ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

ТОМ

1

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

(II)

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1990

ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
СЕРИИ «ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. В. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров, А. И. Володин, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев, Н. В. Мотрошилова, Б. В. Раушенбах, Ю. П. Сенокосов, Н. Ф. Уткина, И. Т. Фролов, Н. З. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев

КОМИССИЯ ПО НАСЛЕДИЮ П. А. ФЛОРЕНСКОГО
ПРИ ФОНДЕ КУЛЬТУРЫ СССР

Вступительная статья
С. С. ХОРУЖЕГО

Историографический очерк
ИГУМЕНА АНДРОНИКА
(ТРУБАЧЕВА)

Ф $\frac{0301000000-\text{Без объявл.}}{080(02)-90}$ Без объявл.—90. Подписное

© Издательство «Правда». 1990.
«Вопросы философии».

Разъясненіе и доказательство нѣкоторыхъ частностей, въ текстѣ предполагавшихся уже доказанными.

In motu quiesco. В'непогодѣ тихъ.

XV.—Нѣкоторыя понятія изъ ученія о безконечности [844].

Безконечный, безконечность приходится слышать очень часто въ обыкновенномъ разговорѣ; но стóитъ только попросить объясненія этихъ словъ, чтобы встрѣтить недоумѣвающій взглядъ. Однако, если въ широкой публикѣ—только непониманіе, то среди людей, занимающихся умственной работой, на этотъ счетъ часто бываетъ извращенность въ понимании и даже полная путаница. Очень сильные и тонкіе умы часто не бывали свободны отъ неясностей и недоговорокъ въ вопросѣ о понятіи безконечности. Недостатокъ мѣста не позволяетъ, къ сожалѣнію, привести рядъ поучительныхъ примѣровъ, но читатель изъ дальнѣйшаго изложенія и самъ сообразитъ, на кого тутъ можно было бы сослаться.

Впрочемъ, затрудненія лишь отчасти и даже въ очень незначительной части зависятъ отъ отвлеченности вопроса; главная причина тутъ—въ тенденціозности мышленія, въ нежеланіи или неумѣніи смотрѣть на объектъ изслѣдованія прямо. Приступается къ изучаемому съ увѣренностью, что оно уже извѣстно; и мнимое знаніе,—по слову Г. Кантора, «horror infiniti», царящій въ обществѣ—, даетъ себя знать.

Главныя ошибки, которыя дѣлаются сплошь и рядомъ

въ разсужденіяхъ о безконечномъ, появляются вслѣдствіе пренебреженія основной и совершенно-элементарной дистинкціей актуальной и потенціальной безконечности. Поэтому, мнѣ придется подробнѣе, чѣмъ хотѣлось бы, остановиться на этомъ подраздѣленіи. Пока, впрочемъ, будетъ дано лишь предварительное опредѣленіе безконечности; на немъ мы основываться не станемъ, такъ какъ оно не упирается на достаточно простыя понятія, хотя само по себѣ и вѣрно.

Всякій quantum, или, — какъ предлагаетъ говорить Н. И. Лобачевскій—, всякое «коликое», по самому своему опредѣленію, можетъ быть двоякимъ. Оно можетъ быть даннымъ и неизмѣнно и твердо установленнымъ, вполнѣ опредѣленнымъ, и тогда представитъ изъ себя то, что носитъ названіе постояннаго или константы. Оно можетъ также не быть опредѣленнымъ, можетъ мѣняться, становясь больше или меньше. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ quantum носитъ названіе перемѣннаго. Такъ вотъ, актуальная безконечность есть частный случай постояннаго, а потенціальная—перемѣннаго «коликаго», и въ этомъ—ихъ глубочайшее принципіальное различіе, — если угодно, ихъ существенная противоположность. Разъяснимъ это частнѣе.

Пусть у насъ есть перемѣнное, и пусть оно мѣняется не какимъ-нибудь, а опредѣленнымъ способомъ,—такъ именно, чтобы оно становилось больше всякаго постояннаго конечнаго «коликаго» того же рода, или меньше. Въ каждомъ состояніи это перемѣнное конечно; но въ нашемъ пониманіи совокупность этихъ состояній отличается отъ совокупности какихъ-либо произвольно подобранныхъ состояній. Въ этомъ смыслѣ мы говоримъ, что нашъ quantum есть потенціальная безконечность, потенціальная—въ виду того, что онъ можетъ стать болѣе всякаго другого quantum'а. Такимъ образомъ, потенціальная безконечность не обозначаетъ какого-либо quantum'а, въ себѣ взятаго, а только особый способъ разсмотрѣнія quantum'а, именно, въ связи съ характеромъ его

спеціальнаго измѣненія. Потенціальная безконечность, по словамъ Г. Кантора, не есть идея, а—только вспомогательное понятіе; оно—ens rationis, по счастливому выраженію Штёкля. Однимъ словомъ, потенціальная безконечность есть то самое, что древніе называли ἄπειρον, схоластики—syncategorematice infinitum, или indefinitum, новые философы—дурной или, точнѣе, простой безконечностью, schlechte Unendlichkeit.

Итакъ, это, никогда не заканчиваемое, потенціальное, безконечное есть перемѣнное конечное количество, quantum, возрастающій надъ всѣми границами, или, наоборотъ, падающій ниже всякой конечной границы. Таковы, напримѣръ, дифференціалы, охарактеризованные уже Лейбницемъ, именно за это свойство, какъ чистыя фикціи. Въ виду этого ясно, что говорить о законченной потенціальной безконечности,—что, по словамъ Кантора, дѣлалъ Фонтенелль—, есть contradictio in terminis.

Къ несчастію, безчисленное множество, — легіонъ—, авторитетовъ всѣхъ спеціальностей усвоило себѣ эту простую истину черезчуръ крѣпко и, забывъ о словѣ потенціальная, начало разными голосами заявлять, что «законченная безконечность есть нѣчто нелѣпое». Отсюда вытекаетъ старинный афоризмъ: «Numerus infinitus repugnat»; отсюда же утвержденіе Тонджіорджи: «Multitudo actu infinita repugnat» и другія подобныя. Этотъ,—вполнѣ невинный, повидимому—, пропускъ породилъ не одну грубую ошибку, и на ней, между прочимъ, держатся и первыя «антиноміи чистаго разума» у Канта. На этомъ же пропускѣ, какъ увидимъ, основаны такъ называемые аргументы противъ законченной безконечности и многія соображенія позитивизма.

Разсмотримъ теперь другой родъ безконечности,—безконечность актуальную. Съ этой цѣлью мы возвращаемся къ нашему исходному пункту, къ понятію quantum'а, именно, quantum'а постояннаго, и содержаніе этого понятія константы обогатимъ новымъ призна-

комъ. Нѣкоторая константа можетъ быть такова, что она стоитъ въ ряду другихъ константъ того же рода, т. е. больше однѣхъ конечныхъ константъ и меньше другихъ. Тогда она и сама будетъ конечной. Но можетъ случиться, что она не стоитъ въ ряду другихъ постоянныхъ, потомучто она больше всякой конечной константы, какъ бы великой мы ее ни взяли. Тогда мы скажемъ, что нашъ quantum есть актуальная безконечность, безконечность in actu, actualiter, а не только in potentia.

Такъ, напримѣръ, въ діалогѣ «Бруно» Шеллингъ блестяще вскрываетъ, что каждое понятіе есть безконечность, потомучто оно объединяетъ собою множество представленій, которое не является конечнымъ; но такъ какъ объемъ понятія, по существу дѣла, вполнѣ опредѣленъ и данъ, то эта безконечность не можетъ быть ничѣмъ инымъ, кромѣ актуальной безконечности. Всякое сужденіе, всякая теорема носятъ въ себѣ актуальную безконечность, и въ этомъ—вся сила логическаго мышленія, какъ указывалъ еще Сократъ.

Возьмемъ примѣры болѣе конкретные. Напримѣръ, обращаясь къ пространству, мы можемъ утверждать, что всѣ точки внутри нѣкоторой замкнутой поверхности образуютъ множество актуально-безконечное. Въ самомъ дѣлѣ, каждая изъ нихъ вполнѣ опредѣлена, значитъ и всѣ —тоже вполнѣ опредѣлены; но однако число ихъ превосходитъ всякое изъ чиселъ ряда: 1, 2, 3,... n,... и больше каждаго изъ этихъ чиселъ.—Въ этомъ же смыслѣ мы можемъ сказать, что могущество Божіе актуально-безконечно, потомучто оно, будучи опредѣленнымъ (—въ Богѣ нѣтъ измѣненія—), въ то же время больше всякаго конечнаго могущества.

Очень ярко выражаетъ мысль объ актуальной безконечности авторъ книги: «О небесной іерархіи», книги, приписываемой св. Діонисію Ареопагиту: «И то, по моему мнѣнію,— говоритъ онъ—, достойно тщательнаго размышленія, что говоритъ писаніе объ Ангелахъ, то есть, что ихъ тысячи тысячъ и тьмы темъ, умножая на самихъ себя числа, у

насъ самыя высшія. Черезъ сіе оно ясно показываетъ, что типы небесныхъ существъ для насъ неисчислимы; потомучто безчисленно блаженное воинство премірныхъ умовъ. Оно превосходитъ малый и недостаточный счетъ употребляемыхъ нами чиселъ, и точно опредѣляется однимъ премірнымъ ихъ разумѣніемъ»[847].

Въ здѣсь разсмотрѣнномъ понятіи актуальной безконечности не трудно узнать то́, что у древнихъ было извѣстно подъ именемъ ἀφωρισμένον, у схоластиковъ—подъ именемъ kategorematice infinitum, у новыхъ философовъ—положительной, собственной безконечности. Какъ выражается Гёте[848], «это—замкнутая безконечность, болѣе соотвѣтствующая человѣку, чѣмъ звѣздное небо», причемъ послѣднее, конечно, разумѣется именно какъ нѣкоторая возможность устремляться все далѣе и далѣе, никогда не будучи въ состояніи произвести синтезъ и успокоиться на цѣломъ.

Тутъ мы сталкиваемся съ новымъ соображеніемъ. Чтобы была возможна потенціальная безконечность, должно быть возможно безпредѣльное измѣненіе. Но, вѣдь, для послѣдняго необходима «область» измѣненія, которая сама уже не можетъ мѣняться, т. к. въ противномъ случаѣ пришлось бы потребовать область измѣненія для области и т. д. Она, однако, не является конечной и, слѣдовательно, должна быть признана актуально-безконечной. Слѣдовательно, всякая потенціальная безконечность уже предполагаетъ существованіе актуальной безконечности, какъ своего сверх-конечнаго предѣла[849]; всякій безконечный прогрессъ уже предполагаетъ существованіе безконечной цѣли прогресса; всякое совершенствованіе безконечное требуетъ признанія бозконечнаго совершенства. Отрицающій актуально-безконечное въ какомъ бы-то ни было отношеніи тѣмъ самымъ отрицаетъ и потенціальную безконечность въ томъ же отношеніи, и позитивизмъ несетъ въ себѣ элементы собственнаго разложенія,—такъ сказать, съ позитивизмомъ происходитъ само-

отравленіе продуктами его же дѣятельности.

По раскрытому выше опредѣленію актуальной безконечности можно заключить, что такая безконечность можетъ быть мыслима въ двухъ модификаціяхъ. Во первыхъ, будучи болѣе всякаго конечнаго quantum'а, она сама можетъ оказаться не имѣющей другого quantum'а, тоже безконечнаго, который былъ бы больше ея; другими словами, тутъ она оказывается неспо́собной быть меньше чего-либо другого. Это — актуальная безконечность, неспособная къ увеличенію, абсолютный максимумъ; какъ вообще, такъ и у Г. Кантора, онъ называется Absolutum. Во вторыхъ, — и этого не замѣчали говорившіе о безконечности—, изъ опредѣленія актуальной безконечности вытекаетъ возможность второго ея видоизмѣненія. Актуальная безконечность, именно, можетъ тутъ имѣть надъ собою другіе quanta, бо́льшіе ея самое; тогда она будетъ способна къ увеличенію, будетъ увеличиваемою актуальною безконечностью. Чтобы избѣгнуть разъ навсегда путаницы словъ и длинноты, Канторъ даетъ ей названіе сверх-конечности, Ueberendlichkeit.

Отъ этихъ формальныхъ соображеній перейдемъ къ реальнымъ. Съ актуальной безконечностью мы сталкиваемся или, по крайней мѣрѣ, можемъ надѣяться на столкновеніе въ трехъ различныхъ областяхъ. Во первыхъ, поскольку это актуально-безконечное реализовано въ высшемъ совершенствѣ, во вполнѣ независимомъ, внѣ-міровомъ бытіи, однимъ словомъ — in Deo sive natura naturante, при чемъ послѣднее выраженіе Канторъ понимаетъ не въ смыслѣ пантеизма, а въ томъ первоначальномъ смыслѣ, который придали ему Ѳома Аквинскій и другіе богословы. Здѣсь безконечное является абсолютнымъ максимумомъ и есть то самое, что ранѣе было названо Absolutum или абсолютной безконечностью. Во вторыхъ, актуально-безконечное можетъ быть предположено in concreto, въ зависимомъ мірѣ, въ твари, in natura naturata. Тутъ Кан-

торъ называетъ ее Transfinitum. Наконецъ, въ третьихъ, актуально-безконечное можетъ быть in abstracto, въ духѣ, поскольку онъ имѣетъ возможность познавать Transfinitum въ природѣ и, до извѣстной степени, Absolutum въ Богѣ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ безконечность получаетъ названіе символовъ безконечнаго. Въ частности, если дѣло идетъ именно о познаніи Transfinitum, эти символы получаютъ названіе трансфинитныхъ чиселъ и трансфинитныхъ типовъ. Два послѣднихъ вида безконечности являются безконечностями увеличиваемыми[850].

XVI. – ЗАДАЧА ЛЬЮИСА КЭРРОЛЛЯ И ВОПРОСЪ О ДОГМАТѢ (къ стр. 61).

Выходъ изъ сомнѣній, указываемый въ текстѣ, на стр. 61, представляется, съ формально-логической точки зрѣнія, частнымъ случаемъ логической задачи, предложенной Льюисомъ Кэрроллемъ (Lewis Carroll). Для бо́льшей осознанности того шага, который мы дѣлаемъ, когда вѣримъ въ Истину, полезно разсмотрѣть соотвѣтствующіе акту вѣры умственные процессы in abstracto, т. е. рѣшить вышеупомянутую логическую задачу въ ея общемъ видѣ. Эта задача формулируется такъ:

«q включаетъ r; но p включаетъ, что q включаетъ не-r; что̀ должно заключить отсюда?— q implique r; mais p implique que q implique non-r; que faut-il en conclure?»[881].

Выражаясь обычнымъ языкомъ, хотя и нѣсколько односторонне сужая задачу, мы можемъ ее передать въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

«Истинность сужденія или понятія r съ необходимостью вытекаетъ изъ истинности другого сужденія или другого понятія q ; но нѣкоторое третье сужденіе или нѣкоторое третье понятіе p таково, что изъ его истинности необходимо вытекаетъ, что изъ q не можетъ вытекать r , какъ было сказано раньше, а вытекаетъ непремѣнно отрицаніе r , не-r; что̀ можно заключить изъ такой совокупности посылокъ?».

Сперва можетъ показаться, что рѣчь идетъ о разрѣшенiи какой-то необыкновенной и искусственно-сочиненной трудности, не имѣющей никакого жизненнаго значенiя. Но это—далеко не такъ.

Задача Л. Кэрролля — не «сочинена», а выдвинута дѣйствительной нуждой. Но интереснѣе всего то, что самъ авторъ задачи, при теоретическомъ рѣшенiи ея, впалъ въ ту самую ошибку, въ какую обычно впадаютъ при рѣшенiи ея на практикѣ. Онъ именно разсуждаетъ такъ:

«Если q включаетъ r, то невозможно, чтобы q включало не-r; значитъ, p включаетъ въ себя невозможное и, слѣдовательно,—ложно»[852]. Но заключенiе Кэрролля ошибочно, ибо возможно, что не p ложно, а ложно q, включающее въ себя заразъ r и не-r, т. е. два противорѣчивыхъ сужденiя или понятiя.

Такимъ образомъ, заключенiе отъ здраваго смысла не даетъ опредѣленнаго, строго-логическаго рѣшенiя. Напротивъ, символическiй методъ логистики позволяетъ получить таковое путемъ весьма элементарныхъ преобразованiй. Мы продѣлаемъ ихъ сейчасъ, но сперва запишемъ символически условiя задачи. Очевидно, первое условiе задачи напишется:

$$q \supset r \qquad \text{(I)},$$

а второе —:

$$p \cdot \supset \cdot q \supset -r \qquad \text{(II)}.$$

Но первое включенiе (I), съ перемѣною знаковъ на обратныя, даетъ:

$$-r \supset -q \qquad \text{(I')},$$

а второе (II), послѣ замѣны включенiя во второй части $q \supset -r$ равносильною ему суммою $-q \cup -r$, даетъ:

$$p \cdot \supset \cdot -q \cup -r \qquad \text{(II')}$$

Подставляя въ (II') вмѣсто $-r$ включаемое имъ въ (I') $-q$ находимъ:

$$p \cdot \supset \cdot -q \cup -q \qquad \text{(III)},$$

т. е.

$$p \supset -q \qquad \text{(IV)},$$

что и даетъ правильное рѣшенiе задачи Кэрролля.

Мы вели рѣшеніе полу-символически. Одними же символами оно напишется такъ:

$$\left\{\begin{array}{l} q\ni r : \cap : p.\ni.q\ni -r : \ni : -r\ni -q : \cap : p.\ni. -q\cup -r : \ni : \\ : \ni : p.\ni. -q\cup -r : \cap : -r\ni -q : \ni : p.\ni.-q\cup-q : \ni : p\ni-q \end{array}\right. \quad (V).$$

Каковъ же смыслъ полученнаго рѣшенія (IV)?—Томъ, что истинность p влечетъ за собою отрицаніе q, т. е., другими словами, что **нельзя утверждать** q, **поскольку, въ то время какъ, если, тамъ гдѣ имѣетъ силу** p. Это однако вовсе не значитъ, ни того будто p нелѣпо, какъ полагалъ Л. Кэрроллъ—, какъ, равнымъ образомъ, не значитъ и того, что нелѣпо q, включающее въ себя противорѣчивое слѣдствіе,—какъ, отъ имени здраваго смысла, полагаетъ возможнымъ утверждать Кутюра́. $p\ni -q$ — это рѣшеніе удовлетворяетъ и первому, и второму условію задачи, признавая истинность и цѣнность ихъ, а рѣшенія отъ здраваго смысла не удовлетворяютъ ни первому, ни второму условію, ибо объявляютъ по меньшей мѣрѣ одно изъ нихъ простою нелѣпостью и, стало быть, лишь недоразумѣніемъ. Выражаясь образно, можно представить себѣ, что условіе (I) есть показаніе одного свидѣтеля, а условіе (II)—другого. Третейскій судья—здравый смыслъ—вмѣшавшійся въ этотъ споръ, легкомысленно заявляетъ, что либо показаніе второго свидѣтеля,—въ силу его утвержденія p—, либо показанія обоихъ,—въ силу утвержденія тѣмъ и другимъ q—,—чепуха, вздоръ, нелѣпость. Этими словами «чепуха», «вздоръ», «нелѣпость» здравый смыслъ говоритъ не то, чтобы кто-нибудь изъ спорящихъ лгалъ, или ошибался,—и тогда требовалась бы фактическая провѣрка показаній того и другого. Вовсе нѣтъ, онъ попросту говоритъ, что слова по меньшей мѣрѣ одного изъ нихъ безсмысленны и потому не заслуживаютъ никакой фактической провѣрки, сами себя опровергая. Такимъ образомъ, здравый смыслъ не только не даетъ правильнаго рѣшенія, но и вообще не даетъ рѣшенія, ибо говоритъ: «или одинъ, или оба говорятъ вздоръ»; но, мало того, онъ, не давая рѣшенія, удерживаетъ спорящихъ отъ

изслѣдованія, отъ фактической повѣрки своихъ утвержденій, ибо нечего изслѣдовать фактически то, что нелѣпо уже формально.—Тогда, оба свидѣтеля, обиженные такимъ исходомъ дѣла, обращаются къ судьѣ болѣе основательному,—къ логистикѣ. Этотъ судья, разобравъ дѣло, выноситъ приговоръ вполнѣ опредѣленный, а именно: «p∋=q», т. е., другими словами, не обижая ни одну изъ спорящихъ сторонъ упрекомъ въ безсмысленности показаній и даже признавая правоту обѣихъ, судья утверждаетъ, что ни тому, ни другому нельзя говорить о q въ тѣ времена и при тѣхъ условіяхъ, когда получаетъ силу p. При наличности p, q отмѣняется; а во всѣхъ остальныхъ случаяхъ оно — въ силѣ. Права первая сторона, утверждавшая условія (I); права и вторая, утверждавшая условія (II). Но и та и другая должны усвоить себѣ, что обычное, повседневное, повсемѣстное q перестаетъ быть таковымъ въ особыхъ условіяхъ, а именно при условіи p.

Чтобы пояснить эти отвлеченныя разсужденія надъ p, q и r, замѣнимъ знаки конкретными данными, т. е. рѣшимъ придуманныя мною ad hoc,—за ненахожденіемъ готовыхъ—, примѣры.

Примѣръ 1: «Небо — голубое; на закатѣ небо — красное. Что можно заключить отсюда?»

Обозначимъ: «небо»—q, «голубое»—r, «на закатѣ», т. е.: «когда закатъ», «если закатъ», «закатное»,—p и, наконецъ, «красное», т. е. «не голубое»— = r.

Символически условія нашего примѣра представятся такъ:

$$q \supset r : \cap : p . \supset . q \supset = r \qquad \text{(IV)},$$

т. е. онъ дѣйствительно оказывается частнымъ случаемъ задачи Л. Кэрролля. По приговору здраваго смысла вышло бы, что или безсмысленно выраженіе p, «на закатѣ», т. е. что заката не только не бываетъ фактически, но что онъ и чисто-логически есть нѣчто невозможное и недопустимое, или же—, что нелѣпо q, т. что самое понятіе о «небѣ» внутренне противорѣчиво

и что никакого «неба» быть не можетъ. Отвѣтъ же логистики даетъ (IV, V):

$$p \supset q,$$

т. е., что, хотя и «небо» и «закатъ» вполнѣ возможны и, если добросовѣстные наблюдатели показываютъ ихъ дѣйствительность,—они и въ самомъ дѣлѣ существуютъ, однако «при закатѣ» наблюдатель не имѣетъ дѣло съ «небомъ», не наблюдаетъ «неба», а—съ чѣмъ-то инымъ,—не съ небомъ; напримѣръ, если пытаться дать положительный отвѣтъ, наблюдатель тогда видитъ солнце, хотя и чрезъ атмосферный слой, чрезъ «небо».

Существенная важность такого отвѣта едва ли требуетъ доказательства. Достаточно привести себѣ въ память хотя бы объясненіе «неба» пылевой теоріей Рамзея и Тиндаля, чтобы понять, что тутъ логистика вводитъ насъ in medias res научной работы физика[858].

Примѣръ 2: «Раціоналистъ говоритъ, что противорѣчія Священнаго Писанія и догматовъ доказываютъ ихъ не-божественное происхожденіе; мистикъ же утверждаетъ, что въ состояніи духовнаго просвѣтлѣнія эти противорѣчія именно и доказываютъ божественность Священнаго Писанія и догматовъ. Спрашивается, какой выводъ должно сдѣлать изъ этихъ заявленій».

Опять обозначимъ: «противорѣчія Священнаго Писанія и догматовъ»—q, «не-божественное происхожденіе» — r, «состояніе духовнаго просвѣтлѣнія» — p и, наконецъ, «божественность», т. е. «не-небожественность» —-r. Тогда, опять, условія этой коллизіи выразятся формулою:

$$q \supset r : \frown : p . \supset . q \supset -r \qquad (IV'),$$

т. е. опять обнаруживается, что нашъ примѣръ подходитъ подъ схему Л. Кэрролля. Стало быть, рѣшая задачу, какъ хотѣлъ бы здравый смыслъ, мы пришли бы къ выводу, что либо p, либо q безсмысленно, т. е. либо безсмысленно и невозможно «духовное просвѣтлѣніе», либо—нелѣпость говорить о «противорѣчіяхъ Священнаго Писанія и догматовъ». Въ первомъ случаѣ безсмысленно

было бы заявленіе мистика, а во второмъ — и мистика и раціоналиста. Отвѣтъ логистики (IV, V) опять таки даетъ:

$$p \ni - q,$$

т. е. правы и раціоналистъ и мистикъ. Какъ «противорѣчія Священнаго Писанія и догматовъ», такъ и «духовное просвѣтлѣніе» не заключаютъ въ себѣ ничего нелѣпаго и, слѣдовательно, если на нихъ ссылается честный раціоналистъ и честный мистикъ, то они и на самомъ дѣлѣ существуютъ. Но то, что для ratio есть противорѣчіе, и несомнѣнное противорѣчіе, — то на высшей ступени духовнаго познанія перестаетъ быть противорѣчіемъ; не воспринимается какъ противорѣчіе, синтезируется, и тогда, въ состояніи духовнаго просвѣтлѣнія, противорѣчій нѣтъ. Поэтому, на раціоналиста нечего натаскивать сознаніе, что нѣтъ противорѣчій: они имѣются; да, они несомнѣнны. Но раціоналистъ долженъ повѣрить мистику, что эти противорѣчія оказываются высшимъ единствомъ въ свѣтѣ Незаходимаго Солнца, и тогда они-то именно и показываютъ, что Священное Писаніе и догматы — выше плотской разсудительности и, значитъ, не могли бы быть придуманы человѣкомъ, т. е.—божественны. Это—тотъ самый выводъ, къ которому мы пришли въ настоящемъ сочиненіи.

XVII.—ИРРАЦІОНАЛЬНОСТИ ВЪ МАТЕМАТИКѢ[354] И ДОГМАТѢ (къ стр. 59).

Можно пояснить на одномъ примѣрѣ, что сверх-разсудочный синтезъ, — каковымъ является догматъ—, не есть нѣчто вовсе невиданное и неожиданное въ наукѣ. Онъ осуществляется очень часто, напримѣръ въ построеніи, такъ называемыхъ, иррацїональныхъ чиселъ.

По первоначальному опредѣленію, «число» есть число цѣлое, а затѣмъ — и рацїональное, т. е. дробь. Однако, рѣшеніе нѣкоторыхъ геометрическихъ задачъ часто приводитъ къ такому отношенію величинъ,—напримѣръ, отрѣзковъ—, которое не выражается числомъ. Ариѳметическія же операціи соотвѣтствующія этимъ дѣйствіямъ,—невозможны, потому что данное сочетаніе ариѳметическихъ символовъ лишено какого ни на есть смысла. Что значитъ, напримѣръ, $\sqrt{2}$?—Это значитъ то и только то, что въ ходѣ рѣшенія мы наткнулись на стѣну. Мы искали нѣкоторое число, а оказалось, что нѣтъ числа, которое удовлетворило бы условіямъ задачи: $\sqrt{2}$ есть символъ ариѳметической невозможности. Почему?—А потому, что вообще $\sqrt{a}$ означаетъ такое число x, которое, будучи возведено въ квадратъ, даетъ a, т. е. число удовлетворяющее уравненію: $x^2=a$. Но легко доказать, что нѣтъ и не можетъ быть такого числа x, квадратъ котораго былъ бы равенъ 2. Подобнымъ же образомъ—и въ геометріи. Мы можемъ, напримѣръ, стараться узнать,

во сколько разъ одинъ отрѣзокъ длиннѣе другого. Въ однихъ случаяхъ мы опредѣлимъ это «*во сколько?*», т. е. найдемъ число, его характеризирующее; а въ другихъ—такого числа вовсе не окажется, и тогда самый вопросъ «*во сколько*» не имѣетъ смысла. Такъ, діагональ квадрата ни во сколько разъ не длиннѣе и не короче стороны того же квадрата. Діагональ и сторона несравнимы между собою въ направленіи «*во сколько*», — какъ говорятъ—, «несоизмѣримы». Какое бы число мы ни взяли для охарактеризованія этого отношенія, оно окажется негоднымъ. Если у стороны ѐсть свое число, то его нѣтъ у діагонали, и наоборотъ. Между тою и другою—какая-то бездна, непроходимая для чиселъ. Длина діагонали трансцендентна (—употребляю это слово въ общемъ значеніи, а не какъ математическій terminus technicus—) въ отношеніи длины стороны. Этотъ фактъ впервые открытъ еще Пиѳагоромъ; какъ извѣстно, самъ геометръ ужаснулся глубинѣ открытаго имъ факта и послѣдствій, которыя изъ него проистекаютъ. Вѣдь однимъ этимъ фактомъ разъ на всегда нанесены непоправимыя бреши всякому раціонализму.

Такія комбинаціи символовъ, какъ $\sqrt{2}$, еще въ Средніе Вѣка именовались «numeri ficti, выдуманныя числа» или,—въ Liber abaci Леонарда Пизанскаго, относящейся къ 1202 г.—,—«numeri surdi, глухія числа» и вовсе не разсматривались за числа. Впервые только въ Arithmetica integra Михаила Штифеля, изданой въ Нюренбергѣ въ 1544 г., имъ придано условное значеніе чиселъ и соотвѣтственное имя «numeri irrationales», причемъ Штифель заявляетъ, что «irrationalis numerus non est verus numerus», т. е. что «ирраціональное число не есть истинное число». А и сейчасъ во множествѣ учебниковъ алгебры важно заявляется, что хотя де извлечь корня квадратнаго изъ 2 нельзя, но все таки и т. д.

Въ кругѣ тѣхъ операцій, которыя знаетъ ариѳметика, нѣтъ выхода изъ этого затрудненія. Эти операціи ведутъ къ такому результату, который уже не имѣетъ

смысла, если не порвать ихъ круга; а если его не порвать, то данная комбинація нарушаетъ цѣльность самого круга, производя внутреннее разрушеніе и опустошеніе. Такъ— и вообще: разсудочныя операціи ведутъ къ такимъ комбинаціямъ, которымъ нѣтъ уже мѣста въ средѣ своихъ производителей и которыя требуютъ разрыва разсудочной области, чтобы родиться въ новый, дотолѣ невиданный и немыслимый міръ. Выходъ, въ алгебрѣ, достигается лишь созданіемъ по-ту-сторонниxъ, трансцендентныхъ для круга данныхъ операцій ариѳметическихъ сущностей, которыя невыразимы уже въ конечныхъ символахъ, но ими постулируются, ихъ обосновываютъ и имъ придаютъ новый, высшій смыслъ. Однако, лишь только эти новыя ариѳметическія сущности мы хотимъ мыслить въ терминахъ старыхъ, лишь только хотимъ влить вино новое въ мѣхи ветхіе,—такъ получается разложеніе символа новой сущности на составные элементы, несовмѣстные другъ съ другомъ въ области старыхъ понятій, а самая сущность—испаряется.

Скажу опредѣленнѣе, въ чемъ тутъ дѣло. — Ирраціональныя «числа» долгое время были туманною нелѣпостью, которою всѣ безсознательно пользовались ради практической необходимости, и въ которой, однако, никто не давалъ себѣ отчета. Но къ 70-мъ годамъ XIX-го вѣка выйти изъ этого положенія сдѣлалось настоятельною необходимостью. Вопросъ назрѣлъ, и отвѣтъ на него данъ былъ почти одновременно нѣсколькими изслѣдователями, среди которыхъ, какъ крупнѣйшія, могутъ быть указаны имена Г. Кантора, К. Вейерштрасса, Ш. дю-Мерэ, Э. Гейне, Р. Дедекинда, Г. Коссака, С. Пинчерле, О. Бирманна, Ж. Таннери, М. Паша, В. Рёсселя и др. Построенія, предложенныя различными изслѣдователями, были независимы другъ отъ друга и потому,—что весьма понятно—, значительно разнятся по своему внѣшнему облику. Но, въ существѣ дѣла, всѣ они говорятъ одно и тоже. Поэтому я останавливаюсь нѣсколько на одномъ изъ нихъ,—на методѣ Г. Кантора—, того самаго Кантора, о которомъ столько

разъ доводилось толковать намъ съ тобою на раздольѣ медленно волнующихся хлѣбовъ, около опушки березовой рощи и дома, предъ пылающею печью. А помнишь ли? иногда, проснувшись ночью, мы втягивались въ тихую бесѣду, и незамѣтно скользило время, пока часы на колокольнѣ не напоминали о близящемся утрѣ...

Чтобы понять тебѣ канторовское построеніе, попрошу тебя объ одномъ: забудь все, что ты слыхивалъ доселѣ объ ирраціональныхъ числахъ, и держи въ умѣ, что надо создать объектъ мысли совершенно новый.

Г. Канторъ беретъ безконечное множество чиселъ a_1, a_2, a_3, a_4,.... a_n,.... a_{n+m},...., расположенныхъ въ порядкѣ написанія, такчто послѣ каждаго числа слѣдуетъ ближайшее къ нему и передъ каждымъ, кромѣ перваго, есть ближайшее, ему предшествующее. Этотъ рядъ чиселъ разсматривается Канторомъ какъ единый объектъ α. Символически обозначимъ это, заключивъ всю группу въ скобки, такъ, что явится возможность написать равенство, служащее опредѣленіемъ α, а именно:

$$\alpha=(a_1,\ a_2,\ a_3,\ldots\ a_n,\ldots\ a_{n+m},\ldots)$$

Оно означаетъ, что α есть ничто иное, какъ безконечная группа, мыслимая въ единствѣ.

Въ извѣстныхъ случаяхъ числа a_1, a_2,.. a_n,.... могутъ оказаться таковыми, что рядъ α, какъ говорятъ, «будетъ сходиться», т. е. будетъ обладать слѣдующимъ свойствомъ: какое бы малое число σ мы ни взяли, всегда найдется n настолько великое, т. е. членъ, или элементъ, a_n столь далекій, что разница между нимъ и любымъ послѣдующимъ членомъ a_{n+m}, —какъ бы ни было велико это m—, по абсолютной величинѣ (т. е. не принимая во вниманіе знака разности) будетъ менѣе σ; символически:

$$|\,a_{n+m}-a_n\,|<\sigma\ ,\ \text{гдѣ}\ \sigma\ \text{сколь угодно мало.}$$

Другими словами, чѣмъ дальше мы беремъ какой-нибудь членъ a_n, тѣмъ менѣе дѣлается разница между нимъ и всѣми послѣдующими за нимъ, и, при томъ, можетъ быть какъ угодно близко подведена къ нулю, хотя ну-

лемъ, вообще говоря, никогда не сдѣлается. Такова, напримѣръ, будетъ группа чиселъ.

$$\alpha=\left(\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}, \frac{31}{32}, \ldots \frac{2^n-1}{2^n}, \ldots \frac{2^{n+m}-1}{2^{n+m}}, \ldots\right).$$

Въ самомъ дѣлѣ, для нея абсолютная величина разности между $(n+m)$-мъ и n-ымъ членомъ будетъ:

$$\left|\frac{2^{n+m}-1}{2^{n+m}} - \frac{2^n-1}{2^n}\right| = \left|\frac{2^m-1}{2^{n+m}}\right| = \left|\frac{1-\frac{1}{2^m}}{2^n}\right|$$

Чѣмъ болѣе m, тѣмъ менѣе величина $\frac{1}{2^m}$, и потому тѣмъ больше числитель. Но онъ всегда < 1, почему и вся разность будетъ $< \left|\frac{1}{2^n}\right|$. Ясное дѣло, что какъ бы ни было мало нѣкоторое заданное намъ число σ, всегда можно подобрать n столь великимъ, чтобы было $\left|\frac{1}{2^n}\right| < \sigma$ и потому,—тѣмъ болѣе—, чтобы разность между $(n+m)$-мъ и n-мъ членомъ, т. е. $\left|\frac{2^{n+m}-1}{2^{n+m}} - \frac{2^n-1}{2^n}\right|$ была $< \sigma$.—Но возвратимся отъ частнаго примѣра къ общей теоріи. Итакъ, если вообще группа α удовлетворяетъ условію сходимости, «сходится», то рядъ a_1, a_2, a_3,.... получаетъ названіе основного ряда, Fundamentalreihe, а вся группа, въ качествѣ единаго объекта α,—названіе ирраціональнаго числа.

Такимъ образомъ, ирраціональность, въ области конечной, на разсудокъ опирающейся ариѳметики, является безсмыслицею съ точки зрѣнія «чиселъ», т. е. чиселъ въ собственномъ, конечномъ смыслѣ, получаемыхъ какъ сочетаніе конечнаго числа символовъ основныхъ (1, 2, 3, 4, 5,...n,...). Никакою комбинаціею этихъ символовъ, конечныхъ, имманентныхъ разсудку, нельзя дать образа для ирраціональности или даже чего-либо «подобнаго» ей. Ирраціональность безусловно трансцендентна, безусловно непостижима для области раціональной. И разъ на всегда, окончательно и безповоротно нужно отказаться

отъ намѣренія представить ирраціональность въ видѣ конечной комбинаціи раціональностей.

Но, пользуясь раціональными символами какъ безвиднымъ веществомъ, мы можемъ, помощью совершенно новыхъ конструктивныхъ опредѣленій, внести въ безкачественный, какъ цѣлое, аггрегатъ раціональныхъ чиселъ новую устрояющую его сущность. Тогда въ этомъ «веществѣ» будетъ запечатлѣно и воплощено число ирраціональное. Каждое раціональное число въ отдѣльности, каждый элементъ, каждый атомъ этого аггрегата самъ по себѣ, по своему первоначальному смыслу, не имѣетъ ничего общаго съ воплощеннымъ въ немъ цѣлымъ, — какъ эстетическая идея статуи не имѣетъ ничего общаго съ кристалликами мрамора, статую составляющими, или смыслъ поэмы — со звуками отдѣльныхъ словъ. Но безконечная, — точнѣе: сверхъ-конечная —, совокупность ихъ всецѣло отображаетъ это цѣлое, эту идею. Въ канторовскомъ основномъ рядѣ, который изображаетъ, воплощаетъ, представляетъ и ѐстъ, согласно опредѣленію, ирраціональное число α, каждый изъ элементовъ $a_1, a_2, \ldots a_n, \ldots$ покуда, — пока мы только входимъ въ область ирраціональностей —, не имѣетъ ничего общаго съ α и даже нелѣпо спрашивать, въ какомъ взаимо-отношеніи находятся эти существенно-несравнимые символы, изъ которыхъ α трансцендентно для всякаго a_i (гдѣ $i=1, 2, 3, \ldots n, \ldots$). Но совокупность чиселъ a_i, связанная признакомъ сходимости и опредѣленіемъ «дѣйствій» надъ α, какъ единымъ объектомъ, въ точности изображаетъ эту трансцендентную сущность α. Впослѣдствіи, когда α вполнѣ обслѣдовано, оказывается возможнымъ транспонировать всѣ a_i въ видѣ α, хотя нельзя, обратно, транспонировать α въ видѣ a_i; тогда устанавливается понятіе «сходства» между a_i и α, хотя это «сходство» есть только сходство намека, — не тавтегоріи. Это значитъ, что хотя α трансцендентно для всѣхъ a_i, «непостижимо» съ точки зрѣнія a_i, но всѣ a_i имманентны для α, насквозь для него прозрачны. Можно даже сказать, что съ точки зрѣнія a_i нельзя видѣть

тѣхъ трансцендентныхъ корней a_i, того трансцендентнаго освѣщенія a_i, которое, однако, явно и очевидно съ точки зрѣнія α. Имманентность и трансцендентность въ области сущностей разума подобна таковымъ же въ области сущностей онтологіи: Богъ трансцендентенъ для міра, съ точки зрѣнія міра, но міръ не трансцендентенъ Богу, а всецѣло пронизывается Божественными энергіями.— α и a_i различны, но если α разсматривать въ ряду всѣхъ a_i, то можно усмотрѣть, что разница или сходство a_i и α съ измѣненіемъ i сами мѣняются. Съ точки зрѣнія формально законнической, разсудочной, по закону тождества, a_i не похоже на α; но, для непосредственнаго сознанія, a_i можетъ намекать на α, и, притомъ, прозрачнѣе или мутнѣе, въ зависимости отъ величины i. Впрочемъ, прошу обратить вниманіе, что здѣсь я только излагаю общіе результаты, но не самую теорію.

Изъ понятія о равенствѣ двухъ ирраціональностей,— α и другой, аналогичной ей, β,— полученныхъ разными процессами—, устанавливается, что конечную часть символовъ a_i можно выкинуть изъ α, что можно изъ группы $(a_1, a_2, \ldots a_n \ldots)$ выбрать и удалить безконечную группу, что можно, наконецъ, произвести по-парно перестановку,—«транспозицію»—, безконечнаго множества элементовъ a_i,—лишь бы не измѣнялась структура ряда, лишь бы элементы не перемѣщались такъ, чтобы быть не въ состояніи вернуться къ старому расположенію опредѣленными парными перестановками—, —и все таки α не измѣнится. Мало того, даже совсѣмъ разныя совокупности $(a_1, a_2, a_3, \ldots a_n, \ldots)$ и $(b_1, b_2, b_3, \ldots b_n, \ldots)$ могутъ выразить одно и то же число α: совершенно разные знаки могутъ выражать одну и ту же разумную сущность.

Итакъ: встрѣтивъ невозможную комбинацію символовъ, мы были абсолютно не въ силахъ рѣшить задачу. Мы наткнулись на стѣну,—на ограниченность самыхъ ариѳметическихъ сущностей, воплощаемыхъ въ данныхъ знакахъ. Оставалось одно: либо отказаться отъ самой задачи, либо подняться надъ тою плоскостью мышленія, кото-

рая оперируетъ съ «конечными» символами, — привнести новую идею, идею актуальной,— т. е. синтезированной—, безконечности и, при помощи нея, создать особымъ творческимъ актомъ духа совершенно новую мысленную сущность,—ирраціональность.

Была ли тутъ послѣдовательность выведеній? Конечно нѣтъ! Мы совершили скачокъ,—перерывъ въ развитіи; мы внесли нѣчто существенно новое. Мы могли и не вносить его, ограничившись тѣми сущностями, которыя даны,—т. е. сущностями «конечными»—, предавшись позитивистическому обезпложенію разума и успокоившись на невозможности выйти за границы данныхъ символовъ. Мы могли также подняться въ высь; но для этого требовалось напряженіе воли и подвигъ разума, — совершенно специфическое усиліе и смиреніе предъ объектомъ изслѣдованія потребовалось для созданія символовъ ирраціональности. Созданіе новой сущности требуетъ свободнаго подвига. Свобода его выражается въ томъ, что намъ дана возможность либо оставаться при «хорошемъ» старомъ, либо подняться къ «лучшему» новому. Подвигъ же — въ томъ, что «естественныя силы», — присущія уму инертность и само-довольство—, толкаютъ его къ коснѣнію въ старомъ, въ конечномъ, въ «извѣстномъ». Нужно преодолѣть самодовольство разсудка, порвать магическій кругъ его конечныхъ понятій и выступить въ новую среду, — въ среду сверх-конечнаго, разсудку недоступнаго и для него нелѣпаго. Таковъ разумный подвигъ въ ариѳметикѣ.

Однако, было бы величайшей ошибкой видѣть въ этомъ подвигѣ нѣчто исключительное и особнякомъ стоящее. Современная математика, вся цѣликомъ, построена на понятіи предѣла и предѣльнаго процесса, съ которыми приходится имѣть дѣло явно всякій разъ, какъ явно проступаетъ идея безконечности, и безъ молчаливаго участія которыхъ въ построеніи науки нельзя ступить ни шагу. Ирраціональности, нѣкоторые намеки на теорію которыхъ были сдѣланы здѣсь,—это лишь простѣйшій и обще-извѣстный случай предѣльнаго процесса; но,

кромѣ того, имѣется еще множество другихъ подобныхъ сему примѣненій основного понятія о преодолѣніи конечности. Такъ, трансцендентная аналитическая функція не можетъ быть выражена никакимъ конечнымъ числомъ элементовъ, тогда какъ относительно алгебраической Вейерштрассъ нашелъ, что она всегда можетъ быть выражена таковымъ. Но тогда выступаетъ начало преодолѣнія конечности и оказывается, по теоремѣ Пуанкарэ, что «всякую аналитическую функцію можно опредѣлить посредствомъ счетового множества элементовъ $\mathfrak{P}(x-a)$»[855]. Такимъ образомъ, функція аналитическая стоитъ въ такомъ же отношеніи къ функціи алгебраической, какъ число ирраціональное къ числу раціональному.

Къ этой же области преодолѣнія конечности относятся чрезвычайно интересныя, съ теоретико-познавательной и онтологической точки зрѣнія, изслѣдованія признаковъ сходимости и расходимости безконечныхъ рядовъ, въ связи съ вопросомъ о возрастаніи и убываніи функцій и теоріей опредѣленныхъ интеграловъ. Тутъ «идеальныя функціи» П. дю Буа-Реймона опять могутъ быть, въ извѣстномъ смыслѣ, приравнены къ ирраціональностямъ, но уже не среди чиселъ и не среди функцій, а среди интеграловъ. Изслѣдованія Н. Абеля, Н. В. Бугаева, П. дю Буа-Реймона, Э. Бореля, Ж. Адамара, А. Пуанкарэ и др.[856], несмотря на спеціальность задачъ ставимыхъ тамъ и методовъ тамъ примѣняемыхъ, имѣютъ величайшее значеніе для философіи, и нужно только удивляться, что до сихъ поръ изъ нихъ не сдѣлано здѣсь почти никакихъ примѣненій[857].

XVIII.—ПОНЯТІЕ ТОЖДЕСТВА ВЪ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ (къ стр. 79).

Разсматриваемыя въ текстѣ понятія нумерическаго и генерическаго тождествъ запущены въ современной философіи, но различались въ философіи схоластической. Вотъ суммарное изложеніе относящихся сюда опредѣленій собственными словами приверженцевъ схоластики.

«Генерически—Специфически—Нумерически (Generice—Specifice—Numerice). Говорится чаще всего о различіи вещей.

Генерически то̀ разнится, что не сходно ни въ одномъ едино-смысленномъ (univoco,—т. е. не дву-смысленномъ) предикатѣ, какъ напримѣръ субстанція и количество. Отсюда происходятъ высшіе роды—genera—вещей, которыхъ насчитывается десять и которыя называются предикаментами.

Специфически—то́, что сходно въ какомъ-нибудь едино-смысленномъ родѣ, но содержится подъ разными родами, какъ напримѣръ человѣкъ, левъ, каменъ и т. д. Поэтому, промежуточные роды разнятся собственно не генерически, но специфически.—

Наконецъ, однимъ только числомъ—solo numero differunt—различаются особи—individua—, содержимыя подъ однимъ и тѣмъ же видомъ, которыя, слѣдовательно не знаютъ ни генерической, ни специфической разницы, но только различаются согласно тому, что присоеди-

нено къ природѣ вида—sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta[858]—, какъ напримѣръ Сократъ и Платонъ. Мы сказали «однимъ только числомъ —solo numero», т. к. вообще говорится, что различается числомъ—numero—то, что можетъ быть счисляемо, какъ различающееся, въ каковомъ смыслѣ также и особи различныхъ видовъ, какъ напримѣръ Александръ и Буцефалъ, различаются числомъ—numero.

Специфическая разница называется также и формальною, т. к. происходитъ отъ того, что—формально —appellatur etiam formalis, quia fit secundum id quod est formale[859]. нумерическая же разница—матеріальной—materialis, ибо матерія—начало, изъ коего—многія особи одного и того же вида»[860].

Тремъ типамъ различій соотвѣтствуютъ и три типа единствъ: «unitas generica—specifica—numerica. Т. к. единое обозначаетъ недѣлимую сущность—ens individuum—, то будетъ столько единствъ—unitates, сколько бываетъ раздѣленій. А вещи разнятся между собою или родомъ—genere, какъ напримѣръ камень отъ человѣка[861]; либо—видомъ —specie, какъ напримѣръ левъ отъ лошади; либо числомъ —numero, какъ напримѣръ Петръ отъ Павла. Итакъ, существуетъ три единства; то изъ нихъ, которое отрицаетъ дѣленіе рода, называется генерическимъ—generica; которое отрицаетъ дѣленіе вида называется специфическимъ—specifica; которое отрицаетъ дѣленіе вида численное, называется нумерическимъ—numerica— или индивидуальнымъ—individualis. Отсюда, единое по роду—unum genere—то, что сходно въ одномъ и томъ же генерическомъ понятіи — ratione. Видомъ — то, что сходно въ одномъ и томъ же опредѣленіи. То, что едино по роду и виду, называется также формально единымъ—formaliter una, т. е. включительно до существеннаго понятія—quoad essentialem conceptum. Наконецъ, все единичное—singularia—или особи—едино по числу—numero. Одно только индивидуальное единство—unitas individualis—есть реальное единство; вѣдь въ природѣ вещей

существуетъ только единичное—singularia. Генерическое же и специфическое единство, если къ нимъ не привходитъ единство индивидуальное, не суть со стороны вещи—a parte rei—совершенныя единства, но—только отрицанія разнообразія. Такъ, напримѣръ, природа Петра и Павла называется единою не потому, что полагаетъ одну и ту же сущность, но только потому, что отрицаетъ специфическое разнообразіе. Поэтому св. Ѳома говоритъ: «То, что недѣлимо въ отношеніи какого-нибудь либо рода, либо вида,--- не называется просто единымъ—simpliciter unum, но единымъ либо въ родѣ, либо въ видѣ---; а то, что просто недѣлимо, есть просто едино, т. е. единое по числу—unum numero»[862]. Далѣе, то что образуетъ нумерическое единство, или то, посредствомъ чего въ одномъ и томъ же видѣ одно разнится отъ другого, называется началомъ обособленія—principium individuationis»[863].

Но, не смотря на эту достаточную ясность въ различеніи понятій разныхъ типовъ единства и различія, и схоластической философіи, особенно при переходѣ ея къ философіи новой, не чуждо было стремленіе свести нумерическое единство къ единству генерическому и отождествить тождество индивидовъ съ равенствомъ соотвѣтствующихъ имъ единичныхъ классовъ. Это стремленіе весьма откровенно выражаетъ Францискъ Суарецъ или Суарій[864] (1548—1617 гг.).

«Нумерическимъ единствомъ,—говоритъ онъ—, называется состояніе реальнаго существованія, которое имѣетъ природа со стороны вещи существующая въ особяхъ—in singularibus, а также называется состояніе стяженія—status contractionis, какъ если бы посредствомъ него природа, или существенное понятіе вещи, стягивалась къ недѣлимымъ и особямъ, и отсюда происходитъ нумерическое единство, которое именно имѣется у вещей, какъ онѣ существуютъ со стороны вещи.— ---vocatur existentiae realis quem habet natura a parte rei in singaluribus existens, et vocatur etiam status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individua et

singularia contraheretur, et hinc exsurgit unitas numerica, quae rebus nimirum convenit, ut a parte rei existunt».

Итакъ, нумерическое единство—это лишь «состоянїе стяженїя—status contractionis». Это—не первичный фактъ само-положенїя личности, а продуктъ извѣстной эволюцїи (—пустъ логической!—) природы вещи, которая отъ начала безлична. Не «природа» полагается само-полагающейся личностью, но личность—«природою». Это представленїе нумерическаго единства, какъ «стяженїя» общей сущности въ единичную вещь, выпукло проявляетъ всю суть вещной философїи, для которой нумерическое тождество есть равенство единичныхъ классовъ, а индивидъ отождествляется со своимъ единичнымъ классомъ. Стóитъ только, — по этому воззрѣнїю—, достаточно сузить («стянуть») объемъ класса, чтобы получить единичный классъ, т. е. индивидъ, каковой и есть ничто иное, какъ status contractionis общаго понятїя.

Таково западное, католическое жизне-пониманїе. Но мы уже видѣли, до какой степени православное жизне-пониманїе чуждо этой философїи, у которой въ сокровенной основѣ всѣхъ глубинъ лежитъ категорїя вещности, и которая рѣшительно чужда идеи личности, какъ чуждъ признанїя личности съ ея запросами и весь строй католицизма, представляющїй практическую сторону этого безличнаго жизне-пониманїя.

XIX.—ПОНЯТІЕ ТОЖДЕСТВА ВЪ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКѢ (къ стр. 81).

Стремленіе исключить изъ сферы науки всякій разговоръ о нумерическомъ тождествѣ, какъ и должно было ждать, наиболѣе ярко выступаетъ тамъ, гдѣ научный методъ вообще наиболѣе строгъ и точенъ, а именно въ современной математической логикѣ или, такъ называемой, логистикѣ. Тутъ, въ «исчисленіи классовъ», тождество индивидовъ опредѣляется вполнѣ строго, и опредѣляется именно какъ совмѣстная принадлежность ихъ ко всякому классу, къ какому каждый изъ нихъ вообще только можетъ принадлежать, т. е., другими словами, какъ возможность для любой комбинаціи признаковъ одного индивида подыскать соотвѣтственную ей и равную ей комбинацію признаковъ другого. Ясное дѣло, что здѣсь тождество нумерическое подмѣнено тождествомъ специфическимъ. Рельефность этой подмѣны—тѣмъ опредѣленнѣе, что въ математической логикѣ строго различается индивидъ отъ единичнаго или особаго класса, ему соотвѣтствующаго (классъ съ объемомъ въ «одинъ») и что, въ «исчисленіи отношеній», полагается важная аксіома, согласно которой у каждой пары данныхъ индивидовъ существуетъ особое отношеніе, несуществующее между двумя другими какими-нибудь индивидами, т. е. отношеніе, этой парѣ исключительно свойственное. И все же, вотъ, несмотря

на эти тонкія различенія, тождество индивидовъ цѣликомъ разлагается въ современной наукѣ на совокупность общихъ признаковъ, такчто реальный характеръ индивида, какъ носителя своихъ признаковъ, въ отличіе отъ его формальнаго характера, опять таки только утверждается, но нисколько не выражается. Это-то и доказываетъ еще лишній разъ, что нумерическое тождество можетъ лишь символически полагаться или утверждаться, но не опредѣляется, не формулируется и не выражается логически.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній напомнимъ себѣ вкратцѣ, какъ указанныя опредѣленія выражаются въ символическихъ знакахъ логистики.

Какъ извѣстно, здѣсь прежде всего бросается въ глаза рѣшительное различеніе отношеній «импликаціи» и «инклюзіи», т. е. включенія сужденія или класса въ другое сужденіе или классъ, отъ операціи подчиненія индивида классу или, соотвѣтственно, сужденію. ɔ — знакъ, какъ импликаціи, такъ и инклюзіи; ε — относительно класса—знакъ операціи установленія соотвѣтствія (сокращеніе ἐστί), и з —знакъ той же операціи относительно сужденія. Это различеніе, закрѣпленное различіемъ знаковъ, чрезвычайно важно. Однако, обычная рѣчь смѣшиваетъ оба вида отношеній,— т. е. импликацію съ инклюзіей и операцію соотвѣтствія—, подъ общимъ обозначеніемъ связки «есть», «суть»; логики ихъ отождествляли долгое время, и только Пеано впервые фиксировалъ ихъ, да и то благодаря придуманной имъ символикѣ.

Чтобы сдѣлать болѣе наглядною разницу операціи ɔ и операціи соотвѣтствія, возьмемъ, для примѣра, обычный силлогизмъ:

major : Всякій человѣкъ смертенъ.
minor : Сократъ — человѣкъ.
conclusio : Слѣдовательно, Сократъ смертенъ.

Связка бóльшей посылки тутъ будетъ ɔ, какъ это и думаютъ обычно, но связка мéньшей посылки — вовсе не ɔ, какъ это вообще склонно думать чуть ли ни по-

головное большинство логиковъ, но—ε. Въ самомъ дѣлѣ, въ бо́льшей посылкѣ устанавливается отношеніе классовъ «человѣчность» и «смертность», а во второмъ — уже не отношеніе классовъ, а индивида «Сократъ» къ классу «человѣчность», къ которому «Сократъ» принадлежитъ. Итакъ бо́льшая посылка есть несомнѣнная импликація, какъ это и принято говорить, но ме́ньшая посылка уже не импликація, а подчиненіе индивида классу, и именно перваго типа. Значитъ, формула разбираемаго силлогизма будетъ на самомъ дѣлѣ:

$$a \ni b \,.\, \frown \,.\, x \varepsilon a : \ni : x \varepsilon b \qquad (I)$$

а вовсе не формулою обычнаго, типическаго силлогизма, устанавливающаго соотношеніе между классами:

$$a \ni b \,.\, \frown \,.\, c \ni a : \ni : c \ni b \qquad (II)$$

Едва ли нужно отмѣчать существенную разницу формулъ (I) и (II).

Не слѣдуетъ думать, что символы $\ni$ и ε, имѣя весьма разное логическое и онтологическое значеніе, могли бы быть безнаказанно смѣшиваемы съ точки зрѣнія формальной, въ цѣляхъ счислительной логистической механики, и что эта «тонкость» Пеановскаго различенія понятій не имѣетъ никакого «прагматическаго» значенія для техники счисленія. Далеко нѣтъ, ибо самыя свойства того и другого отношенія, т. е. $\ni$ и ε, существенно различны: отношеніе $\ni$, какъ устанавливающее связь однородныхъ сущностей или терминовъ (классовъ, сужденій) — транзитивно, тогда какъ отношеніе ε, какъ устанавливающее связь сущностей неоднородныхъ (классъ и индивидъ) — завѣдомо интранзитивно: если $a \ni b$ и $b \ni c$, то ясно, что, по формулѣ

$$a \ni b \,.\, \frown \,.\, b \ni c : \ni : a \ni c \qquad (III),$$

и $a \ni c$; но изъ того, что $x \varepsilon y$ и $y \varepsilon z$, — вовсе не слѣдуетъ, что $x \varepsilon z$, ибо если x, какъ индивидъ, подводится подъ классъ y, а классъ y, какъ индивидъ, подводится подъ классъ z, то z уже будетъ въ отношеніи къ x классомъ

классовъ, а не просто классомъ, и слѣдовательно не можетъ считать x въ числѣ своихъ элементовъ, въ составѣ своего объема; для z объемъ состоитъ изъ индивидовъ-классовъ, и сами они, для z, уже недѣлимы, нераздробимы, неразложимы.

При невниманіи къ интранзитивности отношенія ε, въ свою очередь основывающемся на смѣшеніи ε съ ∋, нерѣдко строятся софизмы, формальное и отвѣтчивое изобличеніе которыхъ далеко не всегда легко. Таковы, напримѣръ, нѣкоторые софизмы въ «философской комедіи» Платона «Евтидемъ»[865], ну хотя бы разсужденія вродѣ слѣдующихъ:

«Золото есть золото и не можетъ быть не золотомъ; человѣкъ есть человѣкъ и не можетъ быть не человѣкомъ. Слѣдовательно, и твой отецъ Хередэмъ,—приблизительно такъ говоритъ Сократъ Евтидему—, есть отецъ и не можетъ онъ быть не-отцомъ. Значитъ, онъ—всѣмъ отецъ, и не только людямъ, а и лошадямъ и прочимъ животнымъ. Точно такъ же и мать твоя—всѣхъ мать, —мать и ежей. Значитъ ты-братъ телятамъ, и щенятамъ, и поросятамъ.

«Затѣмъ, у тебя есть песъ, а у него—щенята и, слѣдовательно, песъ имъ—отецъ. Но песъ—твой. А твой онъ, будучи отцомъ, такъ что твой отецъ—песъ, и ты—братъ щенятамъ.

«Далѣе: ты бьешь своего пса,— значитъ—, бьешь своего отца и т. д.»

Или, вотъ еще примѣръ изъ «Иппія Бо́льшаго»[866]:

«Каждый изъ насъ, двоихъ собесѣдниковъ,—одинъ и, слѣдовательно, каждому свойственно быть нечетомъ. Слѣдовательно, мы оба вмѣстѣ будемъ тоже нечетомъ, когда насъ двое. Но, если это—не такъ, если оба вмѣстѣ мы—чётъ, то и каждый порознь—тоже чётъ, и т. п.»

Разсужденія ведутся здѣсь по слѣдующей схемѣ:

Хередэмъ (индивидъ) ε твой родитель (классъ);
твой родитель (индивидъ) ε родитель (классъ);
родитель (классъ)=рождающее существо (классъ);

производящія на свѣтъ ежей, поросятъ и т. д. (классъ) ϶ ϶ рождающія существа (классъ).

Но ясно, что, вслѣдствіе интранзитивности операціи «ε», изъ данныхъ посылокъ никакъ нельзя сдѣлать заключенія, что:

Хередэмъ ε производящій на свѣтъ ежей и т. д.

Точно также, изъ того, что

Петръ (индивидъ) ε апостолъ (классъ апостольства),

апостолы (индивидъ; исторически извѣстная группа апостоловъ.) ε «12» (классъ всѣхъ предметовъ, коихъ бываетъ по двѣнадцати.)

вовсе не слѣдуетъ, что

Петръ ε «12»,

т. е., что Петръ—тоже «двѣнадцать», а не «одинъ»[367].

Итакъ, изъ сказаннаго дѣлается окончательно несомнѣннымъ, что даже съ чисто-формальной точки зрѣнія индивидъ принципіально отличенъ отъ класса, даже отъ класса единичнаго,—вопреки мнѣнію логиковъ-номиналистовъ, стремившихся истолковать классъ не какъ единый и въ себѣ замкнутый объемъ мысли, а какъ совокупность индивидовъ, и вопреки же стремленіямъ логиковъ-позитивистовъ, желавшихъ уничтожить самобытную природу индивида и свести его къ суммѣ признаковъ, т. е. къ единичному классу. «Особый» или «единичный»—singulière—классъ долженъ быть строжайшимъ образомъ разграниченъ отъ единственнаго индивида, входящаго въ его объемъ: иначе можно было бы написать для такого класса x формулу:

x ε x (IV)

что, какъ мы уже видѣли,—безсмысленно, ибо «ε» есть знакъ отношенія между разными и даже разнородными терминами, а не однимъ и тѣмъ же. Единичный классъ, образованный изъ единственнаго элемента «x»,

принято обозначать поэтому особымъ знакомъ, а именно ιx, читаемымъ: «равно x», «égal à x»; тутъ символъ «ι» есть сокращеніе слова ἴσος, равный. Этотъ символъ «ι» формально опредѣляется равенствомъ:

$$\iota x = y \ni (y = x) \qquad (V),$$

т. е. «ιx есть символъ такого класса y, который (∋) оправдываетъ пропозиціональную (предложительную) функцію (съ перемѣннымъ y) «y = x». Отсюда, примѣняя къ обѣимъ частямъ написаннаго равенства операцію «yε», подводящую элементъ-индивидъ «y» равнымъ между собою классамъ «ιx» и «y ∋ (y=x)», и памятуя, что операціи «yε» и «y∋» взаимно разрушаютъ другъ друга, мы находимъ:

$$y \varepsilon \iota x \,.=.\, y = x \qquad (VI),$$

т. е. равенство двухъ символовъ «ει» и «=», такчто

$$\varepsilon\iota \,.=.\, = \qquad (VII).$$

Отсюда слѣдуетъ, что, хотя формула (IV) несправедлива, однако

$$x \ \varepsilon\iota \ x \qquad (VIII)$$

(ибо x=x), т. е. что индивидъ «x» всегда принадлежитъ къ своему единичному классу «ιx».

Если, наоборотъ, «a» есть единичный классъ, то его единственный элементъ уже нельзя обозначить чрезъ «a», но должно—особымъ символамъ, въ составъ котораго входитъ обращенный символъ «ι»,—а именно чрезъ «ιa», который читается: «оный a», «le a», «der a», «ὁ a». Вообще, символъ «ι» преобразуетъ индивидъ въ его единичный классъ, и обратно, символъ «ι» преобразуетъ единичный классъ въ индивидъ, такчто имѣемъ два равенства.

$$a = \iota x \quad \text{и} \quad x = \iota a \qquad (IX),$$

эквивалентныхъ между собою; въ знакахъ:

$$a = \iota x \,.=.\, x = \iota a \qquad (X)^{868}.$$

Все то, что сказано доселѣ — совершенно справедливо, ибо тутъ полагается въ основу существенное различіе единичнаго класса и индивида. Но индивидъ здѣсь вводится однимъ только символомъ,—безъ опредѣленія. Поэто-

му, для раціонализма тутъ явный камень преткновенія. Его пытаются обойти слѣдующимъ путемъ:

Единичный классъ опредѣленъ, какъ классъ образованный однимъ единственнымъ индивидомъ. Но что же такое число «одинъ»? И что такое «индивидъ»? Математическая логика, «по обычаю математическихъ наукъ—selon l'habitude des Mathématiques» [869] не опредѣляетъ индивида, но—лишь множество индивидовъ. Конечно, дѣло тутъ вовсе не въ мнимомъ «обычаѣ математическихъ наукъ», а—въ невозможности опредѣлить индивидъ, какъ реальность сверх-разсудочную. Попытка же опредѣленія тождества индивидовъ даетъ возможность подмѣнить вопросъ о реальномъ нумерическомъ тождествѣ вопросомъ о признаковомъ, формальномъ подобіи, т. е. разсужденія,—невозможныя!—, надъ индивидами—разсужденіями надъ понятіями о нихъ, т. е. надъ классами. Эта подмѣна дѣлается сознательно, и она глубоко знаменательна, особенно послѣ рѣшительнаго различенія индивидовъ и классовъ.

Итакъ, «говорятъ, что два индивида k и l тождественны, если второй принадлежитъ ко всякому классу, въ которомъ участвуетъ первый—on dira que les deux individus *k* et *l* sont identiques, si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie» [870]. Символически это опредѣленіе выражается формулою:

$$k \equiv l := : k \varepsilon a . \supset_a . l \varepsilon a \qquad \text{(XI)}.$$

Тутъ «≡» есть знакъ тождества, указатель же «a» при ⊃ означаетъ, что написанная импликація справедлива при всякомъ a, которое удовлетворяетъ инклюзіи «k ε a» [871]. При этомъ, обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что «тождество индивидовъ логически отлично отъ равенства классовъ, точно также какъ индивиды k и l отличны отъ единичныхъ классовъ ιk и ιl» [872].

Какъ же разумѣть эту формулу?—Не болѣе, какъ опредѣленіе знака «≡». Формула (XI) говоритъ, что когда у насъ встрѣтится доселѣ невиданная графическая комбинація черточекъ и буквъ, «картинка»

«k ≡ l»,

не имѣющая, по сему самому, никакого смысла, то, отнынѣ разъ на всегда, мы хотимъ, мы полагаемъ, мы требуемъ разумѣть подъ нею не иное что, какъ сокращенное, условное обозначенїе уже понятной намъ импликацїи

$$k\varepsilon a . \ni_a . l\varepsilon a \qquad \text{(XII)}$$

или, точнѣе говоря, совокупности множества импликацїй, со всевозможными значенїями перемѣннаго «a», поле измѣненїя котораго опредѣляется функцїей «$k\varepsilon a$», т. е.,—повторяемъ еще разъ —, подъ «$k \equiv l$» мы хотимъ разумѣть сокращенное обозначенїе выраженїя

$$\prod_{k\varepsilon a}{}_a \, (k\varepsilon a \ni l\varepsilon a) \qquad \text{(XIII)}$$

гдѣ П есть знакъ логическаго умноженїя всѣхъ множителей, полученныхъ для всевозможныхъ значенїй a. Вотъ эту-то систему импликацїй, говорящую только о соотношенїи принадлежностей, —ε—, индивидовъ «k» и «l» къ классамъ «a» мы условливаемся называть тождествомъ индивидовъ. Но что̀ такое индивидъ, мы все же не знаемъ логически, понятїя индивида не имѣемъ и, слѣдовательно, только полагаемъ терминъ его чисто-символически, какъ знакъ чего-то (—чего угодно, но только не класса и не сужденїя и не отношенїя—), что можетъ находиться въ отношенїи «тождества»; подъ тождествомъ же мы разумѣемъ нѣкоторую сложную формулу въ отношенїи этого «что-то» къ классамъ.

Еще разъ повторяемъ, что тутъ, самымъ нагляднымъ образомъ, встаетъ безсилїе логической мысли предъ конкретнымъ, т. е. индивидуальнымъ бытїемъ, и жалкость (—необходимая жалкость!—) попытки разсудка подмѣнить индивидуальное бытїе разсудочно-образными,—но не разсудочными!—, терминами.—

Далѣе, какъ сказано, остается открытымъ и вопросъ объ опредѣленїи единичности класса. Ка́къ, въ самомъ дѣлѣ, опредѣлить, въ разсудочныхъ терминахъ, что классъ ıa единиченъ, т. е. что онъ содержитъ одинъ только элементъ, —что есть только одно a?—Это до-

стигается чрезъ указанїе двухъ признаковъ класса ιa: во первыхъ, что въ немъ вообще имѣются элементы, т. е. что онъ—классъ не нулевой; во вторыхъ, что если бы такихъ элементовъ было два, а именно x и y, то они были бы тождественны между собою. Что классъ ιa—не нулевой, это выражается отрицательною формулою:

$$a - = \Lambda \qquad \text{(XIV)},$$

т. е.

$$a \text{ «не есть» } (- =) \ \Lambda, \qquad \text{(XIV}')$$

гдѣ Λ—знакъ нулевого класса, или еще, въ болѣе удобной, положительной формѣ:

$$\exists\, a \qquad \text{(XV)},$$

т. е.

«существуютъ a» [872],

такъ что

$$a - = \Lambda . = . \exists\, a \qquad \text{(XVI)}$$

Итакъ, единичность класса ιa выразится посредствомъ формулъ:

$$a - = \Lambda : x \varepsilon a . y \varepsilon a . \supset_{x,y} . x \equiv y \qquad \text{(XVII)},$$

или

$$\exists\, a . x \varepsilon a . y \varepsilon a . \supset_{x,y} . x \equiv y \qquad \text{(XVIII)}^{873},$$

т. е., при какихъ угодно x и y, принадлежащихъ къ классу ιa, написанная импликацїя остается истинною.

Едва ли нужно указывать, что все сказанное по поводу логическаго опредѣленїя тождества, относится и къ этому опредѣленїю единичности, ибо единичность есть лишь частный случай тождества, а именно тождество съ собою, самотождество.

Обращаясь, наконецъ, къ логикѣ отношенїй—rélations—, мы тутъ естественно должны рѣшить вопросъ объ отношенїи между индивидами. Въ этомъ отдѣлѣ математической логики принимается за аксїому, что всегда существуетъ отношенїе между индивидами, само индивидуальное, само представляющееся своеобразнымъ индивидомъ. «Между двумя данными индивидами,—гласитъ аксїома—, существуетъ особое—singulière—отношенїе, которое не существуетъ между любыми двумя другими индивидами». Одна-

ко, и это, особое, отношенїе объясняется,—что и слѣдовало ждать—, въ смыслѣ формальномъ, а не въ смыслѣ реальномъ. Это дѣлается явнымъ изъ разъясненїй, которыя слѣдуютъ за этой аксїмой. «Съ точки зрѣнїя объема—extension,—гласятъ онѣ—, эта аксїома очевидна, ибо разсматриваемой пары достаточно, чтобы опредѣлить отношенїе, отличное отъ всѣхъ прочихъ. Съ точки же зрѣнїя содержанїя можно сказать, что если разсматриваютъ совокупность—l'ensemble—всѣхъ отношенїй, которыя существуютъ между двумя данными индивидами, то той же самой совокупности не существуетъ между какою-либо другою парою индивидовъ; иначе говоря, если нѣкоторая пара имѣетъ всѣ отношенїя другой пары, то эти двѣ пары тождественны,—что пишется такъ:

$$x_1 R y_1 . \ni_R . x_2 R y_2 : \ni : x_1 \equiv x_2 . y_1 \equiv y_2 \qquad \text{(XIX)}^{875}.$$

Тутъ знакъ $\ni_R$ показываетъ, что компликацїя лѣвой части справедлива при всякомъ отнотенїи R, которое можетъ связывать x_1 и y_1.

Итакъ, индивидуальное, т. е. конкретное, отношенїе опять таки разлагается на рядъ общихъ, т. е. абстрактныхъ,—всѣхъ абстрактныхъ отношенїй, входящихъ въ составъ даннаго конкретнаго. Но, и помимо онтологической безсмысленности такого приравниванїя конкретнаго суммѣ абстрактностей, возникаетъ вопросъ о законности такого опредѣленїя даже въ области чисто-формальной. Оно, вѣдь, всецѣло опирается на понятїе «*всѣхъ*» отношенїй между данною парою элементовъ. Не говоря о томъ, что самое понятїе «все» не опредѣлено еще въ математической логикѣ, въ особенности же когда оно относится къ группѣ сверх-конечной,—подъ сомнѣнїемъ находится, можетъ ли, вообще, быть опредѣленное понятїе о группѣ всѣхъ отношенїй не между классами, а между индивидами. Но это-то и требуетъ доказательства, ибо вовсе не ясно (—да и едва ли допустимо вообще—), что трансфинитная группа абстракцїй можетъ исчерпывать конкретность. Если конкретность и можетъ быть разсматриваема подъ формально-разсудочнымъ угломъ зрѣнїя, то она, несомнѣнно, можетъ

быть введена въ формальныя спекуляціи не иначе, какъ подъ видомъ предѣла, т. е. какъ абсолютный максимумъ. Но понятіе таковаго еще не разработано,—если не считать совершенно неизвѣстной попытки архим. Серапіона—, а кромѣ того неясно, вообще можетъ ли примѣнительно къ индивидамъ быть таковое. Вѣдь конкретныя особи владѣютъ творчествомъ, способны созидать абсолютныя, непредвидѣнныя отношенія, не вошедшія въ составъ сколь угодно объемистой группы изъ отношеній уже готовыхъ,—однимъ словомъ превышаютъ всякое заранѣе составленное о нихъ понятіе: по выраженію А. Бергсона, «la vie déborde l'intelligence—жизнь выступаетъ изъ береговъ разсудка», и такъ бываетъ всегда.

XX.—ВРЕМЯ И РОКЪ (къ стр. 193).

Существованіе во времени по существу своему есть умираніе,—медленное, но неуклонное, наступленіе Смерти. Жизнь во времени есть неизбѣжное покореніе себя Хищницѣ. Жизнь и умираніе—одно. А Смерть—ничто иное, какъ болѣе напряженное, болѣе эффектное, болѣе обращающее на себя вниманіе Время. Смерть—это мгновенное время, а Время—длительная смерть. Рокъ, тяготѣющій надъ каждымъ, не есть что-то внѣшнее для жизни; нельзя думать, будто идетъ-идетъ, укрѣпляясь и наростая нить жизни, и вдругъ ее, случайно, разрѣзаетъ ножницами смерти злая парка Атропосъ. Черная Смерть не извнѣ налетаетъ на свѣтлую Жизнь, но сама жизнь въ нѣдрахъ своихъ таитъ неумолимо-растущее ядро смерти. Живя—умираемъ, умирая — живемъ. Умираніе есть условіе жизни, какъ низкая температура холодильника—условіе работоспособности локомобиля. Колыбель—потому и колыбель, т. е. почка жизни, а не просто малая кровать, что она же—и гробъ. Не бываетъ настоящаго безъ прошедшаго; не бываетъ жизни безъ смерти. Смерть завита въ актъ рожденія, и рождаемое—тлѣнно. Потому человѣкъ и зовется въ Зендъ-Авестѣ Кайомортсомъ, т. е. «Жизнью смертною». Рожденіе и Смерть—полюсъ одного,—Жизни ли, Умиранія ли,—называй каждый какъ ему слаще—, а точнѣе сказать—Рока или Времени. И это единое Время, этотъ Рокъ состоитъ опять таки изъ полярно-соединенныхъ

Рожденія-Смерти, и такъ—все далѣе и далѣе, до послѣднихъ элементовъ жизни, т. е. до наименьшихъ проявленій жизнедѣятельности [876].

Подобно сему, нельзя отдѣлить въ намагниченной полоскѣ полюсъ сѣверный отъ южнаго; и, двигаясь отъ перваго, гдѣ «сѣверность» напряженнѣйшая, мы переходимъ незамѣтно ко второму, гдѣ наибольшая «южность». Но разломимъ полосу—и, какъ каждая изъ половинъ будетъ о двухъ концахъ, такъ точно каждая изъ нихъ получитъ полюсъ и сѣверный и южный, и напряженность всѣхъ ихъ будетъ одинаковая и—ослабленная. Сломимъ пополамъ половины—и опять тоже. Такъ, ослабѣвая по мѣрѣ увеличенія числа частей, магнитная сила обнаружится во множествѣ полюсовъ сѣверныхъ и южныхъ, но всегда парно-неразлучныхъ; и нѣтъ конца этой сопряженности полюсовъ кусочковъ-магнитиковъ.

Точно также и Время, какъ бы ни дѣлили его, всегда остается временемъ [877], т. е. вереницею, рядомъ, движеніемъ: оно всегда имѣетъ начало и конецъ, прошедшее и будущее, возникновеніе и прекращеніе, рожденіе и смерть. И жизнь, связанная со Временемъ, по существу своему такова же и не можетъ не быть таковою.

Рокъ, тяготѣющій надъ нами, есть Время. Самое слово «рокъ» имѣетъ смыслъ темпоральный. У нѣкоторыхъ *славянскихъ* племенъ оно прямо обозначаетъ «годъ», «лѣто», т. е. двѣнадцать мѣсяцевъ [878]; подобное же значеніе этого слова можно найти въ *русскомъ* языкѣ южныхъ и западныхъ губерній [879].

На *чешскомъ* языкѣ, среди прочихъ значеній, оно имѣетъ и значеніе «опредѣленнаго времени», «срока», затѣмъ, «времени вообще» и въ особенности «часа» [880]. Точно также *русское* «с-рокъ» сохранило темпоральное значеніе своей основы «рокъ»; въ древнемъ же языкѣ «рокъ» прямо обозначало «опредѣленное время», «срокъ», «годъ», «возрастъ» и, затѣмъ уже,—«судьба» [881].

«Рокъ», «роковой» происходитъ отъ «рещи», т. е. означаетъ нѣчто изреченное или изрекаемое; по своему ко-

ренному значенію, Рокъ—это изреченіе. Въ *чешскомъ* языкѣ слово rok даже прямо означаетъ рѣчь, слово, а затѣмъ—обрученіе,—сговоръ [882]. Точно также, и слово «судьба» связывается съ понятіемъ суда, присужденія; по Миклошичу [883] темою *san-dha- объясняется греческое συν-τί-θη-μι, т. е. соединять, назначать по взаимному договору. Отъ того же корня √dhā происходитъ и греческое θέ-μι(δ)-ς—право, законъ, справедливость.

Въ *латинскомъ* языкѣ—какъ разъ то же самое. Fatum,—Судьба, Рокъ—, происходитъ отъ fa-to-r или, въ болѣе обычной формѣ, for, fatus sum, fari, т. е. отъ корня fa (санскритское bha), опять таки обозначающаго «говорить». Fatum—опять таки нѣчто изреченное [884].—Въ какомъ же смыслѣ Fatum можетъ быть названъ Изреченіемъ?—По римскому вѣрованію, боги,—а среди нихъ Юпитеръ въ особенности—, устанавливаютъ своими реченіями, открывающими людямъ ихъ волю и называемыми fatum или fata,—устанавливаютъ участь людскую: что богъ сказалъ, то и есть участь, fatum, какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлыхъ народовъ, городовъ и т. д. [885]. Такъ, «vox enim Jovis fatum est—гласъ Юпитера есть рокъ» [886]; «fatum esse quidquid Juppiter dixerit—рокъ есть все то, что бы ни изрекъ Юпитеръ» [887]. Такимъ образомъ, «fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur—рокомъ называютъ все то, что изрекаютъ боги, что изрекаетъ Юпитеръ» [888]. Замѣтъ, fatum, по обычному для римской мысли пріему [889], олицетворяется и разсматривается какъ особое божество, какъ Fatum. Далѣе, полнота божественныхъ опредѣленій символизируется образомъ Tria Fata, приравниваемыхъ греческимъ Τρισσαὶ Τυχαί [890]. Наконецъ, при дальнѣйшемъ процессѣ олицетворенія, средній родъ замѣняется болѣе личнымъ мужескимъ или женскимъ, и Fatum, подъ вліяніемъ греческой религіи, становится Fatus или Fata.

Намогильныя написи упоминаютъ «Fatus meus» и «Fatus suus», т. е. Fatus разсматривается какъ божественное существо, имѣющееся у каждаго отдѣльнаго человѣка и ру-

ководящее его судьбою. Fatus такого рода напоминаетъ древне-римскаго генія, этого идеальнаго двойника отдѣльныхъ явленій и индивидуумовъ; тогда Fata, быть можетъ, соотвѣтствовала бы юнонѣ, т. е. женскому генію [891].

Римское Fatum, какъ и наше «Рокъ», сплетается съ идеей времени. Какъ и Время, Fata ведутъ участь въ твердо опредѣленномъ порядкѣ, такчто можно говорить о «fatorum ordo» [892] и о «fatorum series» [893]; какъ необратимо и невозвращаемо вспять Время, «irreparabile Tempus» Поэта, такъ —и Fata: что они опредѣлили, то не можетъ быть взято обратно [894]. Fata изречены по рожденіи человѣка, ибо они намѣчаютъ его участь, ибо они—Fata scribunda. Fata одаряютъ людей духовными дарами и опредѣляютъ ему число лѣтъ его жизни; они устанавливаютъ конецъ его жизни, въ особенности же конецъ преждевременный — отъ нихъ. Какъ и Время, Fata неумолимо-могучи; они—насильники, они— «violenta Fata» [895]; «Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri— ничуть не помогаютъ слезы, и не могутъ быть тронуты Судьбы»,—такъ гласитъ одна надпись; они — «crudelia Fata», они убиваютъ и грабятъ. Fata—божества смерти [896].

Но, если такъ, то чѣмъ же Fata отличаются отъ Времени?—Ничѣмъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ многочисленныхъ надгробныхъ надписяхъ слова «Fatum», «Fata» (—множественное число средняго рода—) и «Fatus» употребляются какъ явные синонимы словамъ «aetas» и «tempus»;

«Noli dolere, amica, eventum meum; properavit Aetas: hoc dedit Fatus mihi—Не скорби, подруга, объ исходѣ моемъ: Вѣкъ поспѣшилъ, вотъ что даровалъ мнѣ Рокъ»,

гласитъ одна надпись; или:

«Hunc Fatus suus pressit, vixit annis XII—Сего пригнелъ Рокъ его, онъ жилъ 12 лѣтъ».

Или еще:

«Noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit Aetas, Fatus quod voluit meus; noli dolere, mater, factui meo, hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meus—Не скорби, мама, должно было случиться, Вѣкъ поспѣшилъ, этого хотѣлъ мой Рокъ; не скорби, мать, о моей кончинѣ, этого хотѣло Время, это было мое Время» [897],

гдѣ Tempus очевидно замѣняетъ Fatus,—что и доказываетъ ихъ равно-значимость.

Или, наконецъ:

«Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi— Не скорбите объ исходѣ моемъ, вѣкъ поспѣшилъ: вотъ что даровалъ мнѣ Рокъ» [898].

XXI.—СЕРДЦЕ И ЕГО ЗНАЧЕНІЕ

въ духовной жизни человѣка, по ученію слова божія.

(Изъ статьи П. Д. Юркевича[899]). (Къ стр. 267).

Сердце есть средоточіе душевной и духовной жизни человѣка. Такъ

Въ сердцѣ зачинается и рождается рѣшимость человѣка на такіе или другіе поступки, въ немъ возникаютъ многообразныя преднамѣренія и желанія; оно есть сѣдалище воли и ея хотѣній. Эти дѣйствія преднамѣренія, хотѣнія и рѣшимости обозначаются выраженіями: «и вдахъ сердце мое» (Ек 1_{13}); «и положи Даніилъ на сердцы своемъ» (Дан 1_{8}); «и бысть на сердцы отцу моему Давиду» (3 Цар 8_{17}). Тоже самое говорятъ выраженія: «благоволеніе сердца» (Рим 10_{2}), «изволеніе сердца» (2 Кор 9_{7}, Дн 11_{23}). Древній Израиль долженъ былъ приносить дары на построеніе скиніи, «всякъ по волѣ сердца своего» (Исх 35_{5}), и «принесоша кійждо, яже возлюби сердце ихъ» (ст. 21). Кто высказывалъ свои желанія, тотъ говорилъ «вся, елика имѣ на сердцѣ своемъ» (3 Цар 10_{2}). Когда мы дѣлаемъ что-нибудь охотно, то нашъ поступокъ происходитъ «отъ сердца» (Рим 6_{17}). Кого мы любимъ, тому отдаемъ наше сердце и обратно, того имѣемъ въ нашемъ сердцѣ: «даждь ми сыне твое сердце» (Притч 23_{26}), «въ сердцахъ нашихъ есте» (2 Кор 7_{3}); «за еже имѣти ми въ сердцѣ васъ» (Филип 1_{7}).

Сердце есть сѣдалище всѣхъ познавательныхъ дѣйствій души. Размышленіе есть «предложеніе сердца» (Притч 16₁), усовѣтованіе сердца: «усовѣтова сердце мое во мнѣ» (Неем 5₇). Уразумѣть «сердцемъ» значитъ понять (Втор 8₅); познать «всѣмъ сердцемъ»—понять всецѣло (Іис Нав 23₁₄). Кто не имѣетъ сердца «разумѣти», у того нѣтъ «очесъ видѣти и ушесъ слышати» (Втор 29₄). Когда сердце одебелѣваетъ, то человѣкъ теряетъ способность замѣчать и понимать самыя очевидныя явленія Божія промысла: «тяжко» слышитъ онъ «ушима своима» и смѣжаетъ «очи свои» (Ис 6₁₀) Вообще «всякъ помышляетъ въ сердцѣ своемъ» (Быт 6₅). Человѣкъ недобрый имѣетъ «сердце, кующее мысли злы» (Прит 6₁₈). Лживые пророки «прорицаютъ произволъ сердца своего» (Іер 14₁₄), «видѣніе отъ сердца своего глаголютъ, а не отъ устъ Господнихъ» (Іер 23₁₆). Мысли суть «совѣты сердечныя» (Кор 4₅). Слово Божіе «судительно помышленіямъ и мыслямъ сердечнымъ» (Евр 4₁₂). Что мы твердо помнимъ, напечатлѣваемъ въ душѣ и усвояемъ, то влагаемъ, слагаемъ и записываемъ въ сердцѣ своемъ, «вложите словеса сія въ сердца ваша» (Втор 11₁₈); положи мя яко печать на сердцы твоемъ» (Пѣсн 8₆); «Маріамъ соблюдаше вся глаголы сія, слагающи въ сердцы своемъ» (Лк 2₁₉); «напиши я (словеса премудрости) на скрижали сердца твоего» (Прит 3₃). Все, что приходитъ намъ на умъ или на память—всходитъ «на сердце». Въ царствѣ славы подвижники, страдавшіе за правду и вѣру, «не помянутъ прежнихъ, ниже взыдутъ на сердце ихъ» (Ис 65₁₇); «и на сердце человѣку не взыдоша, еже уготова Богъ любящимъ его» (1 Кор 2₉).

Какъ слово есть явленіе или выраженіе мысли, то и оно износится «изъ сердца» (Іов 8₁₀); «отъ избытка бо сердца уста глаголютъ» (Мѳ 12₃₄). И какъ мышленіе есть разговоръ души съ собою, то размышляющій ведетъ этотъ внутренній разговоръ въ «сердцѣ» своемъ: «глаголахъ судъ въ сердцѣ своемъ» (Ек 1₁₆), «рекохъ азъ въ сердцѣ моемъ» (Ек 2₁); «речетъ злой рабъ той въ сердцы своемъ» (Мѳ 24₄₈).

Сердце есть средоточіе многообразныхъ душевныхъ чувствованій, волнененій и страстей. Сердцу усвояются всѣ степени радости, отъ благодушія (Ис 65₁₄) до восторга и ликованія предъ лицемъ Бога (Ис 83₂, Дн 2₄₆);— всѣ степени скорбей, отъ печальнаго настроенія— когда «припадшая страсть въ тѣлеси сердце оскорбляетъ» и когда «печаль мужу вредитъ сердце» (Прит 25₂₀,₂₁),—до сокрушающаго горя, когда человѣкъ «вопіетъ въ болѣзни сердца своего» (Ис 65₁₄) и когда онъ чувствуетъ, что «возмятеся сердце его и отторжеся отъ мѣста своего» (Іов 37₁); всѣ степени вражды, отъ ревнованія и «горькой зависти» (Прит 23₁₇, Іон 3₁₄) до ярости, въ которой человѣкъ скрежещетъ зубами своими (Дн 7₅₄) и отъ которой сердце его разгорается местію (Втор 19₆); — всѣ степени недовольства, отъ безпокойства, когда сердце «смущаетъ» человѣка (Прит 12₂₅), до отчаянія, когда оно «отрекается» отъ всякихъ стремленій (Ек 2₂₀);—наконецъ, всѣ виды страха, отъ благоговѣйнаго трепета (Іер 32₄₀) до подавляющаго ужаса и смятенія (Втор 28₂₈, Ис 142₄). Сердце истаеваетъ и терзается отъ тоски (Іис Нав 5₁, Іер 4₁₉); по различію страданій оно дѣлается «яко воскъ таяй» (Пс 21₁₆), или изсыхаетъ (Пс 101₅). согрѣвается и разжигается (Пс 38₄, 72₂₁) или дѣлается сокрушеннымъ и сотреннымъ (Іер 23₉, Пс 146₃). Въ унынiи человѣкъ бываетъ «страшливъ и слабъ сердцемъ» (Втор 20₈). Отъ состраданія сердце «превращается» (Ос 11₈). Благодатное слово Божіе дѣйствуетъ въ сердцѣ «яко огнь горящъ» (Іер 20₉); сердце воспламеняется и горитъ, когда къ нему прикасается лучъ божественнаго слова (Лк 24₃₂).

Наконецъ, сердце есть средоточіе нравственной жизни человѣка. Въ сердцѣ соединяются всѣ нравственныя состоянія человѣка, отъ высочайшей таинственной любви къ Богу, которая взываетъ: «Боже сердца моего и часть моя Боже во вѣкъ» (Пс 72₂₆), до того высокомѣрія, которое, обожая себя, полагаетъ «сердце свое яко сердце Божіе» и говоритъ «азъ есмь Богъ» (Іез 28₂). По разли-

чїю нравственныхъ недуговъ, сердце омрачается (Рим 1₂₁), одебелѣваетъ (Ис 6₁₀), дѣлается жесткимъ (Ис 63₁₇), каменнымъ (Іез 11₁₉), нечеловѣческимъ, звѣринымъ (Дан 4₁₈). Есть «сердце лукавое» (Іер 16₁₂), «сердце суетное» (Ис 5₁₀), «сердце неразумное» (Рим 1₂₁). Сердце есть исходное мѣсто всего добраго и злаго въ словахъ, мысляхъ и поступкахъ человѣка, есть доброе или злое сокровище человѣка; «благїй человѣкъ отъ благаго сокровища сердца износитъ благое: и злый человѣкъ отъ злаго сокровища сердца своего износитъ злое» (Лк 6₄₅). Сердце есть скрижаль, на которой написанъ естественный нравственный законъ; посему язычники «являютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ» (Рим 2₁₅). На этой же скрижали пишется и законъ благодатный: «людїе мои», взываетъ Господь, «имже законъ мой въ сердцѣ вашемъ» (Пс 51₇); «и на сердцахъ ихъ напишу я»—(законы благодати) (Іер 31₃₃). Посему слово Божїе посѣвается на нивѣ «сердца» (Мѳ 13₁₉); совѣсть имѣетъ свое сѣдалище «въ сердцѣ» (Евр 10₂₂); Христосъ вселяется «вѣрою въ сердца» наша (Евр 3₁₇), также даруетъ «обрученїе духа въ сердца» наша (2 Кор 1₂₂). «И миръ Божїй да водворяется въ сердцахъ вашихъ» (Кол 3₁₅); «яко любы Божїя излїяся въ сердца наша Духомъ Святымъ» (Рим 5₅). Благодатный свѣтъ «возсїя въ сердцахъ нашихъ» (2 Кор 4₆).— Но съ другой стороны грѣшнику дїаволъ влагаетъ въ «сердце» злыя начинанїя (Іо 13₂), исполняетъ его сердце злыми помыслами (Дн 5₃). Къ невнимательнымъ слушателямъ слова Божїя «абїе приходитъ сатана, и отъемлетъ слово сѣянное въ сердцахъ ихъ» (Мр 4₁₅).

Какъ средоточїе всей тѣлесной и многообрзной духовной жизни человѣка, сердце называется исходищами живота или истоками жизни: «всяцѣмъ храненїемъ блюди твое сердце: отъ сихъ бо исходища живота» (Притч 4₂₃); оно есть [?] «коло рожденїя нашего» (Іак 3₆), то есть, кругъ или колесо, во вращенїи коего заключается вся наша жизнь. По сему оно составляетъ глубчайшую часть нашего существа: «глубоко сердце человѣка паче всѣхъ, и кто по-

знаетъ его» (Іер 17₉). Никогда внѣшнія обнаруженія слова, мысли и дѣлъ не исчерпываютъ этого источника; «потаенный сердца человѣкъ» (1 Пет 3₄) открытъ только для Бога: «Той бо вѣсть тайная сердца» (Пс 43₂₃). Состояніемъ сердца выражается все душевное состояніе (Ис 50₁₂, 83₃). Человѣкъ долженъ отдать Богу одно свое сердце, чтобы сдѣлаться Ему вѣрнымъ въ мысляхъ, словахъ и дѣлахъ: «даждь ми сыне твое сердце», взываетъ къ человѣку Божія премудрость (Прит 23₂₅)

XXII.—ИКОНА БЛАГОВѢЩЕНІЯ СЪ КОСМИЧЕСКОЮ СИМВОЛИКОЮ (къ стр. 353).

Разсуждая о космическомъ аспектѣ Божіей Матери, мы не можемъ обойти молчаніемъ довольно загадочной иконы Благовѣщенія, «найденной» мною въ церкви села Новинскаго, Нерехтскаго уѣзда, Костромской губерніи. Говорю «найденной», ибо икона эта находилась въ забросѣ и валялась гдѣ-то на подоконникѣ, покрытая такимъ слоемъ пыли и грязи, что изображенія не было видно вовсе. Бросившись въ глаза во время моей исповѣди, она, по какой-то непонятной для меня причинѣ, привлекла вниманіе и, при первой возможности, я вновь посѣтилъ это село и занялся чисткою и промывкою иконы. Послѣ около двух-часовой работы выступило на углубленномъ золотомъ полѣ иконы изображеніе, оказавшееся очень тонкой работы, со множествомъ мельчайшихъ подробностей и фигуръ, весьма тщательно выписанныхъ; полагаю, что фигуръ должно быть болѣе 150. Судя по композиціи, эта икона относится либо къ концу XVII-го, либо къ началу XVIII-го вѣка. Размѣры ея, думается, $5 \times 3^1/_2$ вершк., но даю ихъ, равно какъ и все дальнѣйшее описаніе, главнымъ образомъ по памяти, черезъ три года послѣ того, какъ разсматривалъ ее. Правда, я пытался сфотографировать ее, но неудобныя условія съемки и неподходящій аппаратъ воспрепятствовали этому намѣренію. Поэтому, и прила-

гаемое здѣсь схематическое изображенїе иконы въ значительной мѣрѣ сдѣлано на память, по прошествїи трехъ лѣтъ.

Композицїя иконы слагается изъ трехъ—догматической, церковно-исторической и космологической. Послѣдняя не только наиболѣе интересна для насъ, но и въ иконѣ занимаетъ центральное мѣсто; это, очевидно,—«сама» икона, тогда какъ все остальное—поясненїя и углубленїя. Что̀ же видимъ мы тутъ, въ этомъ ядрѣ иконы? На чемъ прежде всего останавливается глазъ?—Это—киноварнаго цвѣта кольцо, испещренное золотыми звѣздами. Въ это кольцо вписана квадрато-образная фигура, состоящая изъ круговыхъ дугъ. Въ серединѣ ея помѣщенъ равнобедренный треугольникъ со Всевидящимъ Окомъ, окруженный сїянїемъ. По сторонамъ квадрато-образной фигуры расположены четыре символа временъ года, съ соотвѣтствующими написями, а именно: оголенная вѣтка, покрытая снѣгомъ и «*зима*»; цвѣты и «*весна*»;

снопъ колосьевъ и «*лѣто*»; плоды (?) и «*осень*». Наконецъ, въ промежуткахъ между квадрато-образной фигурой и кольцомъ, противъ указанныхъ выше символовъ временъ года, изображено двѣнадцать небольшихъ круговъ съ символами знаковъ зодіака; круги эти распредѣлены на группы, по три, соотвѣтственно временамъ года. Фонъ каждой группы соотвѣтствуетъ времени года, къ которому она относится. Такъ, зимніе знаки зодіака изображены на фонѣ вѣтвей, покрытыхъ снѣгомъ; лѣтніе—на фонѣ созрѣвшей нивы; весенніе и осенніе — на фонѣ зеленаго пейзажа.

Ближайшею къ этой, центральной, части композиціи должно признать изображеніе Благовѣщенія, расположенное по сторонамъ описаннаго выше круга. Слѣва,—для зрителя—, отъ круга находится вожженный седми-свѣщникъ, а надъ нимъ — Архангелъ въ облакахъ. Справа же отъ круга и симметрично со свѣщникомъ помѣщено весьма неясное изображеніе, смыслъ котораго мнѣ не удалось опредѣлить, а надъ нимъ—Приснодѣва. Выше Нея, справа, находится сіяніе и въ немъ—какъ будто лицо (—солнце?—), а слѣва—кружокъ съ изображеніемъ Духа-Голубя, летящаго вверхъ.

Наконецъ, въ верхней части иконы, среди облаковъ и сонмовъ ангеловъ и праведниковъ, изображенъ Богъ Отецъ(?) и, предъ нимъ, колѣно-преклоненная, ангело-образная фигура. Источающееся отъ Него сіяніе частью какъ бы заканчивается тремя концентрическими ликами, составленными изъ мельчайшихъ ангельскихъ головъ съ распростертыми крыльями, частью же—проходитъ далѣе, сквозь нихъ.—Эти ангельскіе лики написаны, соотвѣтственно, на фонѣ трехъ цвѣтныхъ колецъ: внутреннее кольцо зеленоватое, среднее—розовое, наружное—голубое.

Что̀ же означаетъ вся эта своеобразная композиція? Не берясь объяснять ее,—ибо для этого требуется еще внимательное изученіе—, выскажу лишь догадку, что она живописуетъ реченія акаѳиста: Пресвятая Богородица—«всѣхъ

стихій земныхъ и небесныхъ освященіе»[900], «всѣхъ временъ года благословеніе»[901], ибо въ моментѣ Благовѣщенія, когда тварь, въ лицѣ Божіей Матери, пріяла въ себя Божество, содержится вся Вѣчность, а въ Вѣчности — вся полнота временъ. Праздникъ Благовѣщенія, космически,—праздникъ весенняго равноденствія: хотя въ настоящее время празднованіе Благовѣщеніе отстало отъ равноденствія на 13 дней[902], но во II-мъ вѣкѣ равноденствіе считалось 24-го марта, т. е. праздникомъ весны. И, какъ въ моментѣ весенняго равноденствія заключена, какъ бы въ зернѣ, вся полнота космическаго года, такъ же въ праздникѣ Благовѣщенія Пресвятой Дѣвѣ содержится, какъ въ бутонѣ, вся полнота церковнаго года. А далѣе, и космическій годъ и церковный годъ—это образы года онтологическаго,—года или полноты временъ и сроковъ всей міровой исторіи. Вся міровая исторія содержится въ Дѣвѣ Маріи; а Дѣва Марія вся выражается въ моментѣ Благовѣщенія.

Этотъ-то безконечно-полный мигъ, этотъ моментъ полноты бытія и являетъ намъ, въ наглядныхъ образахъ, описанная тутъ икона.

XXIII.—КЪ МЕТОДОЛОГІИ ИСТОРИЧЕСКОЙ КРИТИКИ (къ стр. 362).

Вѣкъ исторической критики, XIX-ый, измѣнилъ характеръ нападокъ невѣрія противъ Церкви и изъ области философіи перенесъ борьбу въ область исторіи. Подлинность или неподлинность того или другого историческаго памятника—вотъ преимущественный предметъ горячихъ пререканій въ XIX-мъ вѣкѣ. Но самая острота этихъ споровъ заставляетъ думать, что молчаливою, общею предпосылкою спорящихъ сторонъ было предположеніе, что можно убѣдить другъ друга, что то или другое мнѣніе рано или поздно непремѣнно возьметъ верхъ и, притомъ, съ непреложностью «объективной» научной теоремы, независимо отъ общихъ убѣжденій каждой изъ спорящихъ сторонъ. Этотъ историческій раціонализмъ, т. е. убѣжденіе въ раціональной доказуемости историческихъ тезисовъ есть, конечно, не болѣе какъ методологическая наивность. Въ корнѣ же ея лежитъ невниманіе, некритическое отношеніе къ понятію «вѣроятности» и его производнымъ, въ особенности же къ понятіямъ «математическаго ожиданія»[903] и «ожиданія нравственнаго»[904], разработаннымъ формально въ теоріи вѣроятностей и представляющимъ явно или подспудно основныя понятія всякой исторической науки.

Въ самомъ дѣлѣ, недостаточно сказать «*знаю*», но нужно еще опредѣлить степень знанія, необходимо оха-

рактеризоватъ «количество знанія»[905]. Другими словами, здравый смыслъ, которымъ довольствуется историческая наука, должно, по мѣткому слову Лапласа-«перевести на вычисленіе»[906] и тѣмъ впервые получить, возможность отнестись къ своему знанію сознательно. Такъ понятно, что, сознавая неполноту своего знанія, мы должны стараться уяснить себѣ мѣру его. Вѣкъ XIX-ый ознаменованъ въ самомъ началѣ своемъ критикою знанія XX-ый же производитъ критику методовъ знанія. Итогъ этой критики—тотъ, что въ настоящее время не нуждается уже въ подробномъ объясненіи мысль, высказанная ранѣе блестящимъ Стенли Джевонсомъ, а именно, что «почти каждая проблема въ наукѣ принимаетъ форму балансиро; ванія вѣроятностей»[907] и что, слѣдовательно, не можетъ быть раціональной увѣренности въ томъ или другомъ рѣшеніи наукъ апостеріорныхъ, но—лишь та или иная степень вѣроятія. Заключеніе отъ слѣдствій къ причинамъ и отъ фактовъ къ ихъ генезису всегда только вѣроятно, и вѣроятность эта опредѣляется законами, открытыми Бернулли, Чебышевымъ и др. Только безконечный опытъ могъ бы дать достовѣрное знаніе; вѣроятность же въ нашемъ знаніи и есть отраженіе потенціальной безконечности опыта. Это относится и къ физикѣ, и къ астрономіи, и къ химіи, и, въ особенности,—къ историческимъ дисциплинамъ. Однако, въ дисциплинахъ историческихъ вопросъ ставится по особому. Вѣдь тутъ наука имѣетъ дѣло не съ тезисомъ, болѣе или менѣе безразличнымъ для духовной культуры, а съ духовною цѣнностью, въ охраненіи или въ ниспроверженіи которой каждый непремѣнно заинтересованъ,—такъ или иначе. Поэтому, мы не въ силахъ, да и не въ правѣ, разсматривать ту или иную гипотезу касательно исторической данности безотносительно къ цѣнности, которую имѣетъ въ нашемъ сердцѣ эта данность при сдѣланной гипотезѣ; и слѣдовательно, когда задаемся мы той или иной гипотезой относительно нѣкотораго памятника духовной культуры, то мы безусловно не можемъ,—да и нисколько не

должны —, обслѣдовать ее внѣ своей оцѣнки этого памятника, хотя и самая оцѣнка тоже, въ свою очередь, зависитъ отъ характера гипотезы. Конечно, во всякой наукѣ есть прагматическій моментъ; но въ наукахъ о культурѣ онъ относится не только къ цѣлому міровоззрѣнію, но и къ каждой частности его.

Въ наукахъ естественныхъ извѣстныя основныя положенія обосновываются прагматически, слѣдствія же чисто-внѣшне, логически, вытекаютъ изъ предпосылокъ. Въ наукахъ же о культурѣ каждое положеніе, каждый шагъ вырабатывается цѣлестремительно. Тутъ—такая же разница, какъ между механизмомъ и организмомъ. Въ первомъ лишь общій планъ цѣлесообразенъ, а части—чисто-внѣшне сцѣпляются другъ съ другомъ; во второмъ же нѣтъ ни одной клѣточки, которая бы сама не была цѣлестремительной, и весь насквозь онъ организованъ. Можетъ быть, мы можемъ приблизительно «объективно» учитывать вѣроятность гипотезы (—всегда лишь гипотезы!—) о составѣ того или другого минерала; но было бы явною нелѣпостью притязать на «объективное» обсужденіе подлинности какой-нибудь реликвіи, происхожденія Св. Писанія или, даже, времени написанія діалоговъ Платона или поэмъ Гомера. И, кто вообразитъ, что въ этихъ вопросахъ онъ что-то «доказалъ» съ непреложностью, тотъ очевидно никогда еще даже не ставилъ себѣ критической задачи о сущности историческихъ методовъ. Должно рѣшительно отказаться отъ какихъ бы-то ни было пререканій съ нимъ до тѣхъ поръ, пока онъ, хотя бы элементарно, ни проштудируетъ теоріи вѣроятностей,—этого «самаго величественнаго изъ созданій ума»[908].

Всякое сужденіе и всякое умозаключеніе въ области историческихъ наукъ есть сужденіе съ коэффиціентомъ вѣроятности[909]; если сужденіе и умозаключеніе выражается формулою

$$a \ni b,$$

то историческое сужденіе и историческое умозаключеніе, во всякомъ случаѣ, должно выражаться формулою

$$a \ni_p b,$$

гдѣ символъ

$$\text{Э}_p$$

означаетъ связку, какъ функцію параметра p, т. е. вѣроятности связи «a Э b». Языкъ подтверждаетъ, что связка имѣетъ степени вѣроятности, ибо даетъ множество реченій, соотвѣтствующихъ различнымъ оттѣнкамъ этой связки. Для наглядности, часть этихъ реченій расположимъ въ табличку, представляющую собою лѣстницу ступеней «нравственнаго ожиданія» извѣстной гипотезы, — такъ сказать, спектръ степеней твердости нашей вѣры или нашего невѣрія въ гипотезу. Вотъ эта табличка [910]:

$+\infty$	абсолютно да навѣрное, навѣрняка да несомнѣнно, безъ сомнѣнія, конечно да
+	да очевидно да повидимому да вѣроятно да кажется да возможно да быть можетъ да пожалуй да какъ будто да
0	не знаю; а Богъ его знаетъ; и да—и нѣтъ; и такъ и сякъ.
—	пожалуй нѣтъ какъ будто нѣтъ быть можетъ нѣтъ возможно нѣтъ кажется нѣтъ вѣроятно нѣтъ повидимому нѣтъ очевидно нѣтъ нѣтъ несомнѣнно, безъ сомнѣнія, конечно нѣтъ навѣрное, навѣрняка нѣтъ
$-\infty$	абсолютно нѣтъ

Итакъ, изслѣдуя какой-либо памятникъ, мы имѣемъ въ виду *его самого,* какъ нѣкоторую **цѣнность** α, **и** *подлинность* его,—никогда, впрочемъ, не безусловную, но всегда лишь болѣе или менѣе *вѣроятную*—, степень подлинности, **степень вѣроятности,** измѣряемую нѣкоторымъ коэффиціентомъ p. Но ни α, ни p не даются намъ порознь, ибо мы не можемъ судить ни о цѣнности произведенія, совершенно отвлеченно отъ вопроса о его происхожденіи,—ни о происхожденіи его, независимо отъ цѣнности. Эти величины p и α даются намъ въ дѣйствительной жизни всегда вмѣстѣ, въ видѣ произведенія $p\alpha$, носящаго названіе «математическое ожиданіе»; выраженіе $p\alpha$ или P и должно быть предметомъ обслѣдованія всякой сознательной критики; попытка же узнать значеніе отдѣльно p и отдѣльно α есть наивная мечта о невозможномъ, да и не нужномъ.—Для насъ важно то, у чего значительно произведеніе P.—Величина же P опредѣляется либо значительностью p, либо значительностью α, либо тѣмъ и другимъ заразъ. При этомъ, p—всегда положительная, правильная дробь, т. е. бо́льшая нуля и меньшая единицы,—ибо никогда не исключенъ случай возможной подлинности извѣстнаго творенія и никогда не исключена безусловно возможность его неподлинности. Что же до α, то оно простирается отъ $-\infty$ до $+\infty$, такчто:

$$0 < p < 1$$

и

$$-\infty < \alpha < +\infty.$$

Возможно, что въ иныхъ случаяхъ вмѣсто величины α должна быть взята бернуллїева[911] или, если считать ее недостаточно точною, еще какая-нибудь функція $\varphi(\alpha)$, такчто вмѣсто «математическаго ожиданія» P получается «нравственное ожиданіе» $Q=p\,\varphi(\alpha)$ или $Q'=\psi(p,\alpha)$.

Но, такъ или иначе, однако ясно, что при весьма большомъ α, т. е. при весьма цѣнномъ памятникѣ, даже малая вѣроятность его подлинности все же можетъ сохранить значительное математическое P или нравственное Q или Q' ожиданіе его. Этотъ именно случай мы имѣемъ въ приве-

денномъ ранѣе Письмѣ Божїей Матери. Вѣдь если бы и впрямь его p было мало (—но оно, во всякомъ случаѣ, не нуль—), все таки α его такъ безмѣрно велико, что P получается значительнымъ. А т. к. α опредѣляется не наукою, а другими дѣятельностями духа,—и въ частности, α духовныхъ творенїй опредѣляется Церковью—, то ясное дѣло, что, въ конечномъ счетѣ, всецѣло отъ Церкви же зависитъ сдѣлать P какъ угодно великимъ. Другими словами, лишь Церкви принадлежитъ удостовѣренїе подлинности или неподлинности тѣхъ или иныхъ памятниковъ, но ни въ коемъ случаѣ—не наукѣ. И потому, лишь вѣра въ Церковь или невѣрїе въ нее, а вмѣстѣ съ нею—и въ ея творчество,—лишь онѣ даютъ рѣшающїй поворотъ нашимъ историческимъ убѣжденїямъ, и тѣмъ опредѣляютъ весь укладъ научной мысли. Въ наукѣ, какъ и въ нравственности, есть «два пути»; одинъ изъ нихъ—путь вѣры, другой же—невѣрія, «и различїе между ними большое».

Чтобы сдѣлать приводимыя здѣсь соображенїя совсѣмъ наглядными, пояснимъ сказанное аналогїей. Представимъ себѣ, что мы владѣемъ нѣкоторымъ имуществомъ, которое у насъ хотятъ оттягать. Но вообще ни про одну тяжбу нельзя сказать, что она закончится непремѣнно въ интересахъ истца, какъ ни про одну нельзя сказать и того, что отвѣтчику обезпеченъ его интересъ. Тяжба есть балансированїе вѣроятностей, и потому, какъ бы ни было мало надежды у отвѣтчика на проигрышъ дѣла истцомъ, никогда не исключена возможность, что онъ не лишится имущества, которымъ владѣетъ. Итакъ, если дѣло начинается, то неужели онъ броситъ свое имущество изъ-за возможнаго проигрыша? И если вѣроятность удержанїя за собою этого имущества α есть p, то степень твердости p, съ которою онъ будетъ защищать свое право на имущество, выразится вовсе не чрезъ p, а чрезъ $p.\alpha$ или чрезъ $p.\varphi(\alpha)$,—чрезъ «математическое» или чрезъ «нравственное» ожиданїе выигрыша процесса. А, пока что, онъ будетъ пользоваться имуществомъ.

Точно также, владѣя духовнымъ капиталомъ и угодьями духовной культуры, Церковь вовсе не отказывается отъ нихъ изъ-за того, что невѣрїемъ возбужденъ искъ противъ нея. Она продолжаетъ пользоваться ими, а степень ея стойкости въ борьбѣ за свое имущество выражается величиною математическаго или нравственнаго ожиданїя выигрыша ею этого процесса.

Onus probandi лежитъ на вчиняющемъ искъ, и вѣрующему безпокоиться о томъ, написана ли Книга Бытїя Моисеемъ столь же мало подходитъ, какъ помѣщику начать безпокоиться, прадѣдомъ или пра-прадѣдомъ прїобрѣтено помѣстье, полученное имъ въ наслѣдство. Чѣмъ болѣе цѣнность этого помѣстья, тѣмъ менѣе у него будетъ охоты уступать свое право и потому тѣмъ менѣе убѣдительными будутъ для него аргументы противника. Если же эта цѣнность безконечно велика, то даже тѣнь надежды, даже ничтожнѣйшей вѣроятности выигрыша дѣла достаточно для него, чтобы не внимать аргументамъ, кажущимся его противнику весьма сильными. А кто можетъ доказать, что нѣтъ надежды ни малѣйшей! Вѣра необходимо связана съ рискомъ и со стойкостью. Но такова даже и наука, даже естественная наука.

«Сдѣлавши однажды обдуманный выборъ,—говоритъ Ст. Джевонсъ[912]—, естество-испытатель, можетъ уже съ полнымъ правомъ оставаться непоколебимо вѣрнымъ своей теорїи. Онъ не пренебрегаетъ никакимъ возраженїемъ; потомучто для него всегда есть шансъ встрѣтить фатальное возраженїе; но онъ, однако, будетъ постоянно имѣть въ виду незначительность силъ человѣческаго ума сравнительно съ предстоящимъ ему дѣломъ. Онъ увидитъ, что ни одну теорїю нельзя сразу же примирить со всѣми возраженїями, потомучто можетъ быть много мѣшающихъ причинъ и самыя послѣдствїя теорїи могутъ имѣть сложность, которой не въ состоянїи исчерпать изслѣдованїе нѣсколькихъ поколѣнїй. Если, поэтому, теорїя представляетъ нѣсколько поразительныхъ совпаденїй съ фактомъ, то ее не нужно отвергать до тѣхъ поръ, пока не будетъ

доказано по крайней мѣрѣ одно рѣшительное разногласіе, причемъ однако нужно имѣть въ виду и возможную ошибку при установленіи этого разногласія. Въ наукѣ и философіи тоже иногда нуженъ рискъ».

Въ итогѣ, пріемы исторической критики, порою кажущіеся наивному уму чѣмъ-то неумолимо-логичнымъ, на дѣлѣ такъ же основаны на вѣрѣ, какъ и убѣжденія вѣрующаго сердца. Въ сущности, не пріемы различны, — они одинаковы, ибо одинаково устроеніе ума человѣческаго—, а различны вѣры, лежащія въ основѣ тѣхъ и другихъ. У одного—вѣра въ невѣріе, вѣра въ сей преходящій и растлѣнный міръ, у другого—вѣра въ вѣру, вѣра въ иной, вѣчный и духовный, міръ. У одного—вѣра въ законы дольняго, у другого—въ законы горняго. И, согласно вѣрѣ своей, каждый говоритъ, раскрывая въ объективныхъ по виду пріемахъ доказательства чаянія своего сердца. «Гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше будетъ» (Мѳ6 21, ср. Лк 12 31). И вотъ, гдѣ полагается сокровище-цѣнность, туда и устремляется сердце, т. е. на той цѣнности и «оріентируется» все существо. И потому, если кто сдается на доводы исторической критики, то это не то значитъ, что они основательны, а то, что онъ уже разслабъ въ своей вѣрѣ и душа его тайно вожделѣла, съ кѣмъ бы ей пасть.

XXIV.—БИРЮЗОВОЕ ОКРУЖЕНІЕ СОФІИ И СИМВОЛИКА ГОЛУБОГО И СИНЯГО ЦВѢТА (къ стр. 375).

Указанное въ текстѣ значеніе круговъ около Софіи можетъ быть подтверждено символикою голубого цвѣта и цвѣтовъ сродныхъ и близкихъ къ голубому. (Замѣтимъ тутъ же, что мы будемъ употреблять ихъ названія, какъ синонимичныя, ибо рѣчь идетъ, собственно, о цвѣтѣ неба, а небо, въ разныхъ странахъ и въ различныя времена дня и года, бываетъ весьма различныхъ оттѣнковъ, отъ темно-синяго и до блѣдно-бирюзоваго включительно). Голубизна, какъ извѣстно, символизируетъ воздухъ, небо и, отсюда,— присутствіе Божества въ мірѣ чрезъ его творчество, чрезъ его силы. Такъ, Филонъ[913] усматривалъ въ голубомъ одѣяніи (תְּכֵלֶת тѳхелет, небесно-синій, coeruleus, гіацинтовый) первосвященника (Исх 27₃₁, Лев 7₇) символъ воздуха; Іосифъ Флавій[914], объясняя символически цвѣта, принятыя при окраскѣ Скиніи и одеждъ первосвященника, толкуетъ гіацинтовый или голубой цвѣтъ какъ воздухъ, а гіацинтовую тіару— какъ небо; бл. Іеронимъ[915] воспроизводитъ объясненія Флавія. Это натуралистическое толкованіе естественно связывается съ толкованіемъ нравственнымъ. Ѳома Аквинскій[916] видитъ въ гіацинтовомъ цвѣтѣ созерцаніе вещей небесныхъ. Дѣйствительно, израильтяне должны были помѣщать по четыремъ угламъ своихъ покрывалъ кисточки

съ гіацинтовыми нитями, чтобы «вы,—говоритъ Господь—, смотря на нихъ, вспоминали всѣ заповѣди Господни, и исполняли ихъ, и не ходили вслѣдъ сердца вашего и очей вашихъ, которыя влекутъ васъ къ блудодѣйству; чтобы вы помнили и исполняли всѣ заповѣди Мои, и были святы предъ Богомъ вашимъ» (Чис 15[38-41]; ср. Втор 22[12]). Итакъ, голубой цвѣтъ—символъ того, что противоположно блудодѣйству и отпаденію отъ Бога,—символъ духовной чистоты и цѣломудрія. Бл. Іеронимъ[917] говоритъ, что гіацинтовое одѣяніе первосвященника, представляя цвѣтъ воздуха, символизируетъ возвышеніе сердца надъ земными вещами. Ѳома Аквинскій[918] видитъ въ этомъ одѣяніи образъ сношенія съ небомъ чрезъ дѣла усовершенствованія. Онъ добавляетъ[919], что гіацинтовыя полосы на покрывалахъ были символомъ устремленія небеснаго,—которое должно возглавлять всѣ дѣйствія.

Подобны сему и новѣйшія толкованія.

Такъ, по О. Вейнингеру, «голубой цвѣтъ есть цвѣтъ радости и блаженства высшей жизни. Красный цвѣтъ ада — противоположность голубого цвѣта неба»[920].

Въ виду такой символики голубого цвѣта, Созерцательное Богословіе, единственная изъ семи фигуръ, олицетворяющихъ семь небесныхъ наукъ, на фрескѣ Симона Мемми въ Испанской капеллѣ въ Santa Maria Novella во Флоренціи, представлена въ голубыхъ и красныхъ одеждахъ, тогда какъ Богословіе Практическое—въ зеленыхъ, Мистическое — въ бѣлыхъ, Полемическое, равно какъ и Гражданское Право, — въ красныхъ, а Церковное Право — въ золотыхъ и бѣлыхъ[921].

Поэтому же, въ той же церкви, на фрескѣ Джотто (1276-1333 гг.), изображающей отреченіе отъ міра Франциска Ассизскаго, «гнѣвный отецъ одѣтъ въ красный цвѣтъ, измѣнчивый какъ страсть, а мантія, которой епископъ накрываетъ св. Франциска, голубого цвѣта—символъ небеснаго мира». Добавимъ еще, что это распредѣленіе цвѣтовъ — вовсе не случайность: Джотто—

одинъ изъ величайшихъ красочныхъ символистовъ и, притомъ, не просто пользовавшійся условною раскраскою традиціи, а создававшій новые символы для каждой картины и, значитъ, лично переживавшій ихъ [922].

Опять же таки поэтому, цвѣтъ синей мозаики особенно подходитъ къ украшенію храма, приводя душу молящагося въ неизъяснимый трепетъ. «Необычайно и какъ-то непостижимо глубокъ очень темный синій цвѣтъ на потолкѣ мавзолея Галлы Плацидіи,—говоритъ одинъ путешественникъ[923], описывая равеннскія мозаики V-го вѣка—. Въ зависимости отъ игры свѣта, проникающаго сюда сквозь маленькія оконца, онъ изумительно и неожиданно переливаетъ то зеленоватыми, то лиловыми, то багряными оттѣнками. --- При видѣ всего этого великолѣпія невольно думается, что человѣчество никогда не создавало лучшаго художественнаго средства для убранства церковныхъ стѣнъ. --- Сіяющій синимъ огнемъ воздухъ, которымъ окутанъ саркофагъ, --- достоинъ быть мечтой пламенно-религіознаго воображенія. Не къ этому ли стремились, другимъ только путемъ, художники цвѣтныхъ стеколъ въ готическихъ соборахъ?»

Наиболѣе систематическое и подробное изученіе символики цвѣтовъ находимъ мы у Фр. Порталя[924]. Изложимъ вкратцѣ мысли, имъ развиваемыя. Въ основѣ ихъ лежитъ признаніе, что религіозное сознаніе человѣчества постепенно вырождается и грубѣетъ и что поэтому символы религіозные дѣлаются все болѣе и болѣе плотскими. Принимая, далѣе, въ разсчетъ сообщеніе св. Климента Александрійскаго о трехъ видахъ письма у египтянъ и —Варрона— о трехъ богословіяхъ, Порталь развиваетъ мысль, что и въ исторіи религіи имѣются три стадіи, ознаменованныя тремя различающимися между собою языками. Духовный міръ распадается въ человѣческомъ разсудкѣ на свои аттрибуты, а эти послѣдніе, вырождаясь далѣе, получаютъ значеніе какъ явленія

этого міра. Таковъ процессъ духовнаго вырожденія. Ему соотвѣтствуетъ послѣдовательность трехъ языковъ.

«Языкъ **божественный** обращается сперва ко всѣмъ людямъ и открываетъ имъ существованіе Бога; символика—языкъ всѣхъ народовъ, какъ религія—достояніе каждой семьи; священства еще нѣтъ; каждый отецъ—царь и жрецъ.

«**Священный языкъ** рождается въ святилищахъ, онъ завѣдуетъ символикой зодчества, ваянія и живописи, равно какъ и культовыми обрядами и жреческими одѣяніями: это первое оплотнѣніе заключаетъ языкъ божественный въ непроницаемые покровы.

«Тогда **мірской языкъ**—profane—, вещественное выраженіе символовъ, бываетъ пищею, брошенною націямъ, обратившимся къ идолослуженію»[925].

Итакъ, всякій символъ тройственъ; то же должно сказать въ частности и о символахъ цвѣтовыхъ. «Исторія символическихъ цвѣтовъ свидѣтельствуетъ объ этомъ троякомъ происхожденіи, каждый оттѣнокъ носитъ различныя значенія въ каждомъ изъ трехъ языковъ,—божественномъ, священномъ и мірскомъ»[926].

Въ частности, голубой цвѣтъ, лазурь небеснаго свода означаетъ первоначально, на языкѣ божественномъ, вѣчную божественную истину; затѣмъ, на языкѣ священномъ, онъ дѣлается символомъ человѣческаго безсмертія и, отсюда, цвѣтомъ смерти, цвѣтомъ печали и траура. Наконецъ, на языкѣ мірскомъ онъ означаетъ вѣрность. «Такъ, отъ догмата вѣчной мудрости человѣкъ переходитъ къ созерцанію своего безсмертія; догматы забываются, символъ оплотнѣваетъ и, въ наши дни, имѣетъ только значеніе вѣрности»[927].

Въ основѣ цвѣтовой символики лежитъ, по Порталю, производство всѣхъ цвѣтовъ отъ свѣта и тьмы. Красный, цвѣтъ божественной любви, и бѣлый, цвѣтъ божественной мудрости, непосредственно происходятъ изъ Свѣта; желтый, происходящій изъ краснаго и бѣлаго, есть символъ откровенія любви и премудрости Божіей. Голубой—тоже происхо-

дитъ изъ краснаго и бѣлаго; онъ означаетъ божественную премудрость, обнаруженную посредствомъ жизни, духа или дыханія Божія; онъ есть символъ духа истины; онъ указываетъ обнаруженіе любви и премудрости въ дѣяніи; онъ былъ символомъ любви и возрожденія души подвигами. Другими словами, въ основѣ символики можно замѣтить три момента:

1°, бытіе въ себѣ [т. е., по концепціи нашей книги—Богъ въ себѣ, Отецъ и Тріединица]; тутъ преобладаетъ цвѣтъ красный и бѣлый.

2°, обнаруженіе жизни [т. е., опять таки по мыслямъ нашей книги—Логосъ въ мірѣ и Софія]; тутъ символами служатъ цвѣта желтый и голубой.

3°, дѣйствіе, отсюда получающееся [т. е., въ томъ же циклѣ мыслей,—Тварь, оживляемая Духомъ Святымъ], символомъ. Котораго служитъ цвѣтъ зеленый [928].

Не касаясь теперь другихъ принципіальныхъ вопросовъ символики цвѣтовъ, перейдемъ прямо къ разсмотрѣнію взглядовъ Порталя на три значенія голубого цвѣта[929].

Прежде всего, у Порталя говорится о значеніи голубого цвѣта на языкѣ **божественномъ**. Воздухъ, а потому и лазурь, цвѣтъ воздуха, символизируетъ Духа Святого,—говоритъ нашъ изслѣдователь—, ссылаясь на повѣствованіе Св. Писанія о сошествіи Духа (Дн 2) и на бесѣду Господа съ Никодимомъ (Іо 3в). Далѣе, устанавливается значеніе голубого цвѣта, какъ символа творческой божественной мудрости.

Краснорогій голубой овенъ, на которомъ возсѣдаетъ у индусовъ Агни; голубой Юпитеръ-Аммонъ съ рогами овна; значеніе *огонь* въ словѣ *azur*—лазурь—на языкахъ восточныхъ; Зевсъ, какъ эѳирный огонь у грековъ, по сообщенію св. Климента Александрійскаго и т. д., все это указываетъ, по Порталю, на соединеніе въ верховномъ божествѣ мудрости и любви.

Въ космогоніяхъ творитъ міръ божественная премудрость; потому Богъ-Творецъ всегда голубого цвѣта. Такъ, въ Индостанѣ, Вишну родился изъ голубизны, и, когда изображается творящимъ міръ, то пишется съ тѣломъ небесно-голубымъ. Въ Египтѣ, верховное божество, творецъ вселенной Кнефъ, писался небеснаго цвѣта. Въ Греціи [?], лазурь—цвѣтъ

Юпитера, отца боговъ и людей. Въ Китаѣ, небо — верховное божество, а въ христіанской символикѣ лазуревый сводъ—это мантія, которая покрываетъ и окутываетъ Божество. Вѣчная Истина, воплотившаяся на землѣ, тоже символизируется лазурью,—какъ спасающая и, какъ бы, заново творящая человѣчество. У индусовъ, Кришна, въ миѳѣ о которомъ можно находить нѣкоторыя аналогіи Евангелію, а, быть можетъ, и прямыя заимствованія, изображается съ голубымъ тѣломъ. Точно также Амона, божественное Слово египтянъ, по Евсевію [930], представляли лазореваго цвѣта, и таковымъ онъ является на египетскихъ изображеніяхъ.

Переходимъ теперь къ языку **священному**. Тутъ различаются три голубые цвѣта; одинъ, происходящій отъ краснаго, другой—отъ бѣлаго, и третій — близящійся къ черному. Эти цвѣта то разнятся оттѣнками, то сливаются въ одномъ. Голубой, происходящій изъ краснаго, представляетъ эѳирный огонь; его значеніе — небесная любовь къ истинѣ. Въ мистеріяхъ онъ относится къ крещенію огнемъ.—Голубой, происходящій изъ бѣлаго, указываетъ истину вѣры; онъ относится къ библейскимъ водамъ живымъ, или къ крещенію духомъ. Голубой, близящійся къ черному, приводитъ насъ къ космогоніи, къ Духу Божіему, плавающему надъ хаосомъ; онъ относится къ крещенію естественному.

Эти три вида одного и того же цвѣта соотвѣтствуютъ тремъ главнымъ степенямъ античнаго посвященія и троякому крещенію христіанскому: водою, Духомъ и огнемъ. Эти же три степени изображались, въ большей раздѣльности, окрасками: красною, голубою и зеленою.

Зеленый, черный и темно-голубой (—все это одинъ символъ—) указываютъ на міръ, рождающійся въ лонѣ первобытныхъ водъ, и первую степень посвященія.

Лазурь представляетъ возрожденіе или духовное образованіе человѣка, а красный—освященіе. Первобытный хаосъ, надъ которымъ носился Духъ, сотвореніе Адама и освященіе субботы—вотъ эти три ступени въ Библіи.

Языческія божества были символами аттрибутовъ Бога и возрожденія человѣка. Поэтому, когда Вишну представляетъ послѣднюю степень возрожденія, то онъ — зеленоватаго или темно-голубого цвѣта. Сатурнъ, какъ и Мемнонъ, какъ и Озирисъ-Серапись, какъ и Кнефъ-Аммонъ-Агаѳодемонъ-Нилъ, какъ и Вишну-Нарайяна, Кришна, Будда, былъ чернымъ или темно-голубымъ; а всѣ эти боги

имѣютъ нѣкоторое отношенїе къ водѣ. Кришна — воплощенїе божественной истины, и поэтому тѣло его—лазоревое; но, низойдя въ условїя человѣческаго существованїя, онъ подверженъ искушенїямъ зла, и индїйская символика посвящаетъ ему также цвѣта темно-голубой и черный. Плутархъ говоритъ, что Озирисъ былъ чернаго цвѣта, ибо вода дѣлаетъ темными вещества, которыя напитываетъ. Подъ этимъ народнымъ объясненїемъ легко схватить основную мысль,—о Богѣ, приводящемъ въ движенїе хаосъ.

Статуя Сатурна была изъ чернаго камня, и жрецы его—тоже черные, въ голубыхъ одеждахъ, съ желѣзными кольцами.

Когда царь посѣщалъ храмъ этого божества, то свита его была одѣта въ голубое или черное. Противоположенїе этихъ двухъ цвѣтовъ представляетъ борьбу жизни и смерти въ духовномъ состоянїи и въ состоянїи матерїальномъ, которое обнаруживается во времени; а Сатурнъ — символъ Времени. Храмъ и статуя Меркурїя были изъ голубыхъ камней; одна изъ рукъ его была бѣлою, а другая—черною; Макробїй даетъ ему одно крыло бѣлое, а другое—голубое, или, по другимъ миѳографамъ,—черное. Присоединённый къ черному, голубой цвѣтъ—это аттрибутъ посвящающагося, сокрушающаго врата духовной смерти могуществомъ истины; бѣлый цвѣтъ свидѣтельствуетъ о полномъ возрожденїи.

Миѳъ объ аргонавтахъ, имѣющїй мистерїальное значенїе, повѣствуетъ о жертвоприношенїи Юнонѣ и Нептуну въ Кїанеяхъ, въ Синихъ тѣснинахъ. Но Юнона-воздухъ—символъ небесной истины, а Нептунъ-вода — символъ истины естественной. Нептунъ драпировался въ зеленое, и ему приносили въ жертву быковъ черныхъ; голубой былъ посвященъ Юнонѣ. Подобные же символы находимъ и въ христїанствѣ, и у китайцевъ, у Лао-Дзы.

Лазурь, въ своемъ абсолютномъ значенїи, представляетъ небесную истину; что истино, что есть въ себѣ — то вѣчно, какъ и наоборотъ, преходящее — ложно. Лазурь была поэтому непремѣннымъ символомъ божественной вѣчности, человѣческаго безсмертїя и, вслѣдствїе этого, естественно стала цвѣтомъ траурнымъ.

Египетскїй первосвященникъ носилъ на груди сапфиръ, «и это украшенїе называло́сь Истиною—*καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα Ἀλήθεια*»; такъ сообщаетъ Элїанъ[931]. Но извѣстно, сверхъ того, что на этомъ камнѣ было вырѣзано изображенїе богини Истины или Справедливости, Тмэ —Thmé—, имя которой תם THM или תמה THME означаетъ по еврейски справедливость и истину. Еврейскїй первосвященникъ носилъ на груди камень, ко-

торый имѣлъ то же имя: Истина, Справедливость, תמים THMIM[932]. Самое названіе сапфиръ, ספיר SPIR или SPHIR, образовано отъ корня ספר SPR или SPHR, что значитъ писать, говорить, прославлять, хвалить, писецъ, писаніе, книга. Эти различныя наименованія указываютъ на слово, на писанную или изустную рѣчь, на премудрость божію, содержащуюся въ Sepher евреевъ или библіи[933]. Въ мистеріяхъ, египетскій первосвященникъ бывалъ одѣтъ въ небесно-голубое одѣяніе, усѣянное звѣздами и стянутое желтымъ поясомъ. То же—у Аарона. Эта одежда обозначаетъ хранителей вѣчной истины; въ отношеніи къ людямъ, какъ сказано, лазурь—символъ безсмертія. Въ египетскихъ могильникахъ находятъ большое число фигурокъ и амулетовъ голубыхъ. Въ этомъ цвѣтѣ должно видѣть символъ души, устремляющейся въ вѣчность. Въ Китаѣ, голубой цвѣтъ есть цвѣтъ мертвыхъ, символъ душъ послѣ смерти, а красный означаетъ живыхъ.

Въ христіанской символикѣ Христосъ во гробѣ иногда изображался съ голубымъ лицомъ и окруженнымъ голубыми полосками[934]; одинъ изъ ангеловъ тоже писался съ голубымъ нимбомъ. Въ миніатюрахъ нѣкоторыхъ рукописей голубой цвѣтъ опять таки символизируетъ смерть[935].

По Мону, Дѣва часто, послѣ смерти Христа, является одѣтою въ голубое; поэтому-то,—по замѣчанію Гиньо (Guigniaut)--, священникъ въ Великомъ посту часто облачается въ голубое и, предъ Святой Недѣлей, изображенія Христа покрываются покровами (—у католиковъ—) того же цвѣта[936].

Въ этихъ обрядахъ видна первая степень оплотянѣнія: символъ божественной вѣчности и человѣческаго безсмертія становится эмблемою тѣлесной смерти. «Голубой цвѣтъ,—говоритъ Ля Мотъ-Левайе[937]—, считается цвѣтомъ смерти на большомъ протяженіи Востока, гдѣ трауръ носятъ только голубой, и гдѣ никто не осмѣлится предстать царямъ въ одеждѣ столь печальнаго признака, равно какъ, по той же причинѣ, никогда не произносятъ въ ихъ присутствіи непріятнаго слова смерти».

Эти обычаи показываютъ намъ символъ вполнѣ оплотянѣвшимъ. Но послѣднюю степень оплотянѣнія выражаетъ языкъ мірской. Цвѣтъ небеснаго свода, лазурь, была въ языкѣ божественномъ символомъ вѣчной истины; въ языкѣ священномъ—безсмертія; а въ языкѣ народномъ она дѣлается символомъ вѣрности

Скарабеи изъ голубого камня украшали кольца египетскихъ воиновъ; ихъ—множество въ коллекціяхъ древностей; эти кольца были символами клятвы вѣрности, которую давали солдаты.

По Гораполлону[938], скарабей былъ символъ мужественности. Кольцо, на которомъ было его изображеніе, и которое военные обязаны были носить, означало, по Эліану[939] что всѣ, кто сражался, должны были быть мужчинами, т. е. что они должны были оставаться вѣрными клятвѣ[940]. Въ геральдикѣ голубой цвѣтъ означаетъ цѣломудріе, законность, вѣрность и, какъ слѣдствіе сего,—достойную репутацію[941].

Теорія происхожденія цвѣтовъ изъ свѣта и тьмы у Порталя изложена символически,—какъ наглядный образъ религіозныхъ и ѳеософскихъ умопредставленій. Господствовавшая по всей древности, она первоначально и была таковою; но, какъ это происходило и съ другими религіозными символами, наглядный образъ горняго сталъ само-довлѣющимъ, сталъ схемою дольняго. Другими словами, то, что раньше было знаменуемою реальностію иного міра, теперь стало отвлеченнымъ вспомогательнымъ понятіемъ міра этого, а то, что раньше знаменовало, —т. е. символическій языкъ, самый символъ—, то теперь стало знаменуемою реальностью, чувственнымъ представленіемъ. Соотношеніе высшаго и нисшаго бытія извратилось, и ѳеософическій символъ выродился, такимъ образомъ, въ физическую или въ психо-физическую теорію. Такъ огрубѣлъ и растлился самый символъ; а значеніе его, отдѣлившись отъ своего тѣла, стало отвлеченнымъ морализмомъ, аллегорически, т. е. условно и случайно, присоединеннымъ къ тому или другому чувственному языку. Вотъ примѣръ того какъ возникла, изъ развращенія науки духовной, наука свѣтская, эта блудная дочь, не вѣдающая своей матери.

Образчикъ этой выродившейся религіозной символики находимъ уже у Платона[942], въ его научной теоріи происхожденія цвѣтовъ изъ свѣта и тьмы. Правда, вполнѣ допустима и та мысль, что Платонъ юродствуетъ, ради непосвященныхъ, которымъ нельзя довѣрять тайнъ горняго міра. Но, если и такъ, то это пристрастіе именно къ наукообразному юродству характерно для вѣка: значитъ, по условіямъ времени требовалось именно оно. А далѣе,

этотъ наукообразный языкъ окончательно превращается въ науку и теряетъ всякій ароматъ своего высшаго смысла[943].

Повторяясь въ различныхъ видоизмѣненіяхъ множество разъ на протяженіи исторіи древности и средневѣковья, эта теорія находитъ себѣ откликъ у Леонардо да Винчи и тутъ, какъ и всегда, возникаетъ въ связи съ непосредственными наблюденіями изощреннаго въ цвѣтахъ глаза художника.

«Бѣлый цвѣтъ,—говоритъ Леонардо—,мы уподобимъ свѣту, безъ котораго нельзя видѣть ни одного цвѣта, желтый—землѣ, зеленый—водѣ, синій—воздуху, красный—огню и черный—темнотѣ, находящейся надъ элементомъ огня, ибо тамъ нѣтъ никакой матеріи или плотнаго вещества, о которыя могли бы ударяться солнечные лучи и освѣщать ихъ»[944]. «Синій и зеленый цвѣта—не цвѣта элементарные сами по себѣ. Первый складывается изъ свѣта и темноты, подобно синевѣ воздуха, складывающейся изъ совершенно чернаго цвѣта и совершенно бѣлаго»[945].

Но пышнѣйшее развитіе и тщательность обработки она находитъ, какъ извѣстно, у Гёте[946]. Не станемъ здѣсь излагать Гётевское объясненіе происхожденія цвѣтовъ изъ участія замутненныхъ средъ. Остановимся лишь на Гётевскихъ разъясненіяхъ касательно психологіи цвѣтовъ, т. е. общихъ воздѣйствій на психику, которыя производятся воспріятіями цвѣтовъ. Другими словами, обратимъ вниманіе на психологическія основы символики цвѣтовъ, ибо, конечно, извѣстный цвѣтъ становится для насъ символомъ той или другой идеи за то, что возбуждаетъ въ насъ какъ бы предчувствіе этой идеи, склоняетъ насъ къ этой идеѣ, навѣвая что-то, ей сродное.

Всѣ цвѣта, какъ по своему происхожденію, такъ и по психическому воздѣйствію, дѣлятся, согласно Гёте, на двѣ группы, положительную и отрицательную.

«Цвѣта положительной стороны—Plusseie—: желтый, красно-желтый (оранжевый), желто-красный (сурикъ,

киноварь). Они настраиваютъ бодро, оживленно, стремительно»[947]. «Цвѣта отрицательной стороны—Minusseite—: голубой, красно-голубой и голубо-красный. Они настраиваютъ на чувство тревожное, кроткое и созерцательное»[948].

Цвѣтъ желтый, по Гёте,—это «цвѣтъ ближайшій къ свѣту»[949], такъ сказать первое явленіе свѣта въ веществѣ. Напротивъ, голубой—это какъ бы тончайшая мгла,—какъ бы наиболѣе просіянное вещество[950].

«Какъ желтый всегда приводитъ съ собою свѣтъ, такъ же можно сказать, что голубой всегда приводитъ съ собою нѣчто темное»[951]. Голубой цвѣтъ—что-то непонятное. «Этотъ цвѣтъ производитъ на глазъ особое и почти несказанное дѣйствіе. Какъ цвѣтъ, онъ—энергія; но, только, онъ стоитъ на отрицательной сторонѣ и, въ своей высшей чистотѣ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ возбуждающее Ничто. Это—нѣкое противорѣчіе возбужденія и покоя во взглядѣ»[952]. Онъ углубляетъ дѣйствительность и, создавая воздушную перспективу, какъ бы одухотворяетъ зримое. «Какъ высокое небо и далекія горы видимъ мы голубыми, такъ и голубая поверхность кажется отступающей предъ нами»[953]. Въ голубомъ цвѣтѣ — душевный отдыхъ. «Какъ привлекательный предметъ, проносящійся предъ нами, мы охотно прослѣживаемъ, такъ же мы охотно всматриваемся въ голубое,—не потому, что оно наступаетъ на насъ, но потому, что оно насъ притягиваетъ къ себѣ»[954].— «Голубое даетъ намъ чувство холода и напоминаетъ намъ также о тѣни. Какъ оно происходитъ изъ чернаго, намъ извѣстно»[955]. «Комната, которая оклеена чисто-голубыми обоями, кажется намъ, пожалуй, обширною, но, скорѣе, —пустой и холодной»[956]. «Голубое стекло кажетъ предметы въ печальномъ свѣтѣ»[957]. «Пріятно, если голубое причастно въ извѣстной мѣрѣ плюсу. Зеленый цвѣтъ моря скорѣе ласковый цвѣтъ—liebliche»[958].

Гётевская теорія цвѣтовъ содержала въ себѣ два момента: психологическо-физіологическій и физическо-философскій. Въ дальнѣйшемъ ея развитіи оба эти момента

обособляются, однако едва ли на пользу теоріи. Психологическо-физіологическую сторону ея восприняли физикъ Томасъ Зеебекъ[959], Л. Геннингъ[960] и, отчасти, знаменитый физіологъ Іоганнъ Мюллеръ[961]; но наиболѣе послѣдовательно пытался обосновать физіологически Гётевскую теорію Арт. Шопенгауэръ[962]. Съ физическо-философской стороны эту же теорію принимали и обосновывали Гегель[963] и, отчасти, Шеллингъ[964]. Не станемъ приводить ихъ теорій; замѣтимъ только, что цвѣтъ «синій соотвѣтствуетъ, — по Гегелю—, кротости, выраженію исполненнаго ума и душевной тишины, сантиментальному [—въ хорошемъ, старинномъ, смыслѣ слова—] направленію, такъ какъ онъ имѣетъ началомъ мракъ, не производящій противоположности»[965]. Но, какова бы ни была цѣнность всѣхъ этихъ обоснованій самихъ по себѣ, для нашей задачи, а именно для разъясненія природы голубого цвѣта, какъ символа, они не даютъ ничего существенно-новаго, и мы смѣло можемъ не излагать ихъ.

Обратимся же къ нѣкоторымъ частностямъ этой символики.

Въ связи съ указанными выше символическими свойствами и непосредственными дѣйствіями на человѣка этихъ цвѣтовъ, дѣлается понятною и таинственная сила, приписываемая драгоцѣннымъ камнямъ—голубымъ, синимъ и фіолетовымъ, — т. е. цвѣтовъ близкихъ къ синему. Вѣдь, въ геммахъ, древніе обращали вниманіе по преимуществу на цвѣтъ ихъ, на что указываетъ самое названіе «самоцвѣтные каменья», и въ цвѣтѣ ихъ по преимуществу надо искать ихъ тайную силу[966]. Это видно хотя бы изъ того, что камни тождественные или почти тождественные во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ цвѣта, мистическое и символическое значеніе имѣютъ весьма различное[967]. Изъ синихъ и голубыхъ камней наиболѣе замѣчателенъ сапфиръ. И дѣйствительно, за голубымъ сапфиромъ Средніе Вѣка признавали свойство охлаждать

страсти, и потому его могли носить священники и всѣ лица, посвятившія себя цѣломудрію[968]. Точно также, за фіолетовымъ аметистомъ признавалась въ древности способность противиться нетрезвости, какъ физической, отъ вина, такъ и духовной; отсюда—и самое названіе его, ἀμεθύστος, отъ ἀ и μεθύω, опьяняю[969].

Камень сапфиръ, אֶבֶן־סַפִּיר 'эвен саппр, и изъ подобія которому, въ видѣніи Іезекіиля, былъ престолъ славы Господней (Іез 1[26]), обозначаетъ въ видѣніи, по всей вѣроятности, твердь небесную, небо. Но не должно обманываться названіемъ этого камня: саппир или сапфиръ древнихъ—это вовсе не сапфиръ современной минералогіи или Среднихъ Вѣковъ, а, скорѣе, лазурикъ или лазуревый камень, ляпис-лазурь—lapis lazuli—, или, по мнѣнію нѣкоторыхъ авторовъ,—современная бирюза[970]. Можетъ быть, въ связи съ видѣніемъ Іезекіиля, стали употребляться для церковныхъ престоловъ, съ тѣмъ же значеніемъ, что и сапфиръ видѣнія, плиты лазурика; глубокая синева этого камня подходитъ къ цвѣту южнаго неба, а золотыя блестки, разсѣянныя по всей его массѣ, напоминаютъ о звѣздахъ[971].

Поэтому же, именно изъ этого камня выточенъ шаръ—для мраморной группы Пресвятой Троицы на гробницѣ св. Игнатія въ Римѣ[972]. Голубой шаръ означаетъ вообще небесную сферу, небо[973]. Тутъ опять мы сталкиваемся съ основнымъ значеніемъ голубого и синяго цвѣтовъ,—какъ символовъ неба, а отсюда—и со всѣми производными, о коихъ было упомянуто ранѣе. Но всѣ эти производныя значенія, повидимому различныя у различныхъ авторовъ и въ различныя времена, очень опредѣленно объединяются въ понятіи духовности. Не исключается отсюда и значеніе сапфира, указываемое Іоанномъ Геминіаномъ, а именно, что «contemplatio assimilatur saphyro—созерцаніе уподобляется сапфиру», на что, по Геминіану, имѣется три основанія. Во первыхъ, небесно-синій цвѣтъ сапфира, color caeruleus (—замѣтимъ кстати, что самое слово caeruleus, а первоначально caeluleus, происходитъ отъ caelum—), во вто-

рыхъ, его рѣдкостность и дороговизна, и, въ третьихъ, отсутствіе въ немъ блеска,—propter defectum fulgoris[974]. Созерцаніе небеснаго, согласно указанію того же автора, уподобляется еще камню zimeth, и—тоже по тремъ причинамъ, изъ которыхъ первая, опять таки, — его небесно-синій цвѣтъ[975].

Итакъ, голубое окруженіе Софіи означаетъ воздухъ, небо и горній міръ. Однако, это общее указаніе нуждается въ нѣкоторомъ углубленіи. Вѣдь иконографическіе символы—не только эмблемы, но и нѣкоторыя мистическія реальности; они, вѣдь,—не голые значки иного міра, не алгебраическія формулы міра духовнаго, но также—одѣянія и картины высшей реальности. Напримѣръ, вѣнчикъ на изображеніяхъ святыхъ—не только живописный титулъ «*св.*» или «*преп.*», но и примѣрное изображеніе дѣйствительнаго свойства духоносной личности, ея подлинной осіянности. Точно также, просится на сердце естественный вопросъ, для разсудка, впрочемъ, лишенный неотметаемаго достаточнаго основанія: это, именно, вопросъ: «Какъ понимать занимающее насъ бирюзовое или зеленовато-бирюзовое окруженіе Софіи?».

Да, послѣ всего сказаннаго—безспорно, что это—небо. Но эта лазоревость и эта бирюзовость, присоединены ли онѣ къ Софіи по отвлеченнымъ соображеніямъ и поверхностнымъ ассоціаціямъ разсудка, или же болѣе принудительная сила живого воспріятія сдѣлала голубое естественнымъ символомъ Софіи? Дѣйствовало ли тутъ разсудочное «*потомучто*», или же источникомъ здѣсь было непосредственное «*такъ есть*»? Обычно, вѣдь, представляютъ происхожденіе этого аттрибута Софіи по схемѣ:

> «Небо означаетъ Софію; небо—голубое; слѣдовательно, Софіи можно приписать аттрибутомъ голубое окруженіе».

Но возможно, что дѣло происходило совсѣмъ иначе, и именно по схемѣ:

«Софія есть истинное Небо; въ софійныхъ переживаніяхъ налично воспріятіе голубизны; слѣдовательно, голубое—естественный символъ Софіи, а потому и Небо, — символъ Софіи—, является намъ голубымъ».

Короче говоря, не потому представляется Софія съ голубымъ окруженіемъ, что небо есть голубое, а потому небо является голубымъ, что у Софіи—голубое окруженіе. Какъ солнечный свѣтъ—естественный символъ Тріипостаснаго, такъ же и голубое прозрачное покрывало—естественный символъ Софіи. Иначе и быть не можетъ: міръ духовный реальнѣе міра тлѣннаго; и: не высшее опредѣляется нисшимъ, а нисшее—высшимъ, свойства же дольняго—не болѣе какъ затемненныя грѣхомъ и огрубленныя порчею свойства горняго. Духовное созерцаніе, «обличая вещи невидимыя», не условно облекаетъ ихъ въ ту образную оболочку, но воплощаетъ ихъ въ символическое тѣло, сообразное имъ, хотя и приспособленное къ нашей ,—земной, затемненной—, способности познанія. Софійныя созерцанія, въ ихъ непосредственной, наличной дѣйствительности, характеризуются именно этимъ, воздушно-голубымъ, небеснымъ «тѣломъ».

Такъ, имѣется подлинное донесеніе о. Архимандриту Ювеналію, впослѣдствіи Епископу, одного изъ послушниковъ Курской Коренной Рождества-Богородицкой Пустыни о своемъ видѣніи. Послушникъ этотъ видѣлъ рай и тамъ, между прочимъ, было «великое множество людей---, всѣ были въ великомъ восхищеніи и неизреченной радости. И носился тамъ благоуханный воздухъ, тонкій и пріятный, какъ бы голубого цвѣта. И сказалъ мнѣ ,—сообщаетъ самовидецъ—, одинъ изъ юношей: «Смотри—это покой мірскихъ людей»»[976].

Ж. Г. Буржà[977] разсказываетъ объ одномъ замѣчательномъ случаѣ, когда, въ десятилѣтнемъ возрастѣ, ему при-

шлось пережить умиранїе и у него развилось такое ясновидѣнїе, что, хотя и съ закрытыми глазами, онъ видѣлъ однако все, что дѣлалось въ его комнатѣ и въ другихъ комнатахъ,— видѣлъ сквозь стѣну въ 25 сантиметровъ толщины. Въ невыразимомъ страданїи душа его томилась около умирающаго тѣла. «Какъ вдругъ,—повѣствуетъ разсказчикъ—,какъ вдругъ, какъ бы спустившись съ потолка, съ быстротою молнїи, предо мной предсталъ свѣтоносный образъ. Этотъ образъ остановился у края моей кровати, около колонны, поддерживающей драпировки. Я сталъ различать мало-по-малу голову, черты которой вырисовывались съ поразительной ясностью, остальныя части тѣла были окутаны голубоватымъ туманомъ. Я наблюдалъ явленїе скорѣе изумленный, чѣмъ испуганный; напротивъ того, эта симпатичная и прекрасная личность привлекала меня----Духъ все время стоялъ предо мной. На его лицѣ все яснѣе стало выражаться состраданїе ко мнѣ, я чувствовалъ, что меня влечетъ къ нему, но не могъ отдѣлиться отъ моего тѣла, которое сдерживало меня, парализовало меня, несмотря на все напряженїе моей воли. Прошло нѣсколько минутъ; вдругъ какъ бы фїолетовое облако окружило видѣнїе; затѣмъ облако это разсѣялось, поднявшись кверху.— Все это происходило при полномъ свѣтѣ, но этотъ свѣтъ почти пугалъ меня». Приблизительно черезъ два мѣсяца послѣ сего случая мальчикъ поправился и, у одной своей родственницы, увидѣлъ написаннымъ во весь ростъ портретъ того, кто явился ему во время болѣзни. «На лицѣ его было то же выраженїе кротости и доброты, а самъ онъ былъ одѣтъ въ блестящїй военный мундиръ». Оказалось, что это прадѣдъ мальчика, Жанъ Буржа.

Въ обоихъ приведенныхъ выше случаяхъ видѣнїе голубой духовной атмосферы,— этого мистическаго воздуха загробнаго мїра—, давалось при исключительномъ состоянїи всего организма. Но, при повышенной естественной сензитивности, или въ связи съ особою психометрической трени-

ровкою, «астральный планъ» дѣлается зримымъ постоянно. Не станемъ сейчасъ разсуждать о нежелательности этого преждевременнаго «отверзенія чувствъ»[978]; фактъ тотъ, что оно бывáетъ, и тогда дѣлаются видимы свѣтовыя оболочки или «ауры», окружающія всѣ тѣла. Особенно развитою бываетъ эта оболочка около человѣческаго тѣла, и тутъ цвѣтъ ея опредѣляется духовнымъ состояніемъ носителя данной ауры. По изслѣдованіямъ Лидбитера, въ его книгѣ «Видимый и невидимый человѣкъ», голубой цвѣтъ ауры обнаруживаетъ религіозность, а фіолетовый—духовность[979]. «Голубые тона цвѣтовъ выступаютъ,—говоритъ Р. Штейнеръ[980]—, у благоговѣйныхъ, преданныхъ натуръ. Чѣмъ больше человѣкъ жертвуетъ своимъ «Я» для служенія какому-нибудь дѣлу, тѣмъ значительнѣе становятся голубые оттѣнки. И здѣсь тоже встрѣчаются два совсѣмъ различные рода людей. Есть натуры съ ограниченной силой мышленія, пассивныя души, которыя не имѣютъ за собой ничего, что бы они могли бросить въ потокъ міровыхъ событій, кромѣ своего «добраго нрава». Ихъ аура сіяетъ красивымъ голубымъ цвѣтомъ. Такова же она и у многихъ самоотверженныхъ религіозныхъ натуръ. Сострадательныя души и тѣ, кто охотно проводитъ свою жизнь въ благотворительности, имѣютъ подобную ауру. Если же эти люди сверхъ того еще и интеллигентны, тогда чередуются голубыя и зеленыя излученія, или же голубое принимаетъ тогда зеленую окраску. Отличительное свойство активныхъ душъ, въ противовѣсъ пассивнымъ, состоитъ въ томъ, что ихъ голубизна изнутри просвѣчиваетъ свѣтлыми цвѣтами. Изобрѣтательныя натуры, тѣ, которыя имѣютъ плодотворныя мысли, излучаютъ какъ бы изъ какого-то внутренняго центра свѣтлые цвѣта. Это наблюдается въ высокой степени у тѣхъ личностей, которыя называются «мудрыми», и именно у тѣхъ, которыя исполнены плодотворныхъ идей. - - - Изобрѣтательный человѣкъ, употребляющій всѣ свои мысли на удовлетвореніе своихъ чувственныхъ страстей, являетъ изсиня-темно-

красные оттѣнки; у того же, кто отдаетъ свои плодотворныя мысли безкорыстно существеннымъ интересамъ, преобладаютъ свѣтло-красно-синїе цвѣта. Жизнь въ духѣ, сопутствуемая благородной преданностью и самопожертвованїемъ,—сказывается оттѣнками розово-красными, или свѣтло-фїолетовыми».

Болѣе внимательное изученїе позволяетъ различить, по ученїю теософовъ, въ общей массѣ ауры собственно три ауры. Первая аура отражаетъ влїянїе тѣла на душу; вторая—самостоятельную жизнь души, которая поднялась надъ чувственностью; третья—«ту власть, которую прїобрѣлъ вѣчный духъ надъ преходящимъ человѣкомъ». Въ первой аурѣ «боязливость, страхъ предъ чувственными впечатлѣнїями проявляются коричнево-синими или изсѣро-синеватыми красками». Во второй аурѣ «голубой цвѣтъ—знакъ благочестиваго настроенїя. Чѣмъ больше это послѣднее приближается къ религїозному восторгу, тѣмъ больше голубое переходитъ въ фїолетовый цвѣтъ. Идеализмъ и серьезное отношенїе къ жизни, въ высшемъ значенїи этого слова, видимъ какъ индигосинїй цвѣтъ». Въ третьей аурѣ «голубое есть знакъ самоотверженности и желанїя приноситъ себя въ жертву за всѣхъ. Если эта склонность къ самопожертвованїю крѣпнетъ настолько, что претворяется въ сильный актъ воли, выражающїйся въ дѣятельномъ служенїи мїру, тогда голубое просвѣтляется до свѣтло-фїолетоваго»[981].

Это же воспрїятїе Софїйнаго мїра, сильное, но не отчетливое и не расчлененное для неустроеннаго сознанїя, дается иногда поэтамъ и тѣмъ, чья душа,—безъ само-упорства и гостепрїимно открытая для всего, какъ чистаго, такъ и нечистаго—, способна иногда, какъ случайный даръ, получить, несмотря на свою грѣховность, созерцанїе иного мїра. Такъ, дословное совпаденїе съ приведеннымъ выше описанїемъ рая находимъ въ изображенїи Олимпа,—жилища боговъ:

« --- свѣтлоокая Зевсова дочь полетѣла
вновь на Олимпъ, гдѣ обитель свою, говорятъ, основали

боги, гдѣ вѣтры не дуютъ, гдѣ дождь не шумитъ хладоносны
гдѣ не подъемлетъ мятелей зима, гдѣ безоблачный воздухъ
легкой лазурью разлитъ и сладчайшимъ сїяньемъ проникнутъ—
тамъ для боговъ въ несказанныхъ утѣхахъ всѣ дни пробѣгаютъ»[982].

Но наиболѣе замѣчательно въ данномъ случаѣ то обстоятельство, что эта «легкая лазурь, разлитая въ безоблачномъ воздухѣ» и его «проникающее сладчайшее сїянїе»—творческое добавленїе софїйнаго переводчика-поэта,—очевидно по личному опыту. По крайней мѣрѣ, греческїй подлинникъ говоритъ просто:

« --- ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα»[983].

Таково же удивительное по реалистичности и по проникновенности стихотворенїе, помѣченное 28-мъ їюнемъ и описывающее съ величайшей точностью ,—несомнѣнно!—, живой опытъ Поэта:

«Твоя ль голубая завѣса,
Жена, чье дыханье—Отрада,
вершины зеленаго лѣса,
яблони сада
застлала предъ взоромъ, омытымъ
въ эѳирѣ молитвъ свѣторунномъ,
и полденъ явила повитымъ
ладаномъ лунным!
Ужъ близилось солнце къ притину,
когда отворилися вѣжды,
забывшїя мїръ, на долину
слезъ и надежды.
Еще окрылиться робѣло
души несказанное слово,—
а юнымъ очамъ голубѣла
Радость Покрова.
И долго незримаго храма
дымилось явленное чудо,
и застила синь ѳимїама
блескъ изумруда»[984].

Стихотворенїе, приводимое ниже,—подобно по содержанїю, но «небо на землѣ» является въ воспрїятїи, въ немъ описанномъ, чрезъ фїалковую дымку. Вотъ это стихотворенїе:

Глубокїя утра холоднаго лѣта!
Пол-неба одѣто огнемъ перламутра.

Чуть мглисты и сини бодрящїя дали.
Гдѣ горечь печали? Гдѣ тяжесть полыни?

И къ сердцу безвольно ласкаются руки.
Над-мїрные звуки звенятъ богомольно.

Какъ въ винномъ потирѣ,— во влагѣ огнистой
на днѣ аметисты; въ небесномъ эѳирѣ

разлита отрада фїалковой мутью.
Пойду къ перепутью любезнаго сада.

Заросшїя кашкой пурпурныя пятна!
Тутъ гибель прїятна,— безсмертье не тяжко.

Какъ пахнетъ цвѣтами и мёдомъ душистымъ!
Къ устамъ розво-листымъ, смиренно устами

прильну я; и знаю, Кто въ душу глядится:
взираетъ Царица фїалковой далью.

Это же представленїе о синевѣ блаженной страны Хораи свойственно японцамъ, и они даже изображаютъ Хораи красками на шелковыхъ какёмоно. Въ ниже-слѣдующихъ строкахъ знатока Японїи, англїйскаго писателя Лафкадїо Хёрна, дается описанїе этой синей страны блаженства, а затѣмъ Хёрнъ пытается самую Японїю,— древнюю Японїю—, истолковать какъ Хораи. Сдѣлавшись совершеннымъ японцемъ и по образу жизни, и по образу мыслей и чувствъ, Хёрнъ умѣетъ выражать религїозно-мистическую суть японскихъ переживанїй. И мы видимъ съ глубочайшимъ интересомъ, какъ идея синевы сплетается у него съ ощущенїемъ атмосферы душъ, т. е. чего-то вродѣ «Великаго Существа»,—соотношенїе уже указывавшееся нами ранѣе. Но дадимъ слово Хёрну:

«Синее видѣніе: выси, утопающія въ глубинахъ, море и небо, сливающіяся въ сіяющемъ ароматѣ. Весеннее утро.

Только море и небо—синяя безконечность... Спереди серебристыя искры, пляшущія по ряби морской, и кружащіяся, пѣнистыя волокна.

Дальше движенія нѣтъ, только краски—нѣжная, теплая лазурь, воздушная синева, сливающаяся съ синевой моря. Нѣтъ горизонта, есть только даль, стремящаяся къ другимъ далямъ...

Разверзаются бездонныя глубины, возносятся безпредѣльныя выси, и чѣмъ выше, тѣмъ глубже становятся краски. А въ самой дальней синевѣ паритъ легкое, какъ дымка, видѣніе: дворцы съ высокими, серповидно выгнутыми крышами,—силуэтъ, полный далекой и чуждой намъ красоты озаренной солнцемъ, прекрасный какъ воспоминаніе...»

Эта картина называется «*Шинкиро*», т. е. Миражъ. «Это входъ въ Хораи, мирную обитель, страну божества. - - - Есть въ Хораи много чудесъ, много чаръ, но о самомъ чудесномъ ни одинъ китайскій писатель не говоритъ: это—воздухъ Хораи. Такой воздухъ только въ этой блаженной странѣ. И солнечный свѣтъ тамъ бѣлѣй чѣмъ гдѣ-либо, — опаловый свѣтъ, не ослѣпляющій, удивительно-ясный и нѣжный... Это не воздухъ нашего тлѣннаго міра, — онъ изумительно старъ, такъ старъ, что я содрогаюсь, когда стараюсь представить себѣ, какъ онъ старъ.

Это не смѣсь азота и кислорода,—это даже не воздухъ, а духъ, совокупность душъ триллїоновъ и квинтиллїоновъ поколѣній, мысливших, чувствовавшихъ иначе, отлично отъ насъ. Каждый, хоть разъ вдохнувшій воздухъ Хораи, проникается трепетомъ этихъ душъ, и онѣ превращаютъ чувства его, преобразовываютъ его представленіе о времени и пространствѣ, заставляютъ посмотрѣть такъ, какъ смотрятъ онѣ, чувствовать ихъ чувствами, мыслить ихъ мыслями. Преображеніе это окутываетъ насъ, какъ нѣжная греза - - - »[983].

Такъ воспринимается Софія и софійность при естественной мистикѣ, сознаніемъ, хотя и чуткимъ и гостепріимнымъ, однако не духовнымъ или почти не духовнымъ. Въ переживаніяхъ же очищеннаго и устроеннаго ума эта софійная голубизна, эта аметистовая прозрачность, эта синяя благоуханная радость выступаетъ съ полною опредѣленностью.

Позволю себѣ, въ качествѣ темы для дальнѣйшаго изслѣдованія, сдѣлать одно утвержденіе, одну догадку, еще нуждающуюся въ провѣркѣ, а именно, что сугубая честь Пречистой Дѣвы Маріи,—т. е. когда Она чтится Сама въ Себѣ, какъ Приснодѣва, и когда—въ отношеніи ко Христу, какъ Богородительница—,знаменуется и при явленіяхъ Ея,—разнаго цвѣта покровами и одѣяніями Ея. Когда Она является какъ Приснодѣва, какъ первая Инокиня[986], какъ Покровительница дѣвственности, т. е. какъ Сущая Дѣва, то имѣетъ на себѣ голубой или синій покровъ. Когда же Она является какъ Богородительница, т. е. какъ Сущая Матерь, то покровъ Ея бываетъ пурпуровый,—цвѣтъ царственнаго величія и духовности—, или красный,—цвѣтъ страданія и пламенной любви.

По крайней мѣрѣ, въ житіи одного изъ замѣчательнѣйшихъ представителей этой органической дѣвственности,—того, который жизнеописателемъ нелестно именуется «небеснымъ человѣкомъ» и «земнымъ ангеломъ»[987],—въ житіи преподобнаго и богоноснаго отца нашего Аѳанасія Аѳонскаго, подвизавшагося въ X-мъ вѣкѣ, читаемъ, какъ отъ голода разбѣжалась братія игумена Аѳанасія и какъ, оставшись одинъ, онъ, превозмогаемый голодомъ и безъ куска хлѣба, рѣшилъ оставить обезлюдѣвшую Лавру и итти куда-нибудь въ другое мѣсто. «На утро же св. Аѳанасій,—говоритъ Житіе—, со своимъ желѣзнымъ жезломъ, въ смутномъ расположеніи духа, уныло шелъ по пути въ Кареи. Два часа онъ прошелъ этимъ путемъ, наконецъ утомился, и только было хотѣлъ присѣсть отдохнуть, какъ нѣкая жена подъ голубымъ воздушнымъ покрываломъ показалась идущею къ нему навстрѣчу. Св. Аѳанасій смутился, и, не вѣря собственнымъ глазамъ, перекрестился. «Откуда взяться здѣсь женщинѣ?—сказалъ онъ самъ себѣ—. Входъ женщинѣ сюда невозможенъ». Удивляясь видѣнію, св. Аѳанасій пошелъ навстрѣчу незнакомкѣ.

— Куда ты, Старецъ?—скромно спросила незнакомка

св. Аѳанасія, повстрѣчавшись съ нимъ. Св. Аѳанасій осмотрѣлъ съ ногъ до головы незнакомку, заглянулъ ей въ глаза, и, въ невольномъ чувствѣ почтительности, потупился. Скромность одежды, тихій дѣвственный взоръ незнакомки, ея трогательный голосъ—все это показывало въ ней не случайную женщину». Какъ затѣмъ выяснилось, это была Сама Приснодѣва Марія, которая обѣщала отнынѣ навсегда остаться домостроительницей,—экономиссою—, Лавры[988].

Трудно себѣ представить, чтобы видѣнное преп. Аѳанасіемъ «прозрачное голубое покрывало» Пречистой Дѣвы,—или, скорѣе, голубое окруженіе, голубой нимбъ, голубое прозрачное облачко—, чтобы оно было случайностью; въ видѣніяхъ горняго міра нѣтъ случайностей, нѣтъ ни лишняго, ни недостающаго, но—все знаменательно. Да, кромѣ того, эта подробность и не попала бы въ Житіе, если бы самъ Аѳанасій на ней не остановился бы вниманіемъ. Можно, въ подтвержденіе этой присущности Богородицѣ голубого цвѣта, указать еще и на то, что обычаемъ принято, а для непосредственнаго вкуса кажется естественнымъ и неотмѣннымъ, церковныя службы въ дни, посвященные памяти Пречистой, совершать именно въ голубыхъ облаченіяхъ. На основаніи весьма древняго преданія, Сама Пречистая Дѣва тоже изображается въ голубой одеждѣ. Такъ, стѣнопись «поклоненія волхвовъ» въ катакомбѣ свв. Петра и Марцеллины на Via Libicana, въ Римѣ, относящаяся къ III-му вѣку, представляетъ Богоматерь въ бѣлой туникѣ съ голубыми клавами[989]. Въ усыпальницѣ св. Агніи, относящейся къ IV-му вѣку, она представлена въ видѣ Невѣсты Неневѣстной. Лицо Ея—невыразимаго благородства и чистоты, глаза—каріе, какъ свидѣтельствуетъ и преданіе. Нижняя одежда ея—коричневатая (вѣроятно, пурпурная краска выцвѣла отъ времени), а верхняя—свѣтло-голубая[990] Подобно сему, на стѣнописи усыпальницы св. Сикста, Божія Матерь представлена въ нижней одеждѣ краснаго цвѣта, а верхней—темно-голубого[991]. Оста-

токъ мозаики, изображавшей «поклоненіе волхвовъ» изъ сакристіи церкви S-ta Maria in Cosmodemin въ Римѣ, перенесенный изъ древней базилики св. Петра и относящійся къ самому началу VIII-го столѣтія, представляетъ Богоматерь въ темно-лиловомъ одѣяніи, прикрытомъ сверху темно-синимъ плащемъ, окутывающимъ голову, плечи и руки[992]. На крестѣ финифтяной работы IX-го вѣка Богоматерь изображена въ синей туникѣ и короткомъ красномъ плащѣ[993]. Въ одной изъ фресокъ въ катакомбѣ св. Сиріаки Богоматерь написана въ видѣ оранты. Нижнее платье ея—лиловаго цвѣта, верхнее—красное; голова окутана бѣлымъ платомъ, поверхъ котораго имѣется второй, синій. Это изображеніе, по д'Аженкуру, относится къ IX-XI-му столѣтію[994]. Мозаичное изображеніе Богоматери-Оранты въ капеллѣ S. Pietro Crisologo въ Равеннѣ, перенесенное туда послѣ реставраціи базилики Урса и относимое къ X-му столѣтію, представляетъ Богоматерь одѣтою въ голубой хитонъ и мафорій[995]. На миніатюрѣ «поклоненіе волхвовъ» изъ менологія Императора Василія II, относящагося къ XI-му вѣку, Богоматерь укутана въ темно-синюю тунику, охватывающую Ее съ головы до ногъ[996]. Молящаяся Богоматерь, изображенная мозаикою надъ правой аркой главнаго фасада базилики св. Марка въ Венеціи, одѣта въ синюю тунику и въ зеленый плащъ; это изображеніе относится къ XI-му вѣку[997]. Подобную же тунику на Божіей Матери, но съ фіолетовымъ плащемъ изображаетъ и мозаическая Нерушимая Стѣна Кіево-Софійскаго Собора, относящаяся тоже къ XI-му вѣку[998]. Темно-синіе же туника и мафорій на Богоматери—въ изображеніи Благовѣщенія въ томъ же Соборѣ[999]. Эта символика сохранилась и въ позднѣйшей италіанской иконописи. Такъ, въ иконахъ-картинахъ Чимабуэ (XIV-ый в.) и въ мозаикѣ Тафи Мадонну писали въ голубомъ платьѣ[1000]. Въ современной иконографіи, какъ извѣстно, это преданіе тоже соблюдается.

Неудивительно, что и въ другихъ аспектахъ Богоматери можетъ отчасти сохраняться та же символика; не входя въ подробности, укажу хотя бы на темно-синія одежды Скорбящей Матери—Mater dolorosa—[1001] и т. д.

Во многихъ древнихъ миніатюрахъ Богоматерь опять таки изображена въ голубомъ одѣяніи[1002], или въ голубой тогѣ сверхъ пурпурной туники и тогда, кажется преднамѣренно, сближается съ Іисусомъ Христомъ, или, наоборотъ,—въ голубой туникѣ подъ пурпурной тогой и въ этомъ отношеніи, опять таки едва ли безъ намѣренія, походитъ на Бога Отца[1003]. —Въ западной иконографіи, въ тѣхъ случаяхъ, когда желаютъ ознаменовать въ Дѣвѣ Маріи Царицу духовнаго Неба, этотъ тонкій намекъ,—воздушно-голубое одѣяніе—, усиливаютъ иногда до явнаго изображенія неба видимаго. Ее представляютъ тогда, какъ Жену облеченную въ солнце, съ мѣсяцемъ подъ ногами и съ вѣнцомъ изъ двѣнадцати звѣздъ на головѣ. Въ XVI-мъ и XVII-мъ столѣтіяхъ Ея облеченность въ солнце изображалась оваломъ изъ пламени, пламенной gloria, окружающей Дѣву. Позднѣйшіе живописцы очень часто присоединяютъ къ двѣнадцати звѣздамъ на головѣ еще темно-синюю мантію, усѣянную звѣздами. Иногда это одѣяніе пишется зеленымъ, но опять таки съ желтыми звѣздами[1004]. Наконецъ, встрѣчаются изображенія Богоматери и въ розовой мантіи, напоминающей своимъ цвѣтомъ о зарѣ. Понятно, что и этотъ символъ знаменуетъ Царицу Небесную[1005].

Но и православной иконографіи раскрытіе занимающаго насъ символа, — голубизны Богородичнаго одѣянія—, не чуждо. Иногда и на православныхъ иконахъ Божія Матерь пишется въ испещренномъ звѣздами одѣяніи. Такъ, на иконѣ явленія Божіей Матери преп. Сергію Радонежскому Царица Небесная представлена въ пурпурной мантіи и въ алыхъ сапожкахъ, туника же у Нея темно-синяя, въ золотыхъ звѣздахъ. Достойно вниманія и то, что Божія Матерь окружена яйцевидною золотою «славою»[1006].

XXV.—«АМУЛЕТЪ» ПАСКАЛЯ.

По смерти одного изъ наиболѣе искреннихъ людей, жившихъ на землѣ (легко догадаться, что я говорю о Блэзѣ Паскалѣ), въ подкладкѣ его куртки,—pourpoint—, была найдена небольшая, тщательно сохранявшаяся имъ записка, впервые опубликованная Кондорсэ подъ весьма неподходящимъ названіемъ «мистическаго амулета—amulette mystqiue». Записка эта относится ко времени или даже моменту «обращенія» Паскаля и представляетъ собою исповѣданіе вѣры его,—точнѣе сказать, молитвенное созерцаніе отдѣльныхъ моментовъ духовнаго восхожденія. Объ этомъ «амулетѣ» было споровъ не мало, но споровъ довольно безрезультатныхъ[1007]. Безрезультатность эта была обусловлена слишкомъ большимъ упрощеніемъ и опрощеніемъ этого документа, содержащаго въ себѣ уплотненный сгустокъ жизни и міро-пониманія,—столь сжатый, что отдѣльныя положенія кажутся даже безсвязнымъ наборомъ. Но, мнѣ кажется, что мысли, развиваемыя мною въ этой книгѣ, и теорія возрастанія типовъ даютъ ключъ къ пониманію этой много-содержательной и много-значительной бумажки. Ограничусь пока почти только этимъ намекомъ, съ тѣмъ чтобы впослѣдствіи вернуться къ «Амулету» Паскаля. Но приведу, все же, подлинный текстъ[1008], потомучто многое понятно будетъ и безъ нарочитыхъ разъясненій.

«L'an de grâce 1654.

†

Lundi 23 novembre, jour de St. Clément, pape et martye, et autres au martyrologe.

Veille de St. Chrysogone, martyr et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi,

Feu.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,

Non des Philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ

Deum meum et Deum vestrum.

Ton Dieu sera mon Dieu—

Oubli du monde et de tout hormis Dieu.

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Grandeur de l'âme humaine.

Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.

Joie, Joie, Joie, pleurs de joie.

Je m'en suis séparé ——————————————

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Mon Dieu me quitterez-vous? ——————————————

——————————————

Que je n'en sois pas séparé éternellement.

Cette est la vie éternelle qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé J.-C. ——————————————

Jésus-Christ. ——————————————

Jésus-Christ.. ——————————————

Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.

Que je n'en sois jamais séparé.

Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Renonciation totale et douce.

Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.

Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.

Non obliviscar sermones tuos. Amen».

Вотъ переводъ этого документа, съ нѣкоторыми пояснительными примѣчаніями (они набраны мелкимъ шрифтомъ и заключены въ скобки):

†

«Годъ благодати 1654.

[Паскаль подчеркиваетъ, что живетъ подъ благодатью. т. е. когда возможно разрѣшеніе ἐποχή. Кстати сказать, замѣчательно мистико-ариѳметическое значеніе года обращенія,— $2^{2^2}=7$].

Понедѣльникъ 23 ноября, день св. Климента, папы и мученика, и другихъ въ мѣсяцесловѣ.

Канунъ св. Хризогона мученика и другихъ.

Отъ приблизительно десяти съ половиною часовъ вечера до приблизительно полуночи съ половиною,

[Этою точностью даты указывается, что полнота вѣдѣнія, открывшаяся Паскалю, не была мечтаніями или смутными предчувствіями, почти недатируемыми вслѣдствіе своей расплывчатости и качественной неотличности отъ обычнаго содержанія сознанія, а была явленіемъ точно-очерченнымъ и, стало быть, качественно новымъ, стоящимъ внѣ обычныхъ процессовъ сознанія].

Огонь.

[Разумѣется огонь сомнѣнія, огонь ἐποχή: впродолженіе двухъ часовъ Паскаль томился огнемъ геенскимъ и тогда-то, послѣ сего испытанія небытіемъ, ему открылся Сущій].

Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Іакова,

Не философовъ и ученыхъ.

[Истина—Личность, исторически являющая Себя, а не отвлеченный принципъ; другими словами, Истина—не вещна, а лична].

Достовѣрность. Достовѣрность. Чувство. Радость. Миръ.

[Во встрѣчѣ съ Богомъ-Истиною—достовѣрность, и потому—разрѣшеніе ἐποχή; эта-то достовѣрность и даетъ удовлетвореніе чувству,—радость и миръ, т. е. Богъ удовлетворяетъ критерію истины].

Богъ Іисуса Христа.

[Богъ Іисуса Христа и есть Истина,——Тріединица, ибо только Христосъ возвѣстилъ Тріединство].

«Бога Моего и Бога Вашего».

[Но нашъ Богъ—не Богъ Іисуса Христа, ибо я не едино-сущенъ Истинѣ, а Христосъ—едино-сущенъ].

Твой Богъ будетъ моимъ Богомъ—

[Чрезъ Христа я буду пріобщенъ жизни Тріединаго, и Истина дѣлается моимъ Богомъ].

Забвеніе міра и всего, кромѣ Бога:

[И тогда я буду «не отъ міра», забуду тлѣнное, метафизически избавлюсь отъ него, буду вѣченъ].

Онъ обрѣтается только на путяхъ, указанныхъ въ Евангеліи.

[Путь къ свѣту Истины—подвижничество, устроеніе сердца].

Величіе души человѣческой.

[На пути подвижничества усматривается вѣчная сторона тварной личности,—Софія].

Отецъ праведный, міръ не позналъ Тебя, но я Тебя позналъ.

[Своею мудростью, которою міръ не позналъ Отца, я позналъ Его,—чрезъ созерцаніе своего очищеннаго естества, въ Господѣ Іисусѣ Христѣ].

Радость, радость, радость, слезы радости.

[Въ познаніи Бога чрезъ очищенное сердце—преизбыточествующая, переливающаяся чрезъ край радость и блаженство].

Разлучился я съ Нимъ ————————————————

[Но откровеніе кончается; эта радость——лишь залогъ будущей,—не постоянное чувство. Радость уходитъ и является недоумѣніе и тоска].

«Оставили Меня, источникъ воды живой».

[Какъ бы отвѣтъ Бога на недоумѣніе: «Этимъ объясняется чувство тоски»].

Богъ Мой, неужели Ты покинешь меня? ————————

[Т. е.: «Ты не покинешь, лишь бы я не покидалъ». Отсюда рѣшеніе:]

Да не разлучусь я съ Нимъ во вѣки.

[Внутреннимъ актомъ рѣшаюсь: прилѣпиться къ Богу].

Это есть жизнь вѣчная, да познаютъ они Тебя, единаго истиннаго Бога, и что Ты послалъ І. Х.

[Съ этого момента начинается уже жизнь обычнаго сознанія. Говорится о томъ, что нужно и, далѣе, о несоотвѣтствіи между должнымъ и наличнымъ].

Іисусъ Христосъ ————————————————

Іисусъ Христосъ ————————————————

Я разлучился съ Нимъ; отъ Него я бѣжалъ, отрекся, отъ распятаго.

Да не разлучусь я съ нимъ никогда.

Онъ сохраняется только на путяхъ, указанныхъ въ Евангеліи.

[Опредѣляется, какъ же не разлучаться съ І. Х., а далѣе указываются средства къ устроенію себя].

Всецѣлостное и сладкое отреченіе.

[Отказъ отъ самости, подвигъ].

Всецѣлостное подчиненіе Іисусу Христу и моему руководителю.

[Старческое послушаніе].

На вѣки въ радости за день подвига на землѣ

[Мысль о будущихъ благахъ:]

«Да не забуду словъ Твоихъ». Аминь».

Такимъ образомъ, «амулетъ» Паскаля—какъ бы программа религіозно-философской системы,—цѣлый кругъ мыслей, съ необычайной быстротой пронесшихся предъ сознаніемъ Паскаля, въ озареніи, длившемся около двухъ часовъ. Можетъ быть, его «Мысли о религіи»—наброски, предназначенные для осуществленія именно этого плана. Какъ извѣстно, отдѣльныя замѣтки, входящія въ составъ «Мыслей о религіи», найдены были по смерти Паскаля въ полномъ безпорядкѣ, и обычный порядокъ ихъ расположенія принадлежитъ вовсе не автору, а первымъ издателямъ. Есть попытка расположить тѣ же мысли въ другомъ порядкѣ, болѣе соотвѣтствующемъ замыслу Паскаля[1009]. Но умѣстно и своевременно попытаться расположить тѣ же мысли согласно «амулету», и я рѣшаюсь высказать свое предчувствіе, что здѣсь изслѣдователя ожидаютъ клады богатые и легко-добываемые.—Напомню кстати, что есть какое-то сродство у Паскаля съ православіемъ[1010] и что недаромъ же А. С. Хомяковъ «часто называлъ Паскаля своимъ учителемъ». Это налагаетъ на насъ обязанность особенно внимательно отнестись къ проникновенному французскому мыслителю.

XXVI.—КЪ исторіи термина «антиномія» (къ стр. 153).

Какъ значеніе извѣстнаго слова, его «семéма», такъ и слово для выраженія извѣстнаго понятія,—т. е. «морфема» и «фонема» понятія, его терминъ—,непрестанно мѣняются. Недостаточно поэтому прослѣдить ни исторію одного только термина, ни исторію одного только понятія: необходимо и то, и другое. Къ сожалѣнію, ни понятіе антиномiи, столь занимающее насъ въ настоящей работѣ, ни терминъ «*антиномія*», столь часто употребляемый нами, не могутъ похвалиться знаніемъ своихъ родословныхъ. И та и другая требуютъ спеціальныхъ разысканій, и мы можемъ, сейчасъ, лишь намѣтить нѣсколько точекъ пути развитія послѣдняго изъ нихъ.

Прежде всего, скажемъ о самомъ словѣ «*антиномія*». По единогласному опредѣленію новыхъ греческихъ лексикографовъ слово «ἀντινομία» означаетъ противорѣчіе закона другому, закону же, или—самому себѣ; ἀντινομία есть внутренняя самопротиворѣчивость закона, но простое нарушеніе закона—παρανομία—или отсутствіе закона—ἀνομία—еще нисколько не будетъ антиномiей. Такъ, по Софоклу[1011], это есть «conflict of laws»; Скарлатъ[1012] говоритъ, что ἀντινομία есть «ἐναντίοτης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτόν». Анѳимъ Газисъ[1013] опредѣляетъ слово «ἀντινομία» какъ «ἐναντίωσις τοῦ νόμου, ὅταν δηλαδὴ καθ' ἑαυτὸν ἀντιφάσκῃ, διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ εἰς τὸν ἐναγόμενον». Въ ново-греческомъ языкѣ смыслъ слова «ἀντινομία» нѣсколько расплывается, такчто оно означаетъ уже «Ge-

setzwidrigkeit», «Widerspruch», т. е. беззаконіе, а ἀντινομικός— «gesetzwidrig, einander widersprechend», т. е. беззаконный, взаимно противорѣчащій[1014].

Едва ли не съ полной увѣренностью можно утверждать, что это слово, съ самаго же начала, было юридическимъ терминомъ; во всякомъ случаѣ, весьма рано оно было захвачено правовѣдами. М. Фабій Квинтиліанъ, въ концѣ I-го вѣка по Р. Х., пользуется имъ, какъ всѣмъ извѣстнымъ: «Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter omnes artium scriptores constitit in antinomia duos esse scripti et voluntatis status»[1015].—

Далѣе, блаженный Августинъ[1016], тоже юристъ по образованію, въ одномъ изъ сочиненій конца IV-го вѣка опредѣляетъ терминъ «antinomia» чрезъ «contentio legum contrariarum».—Въ Кодексѣ Юстиніана[1017], вышедшемъ въ 534-мъ году и содержащемъ узаконенія отъ Адріана до 534-го года, равно какъ и у писателей, вродѣ Гермогена (173 г. по Р. Х.), Іерокла (431 г. по Р. Х.), Плутарха (120 г. по Р. Х.) и Юлія Виктора (IV-й в. по Р. Х.?)[1018] содержится все то же пользованіе терминомъ «антиномія» въ смыслѣ само-противорѣчія закона себѣ самому. Понятно, что и производныя вродѣ «ἀντινομικῶς» и «ἀντινομικός» имѣютъ значеніе все то же[1019].

Но, обще-употребительный въ правѣ, терминъ «антиномія» очень долго не употреблялся въ философіи. Ни у Платона, ни у Аристотеля онъ не встрѣчается вовсе[1020].

Терминомъ «antinomia» пользуется авторъ «Философскаго словаря» Р. Гокленъ (1547-1628 г.) «pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum»[1021].

Схоластическая философія едва ли знала его, по крайней мѣрѣ въ словаряхъ ея терминовъ слова «антиномія» не находится[1022].

Въ обширномъ философскомъ словарѣ Шовена (1640—1725 г.)[1023], вышедшемъ двумя изданіями, въ концѣ XVII-го (1692) и въ началѣ XVIII-го вѣка (1713 г.), тоже нѣтъ слова «антиномія».

Едва ли не впервые вводитъ его въ естественную теологію Ш. Бонне (1720-1793 гг.)[1024], причемъ тутъ «антиномія» означаетъ противорѣчіе между двумя одинаково правильными законами[1025].

Собственно въ философію, этотъ терминъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, занесенъ Кантомъ и тутъ впервые является въ «Критикѣ Чистаго Разума»[1026]. 1781-ый годъ,—такъ датируется первое изданіе этой книги—, есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, годъ рожденія нашего термина.

Какъ извѣстно, Кантъ преподавалъ всѣ науки, кромѣ права. Но складъ его мышленія и всей натуры былъ насквозь правовой и даже законническій. Въ частности, «Критика чистаго разума», по замыслу своему, есть перенесеніе въ философію идеи тяжбы и даже частностей ея веденія. Нетрудно догадаться, что къ Канту и терминъ «антиномія» попалъ непосредственно изъ римскаго права, такчто это соображеніе еще разъ обезпечиваетъ за Кантомъ право первенства на интересующій насъ терминъ.

Съ Канта положеніе «*антиноміи*», какъ термина, сразу же настолько упрочилось, и пользованіе имъ настолько распространилось, что обсуждать дальнѣйшую исторію термина было бы слишкомъ копотливо[1027].

XXVII.—ЭСТЕТИЗМЪ И РЕЛИГІЯ (къ стр. 7, 99 и др.).

Въ текстѣ книги столь многократно повторялась мысль о верховенствѣ красоты и о своеобразномъ художествѣ, составляющемъ суть православія, что, быть можетъ, не лишнимъ будетъ разграниченіе этого религіознаго эстетизма отъ религіознаго же эстетизма, развиваемаго и съ жаромъ защищаемаго † К. Н. Леонтьевымъ[1028] Смѣю утверждать, что эти два эстетизма, въ существѣ своемъ, не имѣютъ ничего общаго, несмотря на внѣшнее ихъ сходство. Въ самомъ дѣлѣ, воззрѣнія по этому вопросу К. Н. Леонтьева вкратцѣ могутъ быть представлены его же собственной схемой, а именно[1029]:

Мистика (особенно положительная религія).	Критерій только для единовѣрцевъ; ибо нельзя христіанина судить и цѣнить по-мусульмански и наоборотъ.
Этика и политика.	Только для человѣка.
Біологія (физіологія человѣка, животныхъ и растеній, медицина и т. д.)	Для всего органическаго міра.
Физика (то есть, химія, механика и т. д.) и эстетика.	Для всего.

„Такимъ образомъ, для К. Н. Леонтьева «эстетичность» есть самый общій признакъ; но, для автора этой книги, онъ — самый глубокій. Тамъ красота — лишь оболочка, наиболѣе внѣшній изъ различныхъ «продоль-

нЫхЪ» слоевЪ бытія; а тутЪ — она не одинЪ изЪ многихЪ продольнЫхЪ слоевЪ, а сила, пронизЫвающая всѢ слои поперекЪ. ТамЪ красота далѢе всего отЪ религіи, а тутЪ она болѢе всего вЫражается вЪ религіи. ТамЪ жизнепониманіе аѳеистическое или почти аѳеистическое; тутЪ же—БогЪ и естЪ ВЫсшая Красота, чрезЪ причастіе кЪ Которой все дѢлается прекраснЫмЪ.

У ЛеонтЪева БогЪ естЪ геометрическій центрЪ системЫ, почти абстракція, но—нисколЪко не Живое Единящее Начало; тутЪ же ОнЪ—Ens realissimum. Поэтому, вЪ безблагодатномЪ жизнепониманіи ЛеонтЪева личностЪ механически складЫвается изЪ разнаго рода слоевЪ бытія, а, согласно жизнепониманію автора этой книги, личностЪ, при помощи благодати Божіей, жизненно и органически усваиваетЪ себѢ всѢ слои бытія. Все прекрасно вЪ личности, когда она обращена кЪ Богу, и все безобразно, когда она отвращена отЪ Бога. И, тогда какЪ у ЛеонтЪева красота почти отождествляется сЪ геенной, сЪ небытіемЪ, со смертЪю, вЪ этой книгѢ красота естЪ Красота и понимается какЪ ЖизнЪ, какЪ Творчество, какЪ РеалЪностЪ. Если условно согласитЪся на терминологію ЛеонтЪева, то вотЪ вЪ какихЪ схемахЪ долженЪ бытЪ изображенЪ безблагодатнЫй и без-божнЫй эстетизмЪ ЛеонтЪева (—проф. В. ЗавитневичЪ отождествляетЪ его даже сЪ матеріализмомЪ[1080]) и духовнЫй и ѳеоцентрическій эстетизмЪ настоящей книги.

Схема эстетизма
К. Н. Леонтьева.

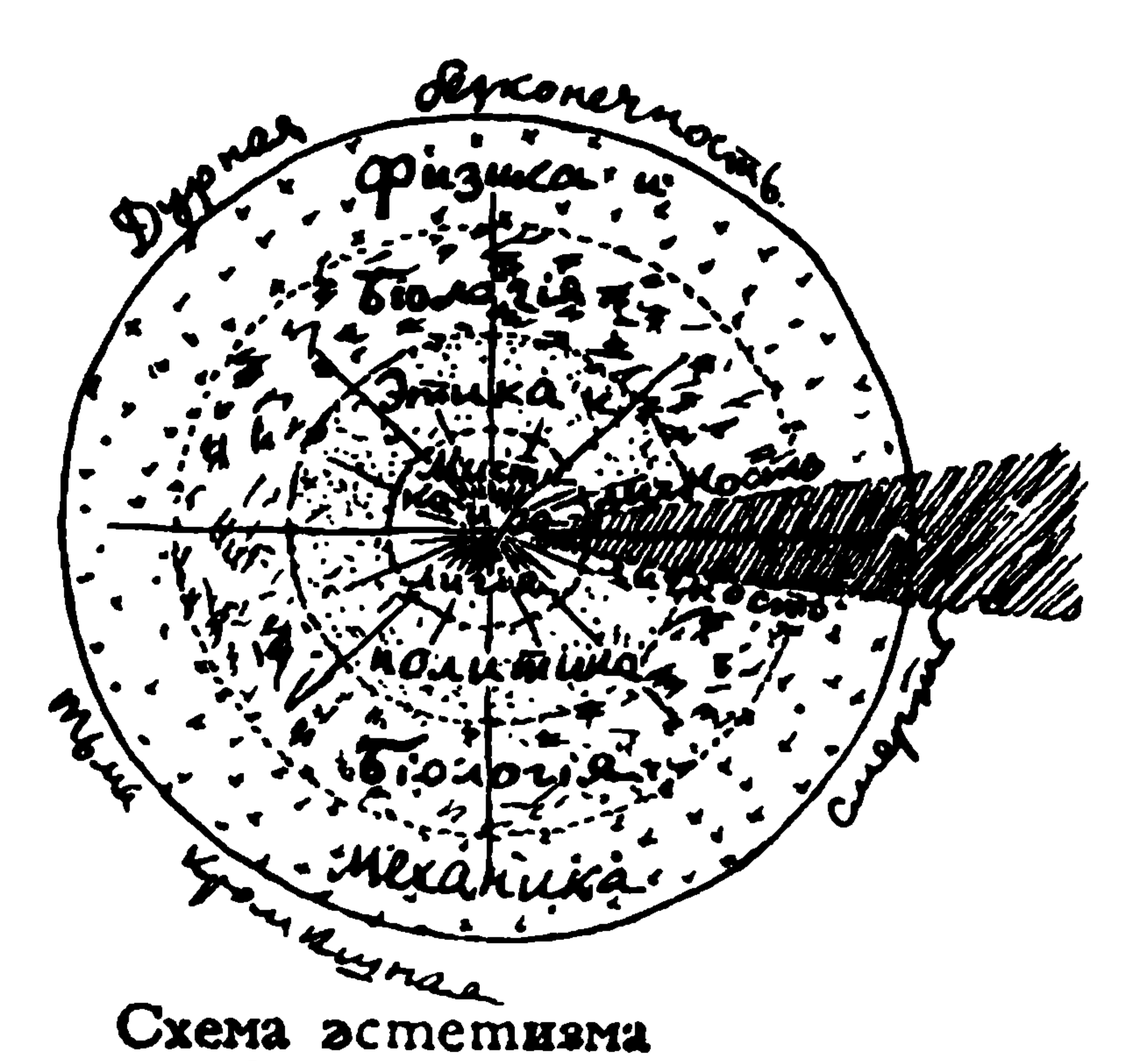


Схема эстетизма
свящ. П. Флоренскаго.

XXVIII.—ГОМОТИПІЯ ВЪ УСТРОЙСТВѢ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ТѢЛА (къ стр. 266).

Сдѣланное въ текстѣ замѣчаніе о гомотипіи въ устройствѣ человѣческаго тѣла мы разъяснимъ здѣсь при помощи нижеслѣдующихъ семи таблицъ, изъ коихъ пять первыхъ составлены по д-ру Адріану Пеладану[1031], а двѣ послѣднія—по Бёртъ Дж. Уайльдеру[1032]; кромѣ того можно было бы дать цѣлый рядъ весьма подробно расчлененныхъ таблицъ по д-ру Фольцу[1033], но недостатокъ мѣста заставляетъ ограничиться однимъ только упоминаніемъ его имени. Поучительны также сужденія по интересующему насъ вопросу, высказанныя Океномъ, Спиксомъ и др.[1034]

Добавлю кстати, что, по убѣжденію А. Пеладана, древніе египтяне знали уже этотъ основной законъ полярной двойственности человѣческаго тѣла: богиня Нейѳъ изображалась у нихъ именно въ такой позѣ, которая наглядно демонстрируетъ гомотипическое соотвѣтствіе органовъ того и другого полюса[1035].

Таблица 1-я:

ГОМОТИПІЯ ОРГАНОВЪ.

Гомотипическія пары органовъ.	НИЖНІЙ ПОЛЮСЪ.	ВЕРХНІЙ ПОЛЮСЪ.
1	Желчный пузырь [? Héon].	Тонкая кишка.
2	Печень.	Селезенка и поджелудочная железа.
3	Слѣпая кишка.	Желудокъ.
4	Толстая кишка.	Пищеводъ.
5	Почки.	Легкія.
6	Надпочечныя сумки.	Грудная железа.
7	Мочеточники.	Бронхи.
8	Мочевой пузырь и мочевой каналъ.	Дыхательное горло.
9	Матка и предстательная железа.	Гортань.
10	Железистая часть маточной шейки и простаты.	Миндалевидныя железы.
11	Железы mucipares половыхъ органовъ.	Слюнныя железы.
12	Яичники или testes.	Щитовидное тѣло.
13	Лобокъ (pili).	Подбородокъ (борода).
14	Моче-половое отверстіе.	Ротъ.
15	Clitoris или glans.	Языкъ.
16	Задне - проходная промежность.	Верхняя губа.
17	Задній проходъ.	Носовое отверстіе.

Таблица 2-я:

ГОМОТИПИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СКЕЛЕТА.

Гомологическія пары позвонковъ.	нижніи полюсъ.	верхніи полюсъ.
1	5-ый хвостцовый позвонокъ.	1-ая черепная костъ (носовая).
2	4-ый — —	2-ая — — (лобная).
3	3-ій — —	3-ья — — (теменная).
4	2-ой — —	4-ая — — (затылочная).
5	1-ый — —	1-й шейный позвонокъ, атлантъ, носильщикъ.
6	5-ая крестцовая костъ.	2-ой — —, осъ, зубчатый.
7	4-ая — —	3-й — —
8	3-ья — —	4-ый — —
9	2-ая — —	5-ый — —
10	1-ая — —	6-ой — —
11	5-ый поясничный позвонокъ.	7-ой — —
12	4-ый — —	1-ый грудной —
13	3-ій — —	2-ой — —
14	2-ой — —	3-ій — —
15	1-ый — —	4-ый — —
16	12-ый грудной —	5-ый — —
17	11-ый — —	6-ой — —
18	10-ый — —	7-ой — —
19	9-ый — —	8-ой — —

Таблица 3-я:

полярная двойственность мускульной системы.

Пары гомологическихъ мышцъ.	нижній полюсъ.	верхній полюсъ.
	Верхній слой:	
1	Большая спинная мышца.	Трапецевидная мышца.
2	Малая зубчатая нижняя мышца.	Малая зубчатая верхняя мышца.
	Глубокій слой:	
3	Крестцово-поясничн. мышца.	Шейная нисходящая мышца.
4	Длинная спинная —	Шейная поперечная —
5	Поперечная остистая —	Полу-остистая шейная —
	Передняя сторона:	
6	Большая косая мышца.	Большая зубчатая мышца.
7	Малая косая —	Наружныя межреберныя мышцы.
8	Поперечная —	Внутреннія межреберныя мышцы.
9	Большая прямая мышца.	Аномальная грудная мышца.

Таблица 4-я:
ПОЛЯРНАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ СОСУДИСТЫХЪ СИСТЕМЪ.

Гомотипическія пары сосудистыхъ системъ.	НИЖНІЙ ПОЛЮСЪ.	ВЕРХНІЙ ПОЛЮСЪ.
1	Сосудистая система сверхдіафрагматическая.	Сосудистая система поддіафрагматическая.
2	Стволъ плечево-головной артеріи.	Первоначальная подвздошная артерія.
3	Первоначальный стволъ сонной артеріи.	Внутренняя подвздошная артерія.
4	Стволъ подключичной артеріи.	Наружная подвздошная артерія.

Таблица 5-я:
ПОЛЯРНАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ НЕРВНЫХЪ СИСТЕМЪ.

Гомотипическія пары нервныхъ системъ.	НИЖНІЙ ПОЛЮСЪ.	ВЕРХНІЙ ПОЛЮСЪ.
	Крестцовое сплетеніе:	*Плечевое сплетеніе:*
1	9-ая спинная пара.	8-ая спинная пара.
2	10-ая — —	7-ая — —
3	11-ая — —	6-ая — —
4	12-ая — —	5-ая — —
5	1-ая поясничная пара.	4-ая спинная —
6	2-ая — —	3-ья — —
7	3-ья — —	2-ая — —
8	4-ая — —	1-ая — —
9	5-ая — —	8-ая шейная —
10	1-я крестцовая —	7-ая — —
11	2-ая — —	6-ая — —
12	3-ья — —	5-ая — —
13	4-ая — —	4 послѣднія крестцовыя пары соотвѣтствуютъ 5-ти первымъ шейнымъ и 12-ти черепнымъ
14	5-ая — —	
15	6-ая — —	

Таблица 6-я:

полярность въ патологіи, или симметрія въ болѣзняхъ.

Пары соотвѣтствующихъ другъ другу болѣзней	нижній полюсъ.	верхній полюсъ.
1	Кровотеченіе изъ кишокъ.	Кровотеченіе ртомъ.
2	Воспаленіе кишокъ.	Воспаленіе пищевода.
3	Воспалительное органическое суженіе кишокъ и прямой.	Воспалительное органическое суженіе пищевода.
4	Ракъ кишокъ.	Ракъ пищевода.
и т. д.	и т. д.	и т. д.

Таблица 7-я:

полярность въ терапевтикѣ.

Пары органовъ терапевтически соотвѣтственныхъ:	Всякій медикаментъ дѣйствуетъ аналогично на гомологическіе органы:	
1	Полюса копчиковаго.	Полюса черепного.
2	Стороны лѣвой.	Стороны правой.
3	Поверхности спинной.	Поверхности лицевой.

XXIX.—ЗАМѢТКИ О ТРОИЧНОСТИ (къ стр. 50, 223).

Вопросъ о троичности нѣсколько разъ былъ затрагиваемъ въ текстѣ, но—вскользь, ибо основательное обсужденіе его потребовало бы особаго трактата. Отлагая таковое до времени болѣе благопріятнаго, мы намѣтимъ нѣсколько мысленныхъ ходовъ, имѣющихъ разрыхлить для пониманія идею троичности.

1.

Было говорено ранѣе о существенной невозможности дедуцировать троичное число Божественныхъ Ѵпостасей; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, была сдѣлана какъ бы нѣкая попытка на эту дедукцію. Какъ же должно разумѣть такую попытку?—Прежде всего, не какъ дедукцію въ строгомъ смыслѣ слова. Мы вовсе не намѣревались доказывать, что Ѵпостасей можетъ быть только три, - ни больше, ни меньше. Это число—«безконечный фактъ», постигаемый въ присно-сущемъ умномъ свѣтѣ, но не выводимый логически, ибо Богъ—выше логики. Надо твердо помнить, что число «три» есть не слѣдствіе нашего понятія о Божествѣ, выводимое оттуда пріемами умозаключенія, а содержаніе самаго переживанія Божества, въ Его превыше-разумной дѣйствительности. Изъ понятія о Божествѣ нельзя вывести числа «три»; въ переживаніи же сердцемъ нашимъ Божества это число просто **дается,** какъ моментъ, какъ сторона безконечнаго факта. Но, т. к. этотъ фактъ—не просто фактъ, а фактъ безконечный,

то и данность его—не просто данность, не слѣпая данность, а данность съ безконечно-углубленною разумностью, данность безпредѣльной умной дали[1036].

Пока безконечный фактъ не данъ, не можетъ быть безусловно никакой антиципаціи его, кромѣ формальной, а именно, что онъ—фактъ и что онъ безконеченъ; a priori мы ничего не можемъ сказать о немъ. Но, когда онъ уже данъ, то мы можемъ уразумѣвать его содержаніе и открывать его безконечную разумность. Мы стараемся тогда вглядѣться въ смыслъ его, углубить свое пониманіе его. А такъ какъ смыслъ его безконеченъ, то и пониманіе наше этого безконечнаго смысла само можетъ развертываться безпредѣльно[1037],—однако, пребывая въ каждомъ своемъ моментѣ тоже безконечнымъ. Въ томъ-то и разумность безконечности, что въ ней все разумно и все безконечно.

Усмотрѣть несотворенный Свѣтъ—вотъ первая ступень уразумѣнія; усмотрѣть въ немъ множественное единство и единичную множественность—это вторая ступень; усмотрѣть въ этой единичной множественности множественность, какъ троичность—такова третья ступень; понять смыслъ числа «три», значеніе его, его духовное отличіе отъ чиселъ «два» и «четыре» и т. д.—это еще послѣдующая ступень и т. д.

Но, опять, нельзя думать, будто каждая новая ступень—отвлеченно выводится, логически-разсудочно дедуцируется откуда-то совнѣ, нежели самое созерцаніе Свѣта. Каждая ступень есть лишь конкретное расчлененіе, разборка, дифференцировка того, что implicite содержится въ созерцаніи[1038] неприступнаго Свѣта Тріѵностаснаго Божества. Итакъ, наша «дедукція» есть лишь новый способъ выразить то, что уже было выражено,—ничуть не болѣе. Такъ, съ высокой вершины вглядываясь въ синѣющую даль, мы открываемъ въ ней все новыя и новыя подробности и тогда выражаемъ ихъ восклицаніями радости и удивленія; но можно ли назвать рядъ этихъ восклицаній «дедукціей» этой голубой воздушной бездны?

2.

Числа вообще оказываются невыводимыми ни изъ чего другого, и всѣ попытки на такую дедукцію терпятъ рѣшительное крушеніе, а, въ лучшемъ случаѣ, когда повидимому къ чему-то приводятъ, страдаютъ petitio principii. Число выводимо лишь изъ числа же,—не иначе. А т. к. глубочайшая характеристика сущностей связана именно съ числами[1039], то самъ собою напрашивается пиѳагоровско-платоновскій выводъ, что числа — основныя, за-эмпирическія корни вещей,—своего рода вещи въ себѣ. Въ этомъ смыслѣ опять таки напрашивается выводъ, что вещи, въ извѣстномъ смыслѣ, суть явленія абсолютныхъ, трансцендентныхъ чиселъ. Но, не вдаваясь въ эти сложные и тонкіе вопросы, мы скажемъ только, что число три, въ нашемъ разумѣ характеризующее безусловность Божества, свойственно всему тому, что обладаетъ относительной само-заключенностью, — присуще заключеннымъ въ себѣ видамъ бытія. Положительно, число три являетъ себя всюду, какъ какая-то основная категорія жизни и мышленія.

Въ **пространствѣ,** заключающемъ въ себѣ все внѣшнее, и потому все внѣшнее своей природѣ подчиняющемъ, мы различаемъ три измѣренія. Отвлеченно-логически допустимо, конечно, говорить сколько угодно о пространствахъ n-мѣрныхъ и изучать ихъ[1040], а потомъ примѣнять найденныя теоремы къ механикѣ, физикѣ и др. областямъ науки[1041]. Но, тѣмъ не менѣе, проэктируемое n-мѣрное пространство, понятіе, и реальное трех-мѣрное пространство, данность, несравнимы между собою, и никакъ нельзя говорить о нихъ, какъ о чемъ-то однородномъ. Пусть даже вырабатываются или будутъ выработаны в о с п р ї я т ї я n-мѣрнаго пространства[1042]; все равно останется глубокая пропасть между этою естественною и общею для всѣхъ трех-мѣрною средою жизни и ухищреннымъ, по-моментнымъ, единичнымъ воспріятіемъ тѣхъ пространствъ. Пространственная реальность, съ которою имѣемъ м ы дѣло, т р е х - мѣрна, и все, что въ

пространствѣ,—тоже трех-мѣрно. Но, добавимъ, всѣ попытки,—попытки многочисленныя и упорныя[1043]—, дедуцировать трех-мѣрность нашего пространства, ни къ чему не привели и, даже при бѣгломъ ихъ обзорѣ, нетрудно убѣдиться, что онѣ доказываютъ трех-мѣрность пространства не иначе, какъ въ предположеніи этой трехъ-мѣрности.

То же самое—и о **времени.** Прошедшее, настоящее, будущее—вотъ опять выявленіе троичной природы времени. И эта троичность для времени настолько существенна, что даже отвлеченно-логически никто не пытался придумывать времени съ большимъ или какимъ-либо инымъ числомъ подраздѣленій, подобно тому, какъ это сдѣлано для пространства. Однако и тутъ, для времени, попытки на дедукцію[1044] его троичной природы, не достигаютъ своей цѣли, и троичность времени остается простой данностью. Во всякомъ случаѣ она имѣетъ первостепенное значеніе. Не только міръ физическій, а и міръ психическій содержится въ формѣ времени и, слѣдовательно, какъ тотъ, такъ и другой получаетъ отъ времени его троичность. Если—такъ, то, чрезъ пространство и время, все ознаменовано числомъ «три», и троичность есть наиболѣе общая характеристика бытія.

Но не одно только общее назнаменованіе троичностью свойственно бытію. Каждый слой его, каждый родъ его имѣетъ еще свою особливую троичность. Не входя тутъ въ подробности, отмѣтимъ лишь то, что представляется намъ наиболѣе глубокимъ онтологически. Три **грамматическихъ лица**[1045], не болѣе и не менѣе,—явленіе общее языкамъ разнороднѣйшимъ, и оно служитъ выраженіемъ основного факта соціологіи. Можетъ быть, въ основѣ его лежитъ фактъ біологическій, ибо троичной представляется всякая простѣйшая **семья**: отецъ, мать, ребенокъ. Въ самомъ дѣлѣ, поскольку центромъ и смысломъ семьи служитъ именно ребенокъ, постольку, при другомъ ребенкѣ, или при другой женѣ, мы имѣемъ дѣло, собственно съ иною тріадою, съ иной семьей. А, въ чистѣй-

шемъ своемъ видѣ, семья ограничена лицами отца, матери и ребенка. И языкъ и общество, такимъ образомъ, въ корняхъ своихъ носятъ начало троичности.

Отдѣльная **личность** опять таки построена троично, ибо у нея три, а не иное какое число, направленій жизнедѣятельности, — тѣлесная, душевная и духовная—, и каждое психическое ея движеніе трояко по качеству, такчто содержитъ отношеніе къ уму, къ волѣ и къ чувству. Что бы ни говорили психологи противъ теоріи трехъ психическихъ способностей или трехъ силъ, безспорнымъ остается тотъ фактъ, что всѣми усматривается существенная разница между умомъ, волею и чувствомъ и несводимость ихъ другъ на друга. Вѣроятно, наиболѣе подходящимъ къ дѣлу пониманіемъ ихъ будетъ пониманіе, какъ трехъ координатъ процессовъ психики, при чемъ каждый реальный процессъ непремѣнно имѣетъ характеристику во всѣхъ трехъ направленіяхъ. Но, если бы было и не такъ, то все таки остается въ устроеніи психической жизни что-то троякое; и этотъ коренной фактъ троякости психики, хотя и не подлежитъ, несмотря на всѣ старанія, дедуцированію, остается, однако, непремѣннымъ и непререкаемымъ [1046].

Вникая глубже въ устроеніе человѣка мы всюду находимъ, опять таки, троичное начало,—какъ въ устройствѣ его тѣла, такъ и въ жизни его души. **Жизнь разума,** въ своемъ діалектическомъ движеніи, пульсируетъ ритмомъ тезиса, антитезиса и синтезиса, и законъ трехъ моментовъ діалектическаго развитія относится не только къ разуму, но и **къ чувству** и **къ волѣ** [1047]. Отсюда понятно, что всякое произведеніе разума, чувства и воли человѣческой, въ которомъ не изглаженъ искусственно діалектическій ритмъ его возникновенія, само неизбѣжно запечатлѣно троичнымъ дѣленіемъ. Трихотомія, какъ пріемъ аргументаціи, какъ манера классификаціи, какъ начало системы—слишкомъ распространена [1048], чтобы можно было считать ее за нѣчто случайное; нужно пола-

гать, что въ ней мы имѣемъ предъ собою опять таки выявленіе какой-то присущей душѣ троичности, хотя и тутъ мы не способны дедуцировать эту троичность. Но наиболѣе существенно число «три» въ религіи, какъ въ догмѣ, такъ и въ культѣ и даже въ суевѣрныхъ обрядахъ быта. Трудно найти достаточно сильныя выраженія, чтобы достойно выразить широту распространенія начала троичности въ мірѣ древней религіи. «Мнѣ хотѣлось бы,— пишетъ Узенеръ въ своей статьѣ, посвященной вопросу о божественныхъ тріадахъ—, попробовать дать болѣе ясное представленіе о широкомъ распространеніи и важности этой формы воззрѣнія. Здѣсь не имѣется въ виду сказать что-либо новое. Фил. Бутманъ съ совершенной ясностью судилъ объ этомъ явленіи, и Эд. Гергардъ называлъ божественную тріаду средоточіемъ почти всѣхъ религій[1049] Но мнѣ представляется своевременнымъ—путемъ собранія разсѣянныхъ слѣдовъ дать доказательство того, что божественная тріада была такою формою воззрѣнія древности, которая твердо укоренилась и потому обладаетъ могуществомъ движущихъ силъ природы»[1050].

Матеріалъ, собранный Узенеромъ, а также Нейгартомъ, съ необыкновенною наглядностью доказываетъ всеобщность представленія о божествахъ-тріадахъ[1051]. Узенеръ даже признаетъ, что широко распространенное, «у большей части, можетъ быть у всѣхъ народовъ древности», стремленіе представлять божество въ видѣ тріады, дѣйствовало съ силою закона природы[1052].

Точно также, весь культъ древняго міра проникнутъ началомъ троекратнаго повторенія обрядовъ, троекратное возглашеній призываній; троичное число, въ прямомъ, или въ усиленномъ видѣ, т. е. какъ 9, 12, 27 и т. п., наиболѣе характерно для всѣхъ литургическихъ дѣйствъ. Но, при всей безспорной доказанности и при всемъ подавляющемъ количествѣ фактовъ, утверждающихъ всечеловѣческое религіозное значеніе числа «три», «самаго любимаго,—по выраженію Люттиха—, изъ всѣхъ знаменательныхъ чиселъ», попытки дедуцировать это значеніе изъ

общихъ чаталъ познанія, или хотя бы объяснить ихъ культурно-исторически ни къ чему рѣшительному не приводятъ [1053].

Весьма правильно А. И. Садовъ настаиваетъ на первичности этой склонности къ тріадамъ и видитъ въ ней врожденное человѣку неясное тяготѣніе къ сверх-чувственному міру, смутное стремленіе къ Тріединому [1054]. Но это «объясненіе» есть не иное что, какъ именно сознательный отказъ отъ объясненія, ибо приводитъ объясняемый фактъ человѣческой культуры къ факту Божественной Троичности, уже безусловно не подлежащему дедукціи.

Итакъ, никто не сказалъ, почему Божественныхъ Ѵпостасей Три, а не иное число. Не-случайность этого числа, внутренняя разумность его чувствуется въ душѣ, но нѣтъ словъ, чтобы выразить свое чувство. Во всякомъ случаѣ, безчисленныя попытки дедуцировать Трі-ѵпостасность Божества [1055] мы не можемъ признать удачными. Утѣшеніемъ и назиданіемъ философамъ да послужитъ же то, что даже числа измѣреній пространства, подраздѣленій времени, лицъ грамматики, членовъ первичной семьи, слоевъ жизнедѣятельности человѣческой, координатъ психики и т. д. и т. д. они не дедуцировали и даже не объяснили его смысла. Мало того. Чувствуется, что есть какая-то глубокая связь между всѣми этими троичностями, но какая—это вѣчно бѣжитъ отъ пониманія, именно въ тотъ моментъ, когда хочешь почти-найденную связь пригвоздить словомъ.

Подавляющее большинство философовъ и тѣхъ изъ свв. отцовъ, которые, вродѣ бл. Августина [1056], были причастны къ философскому мышленію, занимались этимъ вопросомъ. Но что дали они всѣ?—Аналогіи,—за которыми опять таки лишь чувствуется болѣе глубокое сродство,—лишь подобіе,—однимъ словомъ, вмѣсто объясненія того, что хотѣли объяснить, многократы увеличили объясняемое, ибо показали, что та же трудность содержится еще въ безчисленномъ множествѣ предметовъ мысли.

XXX.—Основные знаки и простейшія формулы логистики (для справокъ).

Знаки:

· : ⁝ знаки, замѣняющіе скобки (въ алгебрѣ).

p, q, r,... знаки сужденія (предложенія).

a, b, c,... знаки понятія (классы).

x, y, z,... знаки индивидуума.

⊃ знакъ включенія (импликаціи при предложеніяхъ и инклюзіи при классахъ).

= знакъ эквивалентности.

∩ знакъ логическаго умноженія или совмѣстности.

∪ знакъ логическаго сложенія или альтернативности.

V знакъ истины.

Λ знакъ лжи.

— знакъ отрицанія, «не».

э знакъ оператора, который устанавливаетъ соотвѣтствіе класса нѣкоторому предложенію.

ε знакъ оператора, устанавливающаго принадлежность индивида къ классу (ἐστι).

ι знакъ единичнаго класса.

ı знакъ индивида, принадлежащаго къ единичному классу.

≡ знакъ нумерическаго тождества.

∃ знакъ реальнаго существованія.

R знакъ двоичнаго отношенія (между двумя членами).

ʻR знакъ отношенія R обращеннаго.

* знакъ относительнаго умноженія отношеній.

⋂ знакъ логическаго умноженія отношеній.

φx, ψx,... знаки логической функціи.

Формулы:

$\begin{cases} p \ni q \\ a \ni b \end{cases}$ все равно что $\begin{matrix} -q \ni -p, \\ -a \ni -b \end{matrix}$ или $\begin{matrix} \Lambda . \cap . p \cap -q, \\ \Lambda . \cap . a \cap -b \end{matrix}$ или $\begin{matrix} -p \cup q \text{ (I')}. \\ -a \cup q \text{ (I'')}. \end{matrix}$

$\begin{cases} p \cap q . \ni . p \text{ (II')} \\ a \cap b . \ni . a \text{ (II'')} \end{cases}$ (законъ упрощенія или симплификаціи).

$\begin{cases} p \ni q . \cap . p \ni r : \supset : p . \ni q \cap r \text{ (III')} \\ a \ni b . \cap . a \ni c : \supset : a . \ni . b \cap c \text{ (III'')} \end{cases}$ (законъ составленія или композиціи).

$\begin{cases} p \ni q . \cap . q \ni r : \supset : p \ni r \text{ (IV')} \\ a \ni b . \cap . b \ni c : \supset : a \ni c \text{ (IV'')} \end{cases}$ (законъ силлогизма).

$\begin{cases} p = q : \supset : p \ni q . \cap . q \ni p \text{ (V')} \\ a = b : \supset : a \ni b . \cap . b \ni a \text{ (V'')} \end{cases}$ (опредѣленіе эквивалентности).

$\begin{cases} p \cap q . = . q \cap p \text{ (VI')} \\ a \cap b . = . b \cap a \text{ (VI'')} \end{cases}$ (перемѣстительность логическаго умноженія).

$\begin{cases} p \cup q . = . q \cup p \text{ (VII')} \\ a \cup b . = . b \cup a \text{ (VII'')} \end{cases}$ (перемѣстительность логическаго сложенія).

«Если вѣрно включеніе $p \ni q$ и если вѣрна гипотеза p, то вѣрно также положеніе q, и его можно утверждать въ отдѣльности» (VIII). (Принципъ дедукціи).

«Въ общей формулѣ всегда можно, вмѣсто общаго или неопредѣленнаго члена, подставить членъ частный или индивидуальный» (IX). (Принципъ подстановки).

$\begin{cases} p \cap (q \cap r) . = . (p \cap q) \cap r \text{ (X)} \\ a \cap (b \cap c) . = . (a \cap b) \cap c \text{ (X')} \end{cases}$ (сочетательность логическаго умноженія).

$\begin{cases} p \cup (q \cup r) . = . (p \cup q) \cup r \text{ (XI)} \\ a \cup (b \cup c) . = . (a \cup b) \cup c \text{ (XI')} \end{cases}$ (сочетательность логическаго сложенія).

$\Lambda \ni x$ (XII) (опредѣленіе ложнаго: «ложное включаетъ все»).

$x \ni V$ [при всякомъ x] (XIII) (опредѣленіе истиннаго: «истинное включается всѣмъ»).

$\begin{cases} p \cap -p = \Lambda \text{ (XIV)} \\ a \cap -a = \Lambda \text{ (XIV')} \end{cases}$ (принципъ противорѣчія).

$\begin{cases} p \cup -p = V & (XV) \\ a \cup -a = V & (XV') \end{cases}$ (принципъ исключеннаго третьяго).

Формулы (XIV) и (XV) вмѣстѣ опредѣляютъ «негативъ», т. е. $-p$, $-a$, такчто можно написать:

$\begin{cases} p \cap x = \Lambda . p \cup x = V . \supset . x = -p & (XVI) \\ a \cap x = \Lambda . a \cup x = V . \supset . x = -a & (XVI') \end{cases}$ (опредѣленіе негатива).

$\begin{cases} p \supset q . \supset . -q \supset -p & (XVII) \\ a \supset b . \supset -b \supset -a & (XVII') \end{cases}$ (принципъ контрапозиціи).

$\begin{cases} -(-p) = p & (XVIII) \\ -(-a) = a & (XVIII') \end{cases}$ (законъ двойного отрицанія).

$\begin{cases} p = (p = V) \quad -p = (-p = \Lambda) & (XIX) \\ a = (a = V) \quad -a = (-a = \Lambda) & (XIX') \end{cases}$ (принципъ утвержденія).

$\begin{cases} p . \supset . q \supset r : = . p \cap q \supset r & (XX) \\ a . \supset . b \supset c : = . a \cap b \supset c & (XX') \end{cases}$ (принципъ внесенія; если же переставить правую и лѣвую стороны этихъ равенствъ, то получается принципъ вынесенія).

$\begin{cases} p \supset q . = . -p \cap q & (XXI) \\ a \supset b . = . -a \cap b & (XXI') \end{cases}$ (приведеніе включенія къ альтернативѣ).

$x \ni \varphi x$ (XXII) (классъ индивидовъ x удовлетворяющихъ логической функціи φx, т. е. обращающихъ ее въ предложеніе).

$\varphi x = \psi x . \supset : x \ni \varphi x . = . x \ni \psi x$ (XXIII) [аксіома: «если двѣ логическія функціи φx и ψx эквивалентны, т. е. соотвѣтственные классы равны (тождественны)».]

$k \in a$ (XXIV) (индивидъ k принадлежитъ къ классу a, «есть a»).

$k \in (x \ni \varphi x) = \varphi k$ (XXV).

$x \ni (x \in a) = a$ (XXVI).

$a \supset b . = : x \varepsilon a . \supset . x \varepsilon b$ (XXVII)

(«сказать, что классъ a содержится въ классѣ b, это, по опредѣленію, значитъ сказать, что «x есть a» включаетъ «x есть b»»).

$a = b . = : x \varepsilon a . = . x \varepsilon b$ (XXVIII).

$a = b . = . a \supset b . b \supset a$ (XXIX).

Примѣчанія и мелкія замѣтки.

Ne te quaestiveris extra. Не ищи себя извнѣ.

Троякія примѣчанія содержатся въ этомъ отдѣлѣ.

Одни изъ нихъ даютъ точныя координаты выдержекъ, помѣщенныхъ въ самомъ текстѣ. Другія имѣютъ задачею восполнить, разъяснить или обогатить побочными частностями положенія книги. Наконецъ, примѣчанія третьяго рода служатъ библіографическимъ подспорьемъ читателю, который пожелалъ бы самостоятельно разсмотрѣть тотъ или иной вопросъ, обсуждаемый въ настоящемъ сочиненіи. Памятуя объ общедоступномъ характерѣ всей книги, я всегда старался въ этихъ, такъ сказать, «расширительныхъ» примѣчаніяхъ приводить указанія на литературу русскую,—во первыхъ, потому, что русская библіографія вообще разработана сравнительно слабо, тогда какъ для иностранной имѣются многочисленные справочники, а, во вторыхъ,—потомучто указываемыя мною книги и по языку и по мѣсту изданія болѣе доступны среднему читателю. Однако, у меня при этомъ и въ мысляхъ не было гонятьcя за исчерпывающей полнотой указаній: упоминаются лишь кое-какія книги, для ближайшаго ознакомленія съ литературою вопроса.

Но, въ отношеніи писаній отеческихъ и классическихъ философовъ, приведя названіе сочиненія ихъ по русски, я считалъ себя въ правѣ довольствоваться ссылкою на подлинникъ, тѣмъ болѣе, что, по сдѣланнымъ указаніямъ, не стоитъ никакого труда найти соотвѣтствующее мѣсто въ русскомъ переводѣ ихъ.

I.—КЪ ЧИТАТЕЛЮ.

Стр.

4 § Такъ назывались въ старину на Руси милліоны, при «маломъ числѣ», т. е. при первой системѣ счисленія, или билліоны милліоновъ, т. е. 10^{18}, при «великомъ числѣ», т. е. при второй системѣ счисленія, употреблявшейся «коли прилучался великій счетъ и перечень».

См.: В. В. Бобынинъ,—Очерки исторіи развитія физико-математическихъ знаній въ Россіи. Очеркъ третій («Физико-математическія науки въ настоящемъ и прошломъ»), Т. I, 1885 г., № 3, стр. 229.

Стр.

См. также: П. [А.] Флоренскій,—О символахъ безконечности («Новый Путь», 1904 г., сентябрь, стр. 191-192).

«Изъ старинныхъ книгъ, хранящихся въ библіотекѣ Соловецкаго монастыря, видно, что первая тьма означала количество, равняющееся 100 тысячамъ, 2 же тьмы — 200 тысячамъ и т. д.; первый легеонъ=милліону, первый леардъ=билліону. Воронъ когда-то означалъ триллїонъ на Руси». П. Шейнъ, — Дополненія и замѣтки къ Толковому Словарю Даля, стр. 45, Спб. 1873, «тьма» («Сборн. Отд. рус. яз. и слов. Имп Акад. Наукъ», Т. X, № 8) со ссылкою на: Ф. Лехнеръ,— Бѣломорская вѣра («Вѣстн. Естествозн. Наукъ», 1855 г., № 12, стр. 807).

5 **2** Что жизнь недоступна разсудку, — объ этомъ разсуждали многіе, особенно же настаивали на этомъ пунктѣ у насъ славянофилы, преимущественно А. С. Хомяковъ и И. В. Кирѣевскій, а изъ позднѣйшихъ славянофиловъ—Д. А. Хомяковъ. Читатель, вѣроятно, не преминетъ замѣтить значительнаго сродства теоретическихъ идей славянофильства съ идеями предлагаемой книги. Но сверх-разсудочность духовной жизни, ζωή, о которой говорили славянофилы и на которой утверждается настоящая работа, не должна быть смѣшиваема съ ирраціональностью естественной жизни, какъ біологическаго явленія, βίος. О недоступности такой жизни —βίος— формуламъ разсудка, т. е. о томъ, что «la vie déborde l'intelligence» въ свое время настойчиво твердилъ Гёте, а въ настоящее время особенно сильно и подробно говорятъ Анри Бергсонъ и Вильямъ Штернъ.—См.:

Анри Бергсонъ. Матерія и память. Изслѣдованіе объ отношеніи тѣла къ духу. Пер. съ франц. А. Баулеръ. Спб., 1911 г.

Анри Бергсонъ. Время и свобода воли (Essai sur les données immédiates de la conscience). Переводъ С. І. Гессена. Съ приложеніемъ статьи «Введеніе въ метафизику». Переводъ Маргариты Грюнвальдъ. Изд. журн. «Русская Мысль». М, 1910.

Henry Bergson, — L'évolution créatrice. Paris, 1907. — Русскій переводъ этой книги:

Анри Бергсонъ, — Творческая эволюція. Переводъ съ 3-го французскаго изданія М. Булгакова. М., 1909 (переводъ далеко не удовлетворителенъ).—О Бергсонѣ см.:

Ю. Кронеръ,—Философія творческой эволюціи (А. Бергсонъ), (въ ежегодникѣ «Логосъ», русское изданіе, книга первая, М., 1910, стр. 85-117).

Б. Н. Бобынинъ, — Философія Бергсона. («Вопросы филос. и психол.», г. XXII (1911), кн. 108 (III) май-іюнь, и кн. 109 (IV).

Стр.

H. Prager,—Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung («Archiv für systematische Philosophie», Bd. 16, Hft. 3, 1911).

Ле-Дантекъ,—Познаніе и сознаніе. Пер. Базарова. СПб., 1911.

William Stern,—Person und Sache. Bd. I. Lpz., 1906.

В. Штернъ,—О психологіи индивидуальныхъ различій. Сущность, задачи и методы дифференціальной психологіи. («Вѣстникъ Психологіи, Криминологіи, Антропологіи и Гипнотизма», 1905, № 7, стр. 217-241).—О Штернѣ см.:

С. Л. Франкъ,—Личность и вещь. (Философское обоснованіе витализма). (Въ сборникѣ: С. Л. Франкъ,—Философія и жизнь. Этюды и наброски по философіи культуры. Спб. 1910, стр. 164-217).

Для ознакомленія со взглядами Гёте, кромѣ собраній его сочиненій (особенно Штутгардтско-Тюбингенское изданіе 1840-го года), см.:

Max Heynacher,—Goethes Philosophie aus seinen Werken, Lpz., 428 SS. (Тутъ, во второй части, на стр. 111-417, собраны наиболѣе важные отрывки изъ прозаическихъ сочиненій Гёте характеризующіе Гетевское жизнепониманіе).

H. Siebeck,—Goethe als Denker, 2-te Auflage, 1905. 247 SS.

Ch. Schrempf,—Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1-te Theil, 1905; 2-te Theil, 1906.

Бѣльтовскій,—Гёте, его жизнь и произведенія, подъ ред. Вейнберга; 2 тома, 1904-1908 г.

Льюисъ,—Жизнь Вольфг. Гёте, пер. подъ ред. Невѣдомскаго. 1867. 2 части.

II.—ПИСЬМО ПЕРВОЕ: ДВА МІРА.

12 **2** Еврипидъ,—Медея. Дѣйствіе III, явленіе 10-е, въ словахъ корифея («Театръ Еврипида», перев. И. Ѳ. Анненскаго, Т. I, Спб. [1907], стр. 177). — Истина, — по опредѣленію Николая Кузанскаго—,—«intelligibilitas omnis intelligibilis», т. е. «постижимость всего постижимаго», «умность всего умнаго», «разумъ всего разумнаго» (Nicolaus de Cusa,—Opera, Basil., 1565, T. I, p. 89 b).—А, по бл. Августину, Богъ есть перво-истина, «stabilis Veritas—устойчивая, недвижимая Истина» (бл. Августинъ,—Исповѣдь, 11 10.—Migne,—Patrol. ser. lat. prima, T. 37; ср. О Троичности, 8.—Migne.—id., T. 42 coll. 948-950).

3 Въ Ме 11 представленъ контрастъ между познаніемъ, такъ сказать, трудовымъ и познаніемъ духовнымъ. Іоаннъ Креститель сопоставляется съ народомъ; онъ, величайшій изъ

тр.

людей, всѣми своими подвигами не можетъ занять въ Царствѣ Небесномъ даже наивисшаго мѣста; а народу даются знаменія, которыя не только указуютъ путь въ Царство, но чуть ни понуждаютъ итти по нему. И, если, несмотря на неблагопріятныя условія, Іоаннъ Креститель все же вѣритъ въ Іисуса Христа, а народъ остается въ невѣріи, т. е. если, другими словами, у Іоанна Крестителя все таки ѐсть духовное прозрѣніе, а народъ слѣпотствуетъ, то это служитъ къ вящшему осужденію слѣпцовъ духовныхъ. Схематически эту параллель можно представить такъ:

Іоаннъ Креститель:	*Народъ (городà апостоловъ):*
Только услыхалъ о дѣлахъ Христовыхъ,	Самолично видѣлъ много силы,
и уже почувствовалъ что-то, спѣшитъ освѣдомиться.	но остается безчувственнымъ и не кается.
Лишь вопрошаетъ, готовый къ вѣрѣ.	Прямо не вѣритъ, несмотря на очевидность.
Іоаннъ—воздержанникъ, живетъ въ пустынѣ, не колеблется, куда его склоняютъ страсти, ходитъ не въ мягкихъ одеждахъ.	Народъ — во всемъ получаетъ удовлетвореніе, и ничѣмъ не доволенъ.
Онъ—величайшій изъ людей.	Онъ набаловался и ничѣмъ не доволенъ.
И все же, онъ—менѣе того, чѣмъ можетъ быть каждый изъ народа, самый ничтожный.	И все же каждый изъ этихъ слѣпцовъ, если прозрѣетъ, будетъ болѣе Іоанна, величайшаго.
Такъ трудно было до Христа.	Такъ легко стало со Христомъ.

III.—ПИСЬМО ВТОРОЕ: СОМНѢНІЕ.

15 4 Вл. С. Соловьевъ, — Критика отвлеченныхъ началъ [1878-1380], XLII (Собраніе сочиненій Владиміра Сергѣевича Соловьева, Т. II, Спб. стр., 282).—«На вопросъ Что есть истина, мы отвѣчаемъ: 1) истина есть сущее или то, что есть; но мы говоримъ «есть» обо многихъ вещахъ; но многія вещи сами по себѣ не могутъ быть истиной, потому что - - - - Итакъ, сущее 2) какъ истина не есть многое, а есть единое.- - - Единое какъ истина не можетъ имѣть многое внѣ себя, т. е

Стр.

оно не можетъ быть чисто отрицательнымъ единствомъ, а должно быть единствомъ положительнымъ, т. е. оно должно имѣть многое не внѣ себя, а въ себѣ или быть единствомъ многаго; а такъ какъ многое содержимое единствомъ или многое въ одномъ есть в с е, то слѣдовательно положительное или истинное единое есть единое, содержащее въ себѣ все или существующее какъ е д и н с т в о в с е г о. Итакъ, 3) истинно сущее, будучи единымъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ есть и *все,* точнѣе содержитъ въ себѣ все, или истинно сущее есть всеединое.—Такимъ образомъ полное опредѣленіе истины выражается въ трехъ предикатахъ: с у щ е е, е д и н о е, в с е.--- Истина есть с у щ е е в с е е д и н о е. Иначе мы не можемъ мыслить истину; если бы мы отняли одинъ изъ этихъ трехъ предикатовъ, мы уничтожили бы тѣмъ самое понятіе истины.--- Мы можемъ мыслить истину только какъ сущее всеединое, и когда говоримъ объ истинѣ, то мы говоримъ именно объ этомъ, о сущемъ всеединомъ---» и т. д. и т. д. (id., id. стр. 281-282). — «Всеединая идея должна быть собственнымъ опредѣленіемъ единичнаго центральнаго существа» (Вл. С. С о л о в ь е в ъ,—Чтеніе о Богочеловѣчествѣ [1877-1881], Чтеніе V. Собраніе сочиненій, Т. III, Спб., стр. 64).—«Истина очевидно въ томъ, что божественное начало--- не е с т ь т о л ь к о е д и н о е, н о и в с е, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущій, но и сущность» (id., id. стр. 67).—«С у щ е е к а к ъ т а к о е и л и а б с о л ю т н о е п е р в о н а ч а л о е с т ь т о, ч т о и м ѣ е т ъ в ъ с е б ѣ п о л о ж и т е л ь н у ю с и л у б ы т і я, а такъ какъ обладающій первѣе или выше обладаемаго, то абсолютное первоначало точнѣе должно быть названо с в е р х с у щ и м ъ или даже с в е р х м о г у щ и м ъ. — Очевидно, что это первоначало само по себѣ совершенное единично; оно не можетъ представлять ни частной множественности ни единичной общности---» (Вл. С. С о л о в ь е в ъ,—Философскія начала цѣльнаго знанія [1877 г.], III.—Собраніе сочиненій, Т. I, Спб стр. 307). «По смыслу слова, абсолютное (absolutum отъ absolvere) значитъ во 1-хъ о т р ѣ ш е н н о е отъ чего-нибудь, о с в о б о ж д е н н о е, и во-вторыхъ—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 ѣ л о е.---въ первомъ [значеніи] оно опредѣляется--- какъ свободное отъ в с е г о, какъ безусловно е д и н о е; во второмъ значеніи оно опредѣляется--- какъ обладающее всѣмъ---. Оба значенія вмѣстѣ опредѣляютъ абсолютное, какъ ἓν καὶ πᾶν» (id., IV, id. стр. 318).—«Единство единству розь. Есть единство отрицательное отъединенное и безплодное, ограничивающееся исключеніемъ

Стр.

всякой множественности. Оно представляетъ простое отрицаніе --- [и] можетъ быть обозначено, какъ дурное единство. Но есть единство истиное, не противополагающее себя множественности, не исключающее ея, но, въ спокойномъ обладаніи присущимъ ему превосходствомъ, господствующее надъ своей противоположностью и подчиняющее ее своимъ законамъ. Дурное единство есть пустота и небытіе: истинное есть бытіе единое, все въ себѣ заключающее. Это положительное и плодотворное единство, возвышаясь надъ всякой ограниченной и множественной дѣйствительностью, непрестанно пребываетъ тѣмъ, что оно есть, и содержитъ въ себѣ, опредѣляетъ и, обнаруживаетъ живыя силы, единообразныя причины и многообразныя качества всего существующаго. Исповѣданіемъ этого совершеннаго единства, производящаго и обнимающаго все, и начинается символъ вѣры христіанской: во единаго Бога Отца Вседержителя (παντοκράτορα). --- Истина едина и одна въ томъ смыслѣ, что не можетъ быть двухъ истинъ безусловно независимыхъ одна отъ другой, а тѣмъ болѣе противоположенныхъ одна другой. Но именно въ силу этого единства, единая существующая истина, не допуская въ себѣ никакого ограниченія, произвола и исключительности, не можетъ быть частичной и односторонней, а потому должна заключать основанія всего существующаго въ логической системѣ, должна довлѣть для объясненія всего». (Владиміръ Соловьевъ,—Россія и вселенская Церковь [1889]. Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго. Книга третья, глава первая. Изданіе «*Путь*», М., 1911, стр. 303-305).

Эти, почти наудачу приведенныя, выдержки, изъ разныхъ сочиненій Вл. С. Соловьева, показываютъ, сколь прочно было въ немъ пониманіе истины, какъ «всеединаго сущаго». Несомнѣнно, что бо́льшая часть его произведеній посвящена ничему иному, какъ всестороннему раскрытію этого понятія о всеединствѣ. Но мы, употребивъ въ текстѣ и опредѣленіе Соловьева, должны оговориться, что беремъ его лишь формально, вовсе не вкладывая въ него Соловьевскаго истолкованія; доказательство тому—все наше сочиненіе, стоящее по духу антиномичности противъ примирительной философіи Вл. Соловьева.

Часть библіографическихъ указаній относительно Вл. С. Соловьева читатель можетъ найти въ сборникѣ «О Влад. Соловьевѣ», «*Путь*», М., 1911.

Дополненія и поправки къ этому указателю см. въ библіографической замѣткѣ:

Г. В. Флоровскій,—Новыя книги о Владиміръ Соловьевѣ

Стр.

(«Извѣстія Одесскаго Библіографическаго Общества», вып. 7-й =отд. оттискъ, Одесса, 1912 г.) - Но, въ свою очередь, эти дополненія нуждаются въ новыхъ дополненіяхъ. Такъ, напримѣръ, среди нихъ отсутствуетъ 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 русскихъ библіографія, по преимуществу иностранныхъ трудовъ, о Вл. С. Соловьевѣ.

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 suā reali existentia extra,— sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra».

(Commentaria Gratidei Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem [sic]. Venet. 1493, I, Dist. 19, qu. 1 f. CXXVII r. B. [Цитата—изъ: Carl Prantl,—Geschichte der Logik im Abendlande, Dritter Bd., Lpz 1867, S. 318, прим. 691]).

16 **6** Н. В. Горяевъ,—Сравнительный этимологическій словарь русскаго языка. Тифлисъ, 1896. Стр. 124.

7 Вл. И. Даль,—Толковый словарь живого великорусскаго языка. Изд. 3-е, подъ ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, СПб. и М., 1904, Т. II, столб. 140 (въ 1-мъ изд. стр. 673).

8 Franz Miklosich,—Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886, S. 105.

9 [Стан. Пав.] Микуцкій,—Матеріалы для корневого и объяснительнаго словаря Русскаго языка и всѣхъ славянскихъ нарѣчій. Вып. I. Варшава, 1880, стр. 471з.

10 Ѳеодоръ Шимкевичъ,—Корнесловъ русскаго языка, сравненнаго со всѣми главнѣйшими славянскими нарѣчіями и съ двадцатью четырьмя иностранными языками. Часть первая. СПб. 1842, стр. 91.

11 Купецъ Архангелогородскій А. Ѳоминъ,—Росписъ словъ и рѣченій, изъ остатковъ древняго россійскаго языка въ Двинской странѣ собранныхъ и по нынѣшнему образованію изъясненныхъ («Новыя Ежемѣсячныя Сочиненія», 1787 г., XI, май, стр. 83-84.—Перепечатано въ «Живой Старинѣ», годъ 10, вып. III, 1900, Смѣсь, стр. 448).—См. также Miklosich,—id., S. 105, «jes-», istъ, istovъ, istovbnъ—qui verus est, verus.

12 Georg Curtius,—Grundzüge der griechischen Etymologie. Vierter Auflage, Lpz., 1873, S. 373, № 564.

Walther Prellwitz,—Wörterbuch der Griechischen Sprache. Göttingen, 1892, S. 85.

Стр.

E. Boisacq, — Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg-Paris, 1909, pp. 226-227.

Н. В. Горяевъ,—id., [6] стр. 104.

17 **13** Georg Curtius,—Grundzüge der griechischen Etymologie [12], SS. 378-379, № 564.

Такъ же—и Д. Н. Овсянико-Куликовскій,—Очерки науки о языкѣ («Русская Мысль», 1896, XII, отд. 2-е, стр. 21).

14 E. Renan,—l'Origine du language, 4-me éd., p. 129; рус. перев., Ренанъ,—Происхожденіе языка (въ «Собраніи сочиненій» его, подъ ред. Михайлова, Т. VI), стр. 43.

Такое же объясненіе давалъ этимъ словамъ уже Гезеній (Gv. Cesenius, — Thesavrus philologicvs criticvs lingvae hebraeae et chaldaeae veteris Testamenti. Lipsiae 1835, T. I2, p. 370: הוה; pp. 372-375: הוה; 362-363: הבל).—

Гезеній полагаетъ, что начальные звуки глагола הול, равно какъ и הבל., а именно אב, חב, או, הו, הב заключаютъ звукоподражаніе дыханію, почему и можно установить параллелизмъ семитскихъ корней съ нѣкоторыми индо-европейскими (подробности см. у Гезенія,—id., p. 303). Замѣчательно, что этотъ корень дыханія получаетъ также значеніе воздыханія, желанія и любви.

15 G. Curtius,—id. [12], S. 379.

16 Объ этомъ общемъ характерѣ русской философіи см.:

И. В. Кирѣевскій,—Полное собраніе сочиненій, подъ ред. М. Гершензона. Изд. *„Путь“*. М., 1911.

А-ѣй И. Введенскій,—О задачахъ современной философіи, въ связи съ вопросомъ о возможности и направленіи философіи самобытно-русской. («Вопросы фил. и психол.», XX, стр. 125-157).

Вл. Ф. Эрнъ,—Нѣчто о Логосѣ, русской философіи и научности. (Вл. Эрнъ,—Борьба за Логосъ. М. 1911. Стр. 72-119).

Мысль о возможности и необходимости въ Россіи самобытной философіи была высказана впервые едва ли не В. Н. Карповымъ, въ его «Введеніи въ философію» (1840 г., стр. 117-120). (Цит. заимствую).

Впрочемъ, не входя въ подробности, достаточно припомнить имена хотя бы Гр. С. Сковороды, гр. М. М. Сперанскаго, Н. Ѳ. Ѳедорова, Вл. С. Соловьева, архим. Серапіона Машкина, кн. С. Н. Трубецкого, А. А. Козлова, И. В. Кирѣевскаго, А. С. Хомякова, Ю. Ѳ. Самарина, прот. Ѳ. А. Голубинскаго, В. Д. Кудрявцева, архіеп. Иннокентія Борисова, С. С. Гогоцкаго, О. М. Новицкаго, В. Н. Карпова, гр. Л. Н. Толстого. П. Д. Юркевича,

Стр.

архіеп. Никанора, Н. Н. Страхова, и т. д. и т. д., чтобы убѣдиться въ коренномъ онтологизмѣ русской философіи, и притомъ, у большинства, въ онтологизмѣ теистическомъ.

На почвѣ этой особенности, онтологизма, возникаетъ у русскихъ мыслителей тяготѣніе къ реализаціи своихъ идей, жажда осуществленія высшей правды. Эта характерная черта подмѣчалась даже людьми весьма нечуткими къ религіозному духу нашей философіи. Такъ, по И. Мечникову, перенесеніе западныхъ идей на русскую почву совершается съ неизбѣжнымъ субъективнымъ оттѣнкомъ, «выражающимся главнымъ образомъ въ стремленіи провести теоретическіе принципы на практикѣ» («Вѣстникъ Европы», 1891, сентября стр. 928).

О русской философіи, изъ числа сочиненій общаго содержанія, упомянемъ. (см. также [2] къ стр. 5):

Архим. Гавріилъ,—Исторія философіи, Казань, 1839, Т. 6.

Ибервегъ-Гейнце, — Исторія новой философіи, пер. Я Колубовскаго. СПб., 1890.

А-ръ И. Введенскій, — Философскіе очерки, СПб., 1901. «Судьба русской философіи». (= «Вопр. филос. и псих.» XLII).

Е. Бобровъ,—Философія въ Россіи. Матеріалы, изслѣдованія и замѣтки. Казань, 1900.

Е. Бобровъ,—Литература и просвѣщеніе Россіи XIX в. Казань, 1902.

Я. Н. Колубовскій,—Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи. («Вопр. филос. и псих.», кнн. IV, V, VI, VII, VIII, XLIV).

М. [М.] Филипповъ,—Судьба русской философіи («Русское Богатство», 1894, январь).

В. В. Розановъ,—Замѣтки о важнѣйшихъ теченіяхъ русской философской мысли въ связи съ нашей переводной литературой по философіи. («Вопр. филос. и псих.», III, стр. 1-36.= В. Розановъ,—Природа и исторія. Изд. 2-е, СПб., 1902.

Ossip-Lourié, — La philosophie russe conntemporaine. 2-e éd., Paris, 1905. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

А. В. Даниловскій,—Исторія преподаванія философскихъ наукъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ Россіи. 1912 (рукописный трудъ, хранящійся въ Архивѣ Моск. Дух. Акад.).

Э. Л. Радловъ,—Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. III, 1890).

Э. Л. Радловъ,—Очеркъ исторіи русской философіи (въ «Общая исторія философіи», Т. II, СПб., 1912).

18 **17** W. Prellwitz, —Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache. Göttingen, 1892, S. 181: *λήθω*, *λήθαργος*: S. 14 *ἀληθής*.

Стр.

E. Boisacq, — Dictionnaire etymologique de la langue Grecque. Heidelberg-Paris, 1907, 1-e livraison, p. 43: ἀληθής.

H. Cremer, — Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 8-te Auflage, Gotha 1895, SS. 109 ff.

Rud. Hirzel, — Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24. Juni 1905. Jena. 1905. Тема ея—«Was die Wahrheit war für die Griechen?». 24 SS. Особенно см. §§, 8, 15.

18 См. [2] къ стр. 5.

19 **19** Curtius,—id., [12] S. 574.—По этимологіи vereor см.:

Alois Vaniček, — Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. Lpz., 1874, pp. 153-154.

А-дръ Суворовъ,—Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Латино-русскій словарь, расположенный по корнямъ. Варшава, 1908, стр. 663-664.

Curtius,—id. [12]. SS. 99, 349, 574.

Al. Walde,- Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-e umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1910. (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1), S. 820.

R. Hirzel,—id. [17], SS. 57-58.

20 **20** Относительно того, что слово понималось въ древности и понимается по сію пору народомъ какъ нѣкоторая мистическая реальность, и, въ частности, что смыслъ реченія «εἰς ὄνομα» въ Священномъ Писаніи—мистическій и метафизическій, а вовсе не номиналистическій, не вербальный,—доказательства см. въ изслѣдованіяхъ:

Julius Boehmer,—Das biblische «Im Namen». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische בְּשֵׁם und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf den Taufbefehl. Math. 28, 19). Giessen, 1898.

Wilh. Heitmüller,—«Im Namen Jesu». Eine sprach- und religion-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlishen Taufe. Göttingen, 1903.

W. Brandt,—Ὄνομα en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift, 1891, pp. 565-610.—Мнѣ извѣстно лишь въ изложеніи.

B. Jacob (Babbiner),—Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin, 1903.

Fr. Giesebrecht,—Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg, 1901. Тутъ же даются извлеченія изъ работъ Нирона, Адріана и Крелля, практически почти недоступныхъ для читателя вслѣдствіе того, что онѣ помѣщены въ мало-распространенныхъ

Стр.

изданіяхъ; кромѣ того, на стр. 45-54 вкратцѣ излагаются (съ указаніемъ источниковъ) ономатологическія теоріи Густава Баура, Герм. Шульца, Рима, Диллъмана, Кремера, Штаде, Сменда, Виттихена и Бёмера.

J. Buxtorfius, — Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum--- Denuo edidit et annotatis auxit Bernardus Fischerus. Lipsiae 1859. 2 vols. ◻W, pp. 1204-1214, особенно примѣч. Фишера.

Em. Ferrière, — Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone. Paris, 1884, pp. 133-161.

П. Флоренскій,—Священное переименованіе. 1907 (суммирующая работа; готовится къ печати).

П. Флоренскій, — Общечеловѣческіе корни идеализма. Сергіевъ Посадъ, 1909 (=«Богословскій Вѣстникъ», 1909, №№ 2 и 3).

Остальной, болѣе дробной литературы, какъ указываемой въ уже упомянутой работѣ о «священномъ переименованіи», приводить не стану. (См. также [746]).

21 Теренцій,—Дѣвушка съ о-ва Андроса (Andria), I, 1, v. 41: «Obsequium amicos, veritas odium parit». (P. Terentii Afri Comoediae ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa, Lipsiae 1829, p. 29) въ изданіи съ примѣчаніями Іоанна Минелліа, Lpz, 1738, p. 64, интересующій насъ стихъ—40-й).—Комедія Теренція была поставлена на римской сценѣ въ періодъ времени съ 166 по 160 гг. до Р. Х., умеръ же Теренцій въ 159 году. Похвалу Теренцію читаемъ у Цицерона и потому весьма вѣроятнымъ должно признать, что онъ заимствовалъ слово «veritas» именно отъ названнаго автора.

22 См: H. Merguet,—Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sämmtlicher Stellen. Bd. IV, Jena: 1884. SS. 856-857. Тутъ приводится приблизительно всего 64 случая словоупотребленія veritas.

21 **23** Carolus du Fresne, Dominus du Cange, — Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis. Editio nova. T. VI, Parisiis, 1736, coll. 1492-1493.

24 Guilielmus Gesenius,—Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti. Editio altera. Lipsiae, 1829. T. I 1, pp. 113-114, 114-118.

Wilhelm Gesenius,—Hebräisches und Aramäisches 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 употребленія слова «*аминь*» въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, въ богослуженіи, въ написяхъ и въ папирусахъ и о таинственномъ сиглѣ ϛΘ см. въ статьѣ Ф. Каброля «Amen» (Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie

Стр.

publié par Le R. P. dom Fernand Cabrol, T. I 1, Paris, 1907, coll. 1554-1573). Тутъ же (col. 1573) даются и библіографическія свѣдѣнія. — По мнѣнію, высказанному Луи Гинзбергомъ, слово «*аминь*»—, быть можетъ, наиболѣе распространенное въ человѣчествѣ, ибо оно принадлежитъ одновременно евреямъ, христіанамъ и мусульманамъ (id. col. 1554). Сиглъ же ϛΘ есть ничто иное, какъ число 99, т. е. число слова «*ἄμην*» или amen. Въ самомъ дѣлѣ (id. coll. 1571-1572):

$$\begin{array}{cccccccccc} \alpha & \mu & \eta & \nu & & a & m & e & n \\ 1 + & 40 + & 8 + & 50 & = 99\ , & 1 + & 40 + & 8 + & 50 & = 99, \end{array}$$

Слово «*аминь*», употребляемое какъ утвержденіе извѣстнаго, только что высказаннаго содержанія мысли, указываетъ на вѣру въ силу слова, въ творчество словомъ, въ реальность слова [20]. Подобное же «*аминь*» значеніе обнаруживаютъ заключительныя формулы заговоровъ, съ тою только разницею, что здѣсь непреложность словеснаго творчества характеризуются образно и во многихъ словахъ. Вотъ нѣсколько примѣровъ этого заговорнаго «*аминя*»: «Слово мое крѣпко!»; «Слово мое не прейдетъ во вѣкъ!»; «Будьте слова мои крѣпки и лѣпки, тверже камня, лѣпче клею и сѣры, сольчѣй соли, вострѣй меча-самосѣка, крѣпче булата; что задумано, то исполнится!»; «Сіе слово есть утвержденіе и укрѣпленіе, имъ же утверждается и укрѣпляется и замыкается.., и ничѣмъ—ни воздухомъ, ни бурею, ни водою дѣло сіе не отмыкается». «Тѣмъ моимъ словамъ губы да зубы—замокъ, языкъ мой—ключъ; и брошу я ключъ въ море, останься замокъ мой въ ротѣ»; «Ключъ моимъ словамъ въ небесной высотѣ, а замокъ въ морской глубинѣ—на рыбѣ-китѣ, и никому эту китъ-рыбу не добыть и замокъ не отперетъ окромѣ меня; а кто эту рыбу добудетъ и замокъ мой отопретъ, да будетъ яко древо, палимое молніей» и т. п. (А. Аѳанасьевъ,—Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, М., 1865, Т. I., стр. 420-423). О заговорахъ наиболѣе подробныя, другъ друга дополняющія изслѣдованія: Л. Н. Майковъ,—Великорусскія заклинанія. (Сборникъ). («Записки Импер. русс. географич. об-ства—по опредѣленію этнографіи», Т. II, СПб., 1869)

А. [В.] Ветуховъ,—Заговоры, заклинанія, обереги и другіе виды народнаго врачеванія, основанные на вѣрѣ въ силу слова. (Изъ исторіи мысли). Варшава, 1907. Вып. I-II, 522+VII стр.— Тутъ же—обширный библіографическій указатель о заговорахъ, впрочемъ нуждающійся въ кое-какихъ дополненіяхъ.

22 **25** Моисей Базилевскій,—Вліяніе монотеизма на развитіе знаній. Кіевъ, 1883, ч. III, гл. I, стр. 168, прим. 2.

Стр.

23 **26** Не могу не выразить своей радости, что большую часть мыслей письма второго и, отчасти, третьяго съ четвертымъ я могу оперетъ на авторитетъ † архимандрита Серапіона (Машкина). Въ излагаемомъ тутъ видѣ очень многія идеи взяты изъ его рукописей, но какія именно—пусть читатель, интересующійся вопросами идейной собственности, самъ опредѣлитъ, когда появятся въ свѣтъ подлинныя сочиненія о. Серапіона. Что же до меня, то мысли покойнаго философа и мои оказались настолько сродными и сростающимися другъ съ другомъ, что я уже не знаю, гдѣ кончается «серапіоновское», гдѣ начинается «мое», тѣмъ болѣе, что общность нашихъ отправныхъ точекъ и знаній неизбѣжно вызывала однородность и дальнѣйшихъ выводовъ.

Интересъ къ системѣ, которая начиналась бы съ абсолютнаго скепсиса и, охвативъ всѣ основные вопросы человѣчества, заканчивалась бы программой общественной дѣятельности, до самой смерти о. Серапіона властно сковалъ его вниманіе. Въ результатѣ упорной и смѣлой работы мысли явилась въ высокой степени оригинальная система, которую покойный философъ нѣсколько разъ брался изложить письменно. Гдѣ-то въ своихъ бумагахъ онъ поминаетъ, какъ, еще въ дѣтствѣ, его влекли основные вопросы о происхожденіи міра, о Богѣ и т. п., и что тогда уже онъ пытался выразить на бумагѣ свои рѣшенія ихъ. Первою серіозною попыткою можно считать кандидатское сочиненіе о. Серапіона, относящееся къ 1890-92 годамъ; тогда о. Серапіону было 39-41 годъ. Второю грандіозною попыткою было сочиненіе, поданное на магистра и помѣченное 1900-мъ годомъ,—временемъ настоятельства о. Серапіона въ Знаменскомъ монастырѣ. Эта редакція въ разныхъ мѣстахъ носитъ разныя заглавія. На обкладкѣ ея значится:

«Архимандритъ Серапіонъ (Машкинъ). Опытъ системы Христіанской Философіи».

Это заглавіе зачеркнуто, и надъ нимъ надписано:

«Опытъ системы Ученія и Дѣла Іисуса Христа (Христіанская Философія)».

Первоначальное заглавіе повторяется и на первой страницѣ съ эпиграфомъ: «Измѣрилъ онъ городъ тростью,—мѣрою человѣческою, какова мѣра и Ангела» (Откр 21 16, 17).

Какъ сказано, сочиненіе въ этой редакціи было подано на степень магистра въ Московскую Духовную Академію. Проф Алексѣй Ив. Введенскій, просматривавшій его, вернулъ обратно съ предложеніемъ внести поправки,—исправить частью чисто-внѣшнія недочеты изложенія, какъ-то длинноты, повторенія,

Стр.

неясности, частью же — и по существу. О. Серапіонъ началъ перерабатывать свое сочиненіе и многочисленными перечеркиваніями, надписаніями, возстановленіями стараго текста, приписками и вставками цѣлыхъ тетрадей чрезвычайно затруднилъ чтеніе рукописи. Но онъ почему-то такъ и не подалъ снова этой редакціи на степень магистра, а сталъ излагать свою систему совсѣмъ за-ново, по новому плану и подъ новымъ заглавіемъ;

«(монахъ) Завулонъ Машкинъ. Система Философіи. 1904».

и, на слѣдующей страницѣ,

«Архимандритъ Серапіонъ Машкинъ. *Система Философіи:* Опытъ научнаго синтеза. Въ двухъ частяхъ, 1903-1904».

Эта послѣдняя редакція отличается большою сжатостью и, порою, даже изяществомъ изложенія—тѣмъ своеобразнымъ изяществомъ строгости, съ какимъ написаны «Этика» Спинозы или три «Критики» Канта. Изложенная more geometrico, гораздо болѣе отвлеченная, чѣмъ предыдущая редакція, эта послѣдняя редакція требуетъ отъ читателя непрестанной напряженности мысли, и эта напряженность повышается отъ множества символическихъ формулъ, подобныхъ математическимъ, концентрированно воплощающихъ въ себѣ цѣлыя метафизическія теоріи и образующихъ базисъ для дальнѣйшихъ умозрѣній. Къ сожалѣнію, однако, эта 2-я редакція окончательно написана не вся, и 2-я часть ея осталась въ видѣ отдѣльныхъ фрагментовъ или даже просто едва читаемыхъ, по неразборчивости почерка, набросковъ. Такимъ образомъ, является большое сомнѣніе, возможно ли возстановить эту 2-ую часть 2-й редакціи.

Оптиной пустыни достались послѣ смерти о. Серапіона всѣ его бумаги, среди которыхъ имѣются два послѣднихъ изложенія его системы, черновики писемъ и кое-какія отдѣльныя замѣтки, но въ очень небольшомъ числѣ. Имѣются также многочисленные предварительные наброски, замѣтки и фрагменты окончательно-отдѣланнаго сочиненія у родственниковъ покойнаго о. Архимандрита, Машкиныхъ. Наиболѣе цѣнное авторъ настоящей книги имѣетъ въ виду опубликовать, но и внѣшнія условія издательства, и обработка текста для печати представляютъ не малыя затрудненія. До того же времени я надѣюсь выпустить въ свѣтъ монографію объ о. Серапіонѣ, т. е. систематическое изложеніе его воззрѣній и его біографію. Впрочемъ, такая монографія и необходима, потому-что непосредственное чтеніе сочиненій о. Серапіона едва ли окажется подъ силу многимъ изъ тѣхъ, кто могъ бы живо заинтересоваться его взглядами.

Въ заключенїе мнѣ хотѣлось бы указать что-нибудь изъ литературы объ о. Серапїонѣ, но вся она, къ сожалѣнїю, ограничивается небольшой статьей моей «Къ почести вышняго званія», помѣщенной въ 1-мъ выпускѣ «Вопросовъ Религіи» (М, 1906 г, стр. 143-173). Долженъ однако предупредить читателя, что она написана до того времени, когда авторъ могъ болѣе основательно вникнуть въ жизнь и личность о. Серапїона, и потому многое въ характеристикѣ о. Серапїона теперь было бы представлено иначе.

27 Формальная логика, основанная Аристотелемъ, начинаетъ, какъ извѣстно, съ понятїй, и изъ нихъ построены, далѣе, сужденїя. Напротивъ, гносеологическая логика, особенно въ трудахъ Г. Риккерта, начинаетъ съ сужденїй и, при помощи нихъ, устанавливаетъ понятїя (Г. Риккертъ,—Введенїе въ трансцендентальную философїю. Предметы познанїя. Пер. Шпетта. 1904. -- Г. Риккертъ,—Границы естественно-научнаго образованїя понятїй. Пер. Водена. СПб., 1903). Въ первомъ случаѣ понятїя—первичные элементы, а сужденїя—вторичные; во второмъ—наоборотъ, но и та и другая логика сходятся между собою въ монистическомъ пониманїи логическихъ элементовъ. Символическая же логика, основываясь на соотносительности и нераздѣлимости сужденїй и понятїй, существенно дуалистична. Какъ дается понятїе?—Чрезъ сужденїе. Какъ дается сужденїе?—Изъ понятїй. Слѣдовательно, не бываетъ ни сужденїй безъ понятїй, ни понятїй—безъ сужденїй; тѣ и другїя полярно-сопряжены. Понятїя и сужденїя суть такїе элементы мышленїя, которые, будучи всегда вмѣстѣ, различаются не безотносительно, а лишь соотносительно, и, внѣ своего соотношенїя, они не могутъ быть разсматриваемы какъ различныя. Отсюда вытекаетъ весьма интересное слѣдствїе: Когда мы устанавливаемъ то или иное формальное соотношенїе понятїй и сужденїй, то, подставляя въ соотношенїи на мѣсто первыхъ послѣднїя и на мѣсто послѣднихъ—первыя, мы опять получимъ истинное соотношенїе, которое будетъ теоремою, двойственно-сопряженною съ первою. И, значитъ, при алгориѳмическихъ выкладкахъ намъ нѣтъ ни малѣйшей надобности знать, имѣемъ ли мы дѣло съ сужденїями, или съ понятїями; полученная формула будетъ равно справедлива и при той, и при другой интерпретацїи, такчто каждая формула представляетъ собою двѣ теоремы,—одну изъ исчисленїя классовъ, а другую —изъ исчисленїя предложенїй. Объ этомъ см.:

Стр.

L. Contурat,—L'Algèbre de la Logique, 1905, § 2, pp. 3-4 и рус. пер.: Л. Кутюра,—Алгебра Логики, пер. съ добавленіемъ проф. П. Слешинскаго, Одесса, 1909, § 2, стр. 2-3, и приложеніе I-е, стр. I-IV.—Дальнѣйшія указанія—въ [211].

Въ виду сказаннаго, наиболѣе основательно было бы не ограничиватъ себя выборомъ того или другого основного термина, какъ это сдѣлано нами въ текстѣ, но писатъ просто символъ, безъ интерпретаціи его. Однако, эта, самая безопасная позиція, сдѣлала бы языкъ нашего сочиненія столь варварскимъ и чтеніе книги столь затруднительнымъ, что мы оказались бы вынужденными выйти изъ равновѣсія и отдатъ предпочтеніе либо той, либо другой интерпретаціи. На логико-алгебраическій алгориѳмъ мы посмотрѣли подъ угломъ зрѣнія именно гносеологической логики, т. е. сочли,—по крайней мѣрѣ на словахъ—,основнымъ актомъ познанія—сужденія. Но, хотя этимъ размахъ мысли и суженъ вдвое, однако мысль отъ того не дѣлается невѣрною и всегда можетъ быть восполнена «переводомъ» текста на языкъ формальной логики. Въ сущности говоря, текстъ слѣдовало бы печататъ сразу на языкахъ обѣихъ логикъ, въ два столбца, но это хлопотливое новшество было бы и утомительнымъ и мало цѣлесообразнымъ, хотя иногда и примѣняется въ алгебрѣ логики.

25 **28** Этотъ принципъ познанія, въ различныхъ формулировкахъ, единодушно высказывался мистиками всѣхъ временъ и всѣхъ странъ, при чемъ мною имѣется въ виду, конечно, мистика естественная, без- или внѣ-благодатная. Индусская философія вообще и, въ особенности, система йоги; неоплатонизмъ; персидская мистика; современная теософія и другія оккультическія теченія; безчисленныя мистическія теченія на почвѣ христіанства; наконецъ философія разныхъ направленій, и, въ частности, новѣйшая, напримѣръ, мистическій интуитивизмъ и т. д. и т. д.—всѣ они, болѣе или менѣе ясно, высказываются именно въ такомъ смыслѣ.

Укажемъ кое-какія книги для ознакомленія съ общимъ характеромъ мистическаго познаванія; впрочемъ, литературы по суфизму, по неоплатонизму и др. теченіямъ, кромѣ индусской мистики, приводитъ не будемъ, какъ по ея спеціальности, такъ и имѣя въ виду кое-что изъ нея указатъ въ другихъ мѣстахъ.

В. Джемсъ,—Многообразіе Религіознаго Опыта. Пер. съ англ. Вып. V. Малахіевой-Мировичъ и М. В. Шикъ подъ ред. С. В. Лурье. М., 1900.

Г. Геффдингъ,—Философія религіи. СПб., 1903.

Вл. С. Соловьевъ,—Критика отвлеченныхъ началъ,

Стр.

XL-XLVI. («Собраніе сочиненій», Т. 2); Философскія начала цѣльнаго знанія (id., Т. I), многія статьи изъ «Энциклопедическаго Словаря» Брокгауза и Эфрона, (id., Т. 9) и др.

П. Д. Успенскій,—Tertium Organum. Ключъ къ загадкамъ міра. СПБ., 1911.

М. В. Лодыженскій,—Сверхсознаніе и пути къ его достиженію. Индусская Раджа-Іога и христіанское подвижничество. СПБ., 1911.

П. М. Мининъ,—Мистицизмъ и его природа («Богословскій Вѣстникъ», г. 20-й, 1911 г., апрѣль, стр. 795-817 и май-стр. 85-112).

П. М. Мининъ,—Главныя направленія церковной мистики (id., г. 20, 1911, декабрь, стр. 823-838 и далѣе).

И. Лапшинъ, - Мистическое познаніе и вселенское чувство («Сборн. статей, посвящ. почитателями акад. и засл. проф. В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилѣтія его ученой дѣятельности, СПБ., 1907, Т. I, стр. 549-641, и отд. изд.).

Ѳ. Степпунъ,—Трагедія мистическаго сознанія («Логосъ», 1911-12, кнн. 2-3, стр. 115-140).

Delacroix,—Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, Les grands mystiques chretiens. Paris, 1908.

Leuba,—Les tendences fondamentales des mystiques chretiens («Revue Philosophique», T. 44, 1902).

Réçéjac,—Essai sur les fondaments de la connaissance mystique, Paris, 1897.

Murisier,—Les maladies du sentiment religieux, Paris, 1901.

Ekstatische Konféssionen gesammelt von Martin Buber. Jena, 1909.

A. Godfernaux,—Sur la psychologie du mysticisme («Revue Philosophique», 1902, Férvier).

Boutroux,—Le mysticisme («Bulletin de l'Institut général psychologique», 1902, Janvier-Février).

J. v. Görres, - Die christliche Mystik. Regensburg, 1836-1842 Bde.

Caro,—Essai sur le Mysticisme au XVII siecle.

Paulhan, — Le nouveau mysticisme («Revue Philosophique, 1890 № 11).

А. А. Козловъ,—Очерки изъ исторіи философіи. Понятіе философіи и исторіи философіи. Философія восточная. Кіевъ, 1887.

М. Мюллеръ,—Шесть системъ индѣйской философіи. Пер. съ англ. И. Николаева, М., 1901.

Архим. Хрисанѳъ (Ростовцевъ),—Религіи древняго міра въ их ѣотношеніи къ христіанству. СПБ., 1873-1876. 3 Т.

Стр.

Рамачарака,—Хатха-Іога. Пер. подъ ред. В. Силина. СПб., 1909.

«Свѣтъ на пути». Пер. И. Батюшкова. («Свободная Совѣсть», кн. 1-ая, М., 1906, стр. 140—152); тоже—пер. Е. П., изд. «*Посредникъ*».

Е. П. Блаватская,—Голосъ Безмолвія. Пер. съ англ. Е. П. Калуга.

Брамана Чаттерджи,—Сокровенная религіозная философія Индіи. Пер. съ 3-го фр. изд. Е. П. Калуга, 1906.

«Основы Упанишадъ» (Духъ Упанишадъ). Изд. «*Магнитизмъ Личности*».

Ал-Ѣй [И.] Введенскій,—Религіозное сознаніе язычества. Т. I, М., 1902.

Седиръ,—Факиризмъ въ Индіи или школа упражненій для развитія психическихъ способностей. Пер. А. В. Трояновскаго. СПб. 1908.

Беттани и Дугласъ,—Великія религіи Востока. Пер. съ англ. Л. Б. Хавкиной. М., 1899, приложены библіограф. и предметн. указатели.

Rich. Schmidt,—Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien. Berlin., 1908, съ 87 цвѣтными рис., представляющими различныя положенія тѣла при мистическомъ созерцаніи.

I. Campbell Oman,—The Mystics, Ascetics and Saints of India. London, 1905. XV+291 pp.—Отчетъ объ этой книгѣ см. въ «Revue de l'histoire des religions», 1906, № 3 (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. Бартъ,—Религіи Индіи. М., 1897.—Тутъ же указана литература.

Суоми Вивекананда,—Философія Іога. Лекціи, читанныя въ Нью-Йоркѣ зимою 1895-1896 г. о Раджа Іогѣ. Пер. съ англ. Попова, Сосница, 1096.

Журналъ «Вѣстникъ Теософіи»; сборники «Вопросы Теософіи».

А. Безантъ,—Древняя мудрость. Пер. Е. П.

А. Безантъ,—Теософія и Новая Психологія. Пер. Е. П.

Руд. Штейнеръ,—*ΘΕΟΣΟΦΙΑ*. Пер. со 2-го нѣм. изд. Минцловой. СПб., 1910.

См. также [148].

Стр.

29 **29** По Платону, есть три вида бытія. Первый изъ нихъ «тождественный, нерождающійся и неразрушающійся, не принимающій въ себя ниоткуда иного и самъ нигдѣ не входящій въ иное»,—однимъ словомъ, безусловно подчиняющійся закону тожества—; онъ—достояніе «мышленія». Второй—видъ «рожденный, всегда подвижный, являющійся въ какомъ-либо мѣстѣ и опять оттуда исчезающій»; воспринимается онъ «мнѣніемъ въ связи съ чувствомъ». Третій же родъ представляетъ всегда родъ пространства, не принимающій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ рожденіе, самъ же уловляемый безъ посредства чувства, путемъ нѣкотораго поддѣльнаго сужденія,—родъ, едва вѣроятный. Взирая на него, мы точно грезимъ--- *αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν· πρὸς δ' δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες---»* (Платонъ,—Тимей 52a, b. Platonis Opera ex rec. Schneideri. Vol. II, Parisiis, 1846, p. 219).

Подобная же мысль развивается и въ другомъ твореніи «*τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαι· τὰν μὲν εἰδέαν, νόῳ κατ' ἐπιστάμαν· τὰν δ' ὕλαν, λογισμῷ νόθῳ· τῷ μήπη κατ' εὐθυωρίαν νοεῖσθαι, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν· τὰ δ' ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξᾳ.*— Quum haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quòd videlicet non recta quadam et aequam rei animadversione sed ex proportione quadam et collatione intelligitur) Foetus verò qui ex illis nascuntur, sensu et opinione» (псевдо-Тимей Локрскій,—О душѣ міра, 94b.—Divini Platonis Opera omnia quae exstant. Marsilio Ficino interprete. Lvgdv., 1590, p. 553 B.). — Хотя старинные издатели и помѣщали это произведеніе среди Платоновскихъ, какъ первоисточникъ «Тимея», но въ настоящее время подлинность его безусловно отвергается и его вовсе не печатаютъ въ «Твореніяхъ» Платона. Но Мейнерсъ, Тидеманъ, Теннеманъ и др. признали его за компиляцію изъ Платона; вотъ въ этомъ то смыслѣ представляетъ для насъ нѣкоторый интересъ, какъ своего рода перифразъ какого-то изъ позднѣйшихъ платониковъ.

30 **30** Гёте,—Фаустъ.

31 Доказать—это значитъ діалектически породить доказываемое (см. Herm. Cohen,—Logik der reinen Erkenntniss. Berlin, 1902). Раціонализмъ и есть выраженіе этого стремленія,—будь то раціонализмъ Фихте, Шеллинга, Гегеля, современныхъ марбуржцевъ или, наконецъ, логистиковъ; въ сущности, всѣ они заняты одною задачею,—изгнать изъ области мысли все то, что не воспостроено чисто-логически, т. е. раціонализировать все мышленіе. Но все же наиболѣе послѣдовательно и строго эта «логизація» науки, чрезъ посредствующее звено «ариѳметизаціи»,

Стр.

проводится въ области основъ математики. Однако, нельзя не видѣть, что интуиція, изгоняемая дверью, у всѣхъ ихъ, а въ томъ числѣ и у математиковъ, неизбѣжно влетаетъ въ окна. Но, какъ мужественная попытка, какъ опытъ нагляднаго приведенія къ абсурду самаго принципа раціоналистическаго, всѣ эти теченія въ высокой степени интересны и поучительны.

31 **32** А. [Н.] Аѳанасьевъ,—Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу. Т. 2, М. 1868, стр. 163.

33 «Для объясненія данныхъ явленій можно приводить только такія другія вещи и основанія объясненія, которыя связаны съ данными явленіями согласно извѣстнымъ уже законамъ явленій. Поэтому трансцендентальная гипотеза, въ которой была бы примѣнена чистая идея разума для объясненія вещей природы, не служила бы объясненіемъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ то, чего мы не понимаемъ въ достаточной степени изъ знакомыхъ намъ эмпирическихъ принциповъ, было бы объясняемо посредствомъ того, что вовсе непонятно намъ. Принципъ такой гипотезы собственно служилъ бы только для удовлетворенія разума, а не для содѣйствія примѣненію разсудка къ предметамъ. Порядокъ и цѣлесообразность въ природѣ должны въ свою очередь объясняться изъ естественныхъ основаній и законовъ природы, и здѣсь даже самыя дикія гипотезы, если только онѣ имѣютъ физическій характеръ, болѣе выносимы, чѣмъ гиперфизическія, т. е. чѣмъ ссылка на божественнаго Творца, предполагаемаго для этой цѣли—hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Въ самомъ дѣлѣ, проходитъ сразу мимо всѣхъ причинъ, объективная реальность которыхъ, по крайней мѣрѣ въ возможности, доступна нашему познанію путемъ продолженія опыта, и успокаиваться на чистой идеѣ, весьма удобной для разума, это - принципъ лѣниваго разума (ignava ratio)---» (Кантъ,—Критика чистаго разума, Ученіе о методѣ, гл. I, секц. 3 [изд. B., SS. 800-801]. — Пер. Н. О. Лосскаго, 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 здѣсь и далѣе, разъяснены въ:

П. Флоренскій, — О символахъ безконечности («Новый Путь», 1904, № 9).

П. Флоренскій, — О типахъ возрастанія («Богословскій Вѣстникъ», 1906, № 7).

Стр.

34 **35** Платонъ—Пиръ, 202 А (гл. XXII).—Opera Platonis ex rec. R. B. Hirschigii. Parisiis, 1856, Vol. I, p. 680):

«Развѣ ты не знаешь, что правильное мнѣніе, которое ты не можешь подтвердить доказательствомъ, не есть ни знаніе (ибо дѣло недоказанное какъ могло бы быть знаніемъ?), ни незнаніе (потомучто дѣло, касающееся существенности, какъ могло бы быть незнаніемъ?). Это-то именно правильное мнѣніе, вѣроятно, и есть средина между невѣжествомъ и разумностью.—*Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὐτ' ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;—οὔτ' ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτόν (τι) ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας*».

34 **36** Аристотель,—Этика къ Никомаху, VI (Z),3 (Aristotelis Opera, ed. Acad. Borussica, vol. 2, p. 1139 b 31): «*ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική*». Слово *ἕξις* происходитъ отъ глагола *ἔχω*—имѣю—и означаетъ обладаніе, владѣніе.—Понятіе аподиктическаго сужденія весьма опредѣленно содержится у Аристотеля въ его Первой Аналитикѣ I 1,24 a 30, ср. De gener. II 6, 333 b 25.

37 Слово *ἀπορία* образовано изъ *ἀ* privativum и $\sqrt{\text{πορ}}$; происходящія отъ этого послѣдняго слова: *πορεῖν* — доставлять, давать; *πορίζω*—доставлять, изготовлять и т. д.; *πέπρωται* — дано, рѣшено, назначено судьбою; *πεπρωμένος* — назначенный: *ἡ πεπρωμένη*—участь, судьба,—эти слова опредѣляютъ и значеніе нашего корня. Однако, сродство его съ латинскимъ $\sqrt{\text{par}}$, входящимъ въ слова parāre—приготовлять и parĕre—рождать (W. Prellwitz,—Etymologisches Wörterbuch, SS. 259-260, *πορεῖν*.—Бензелеръ, — Греческо-русскій словарь, Кіевъ, 1881, стр. 626-627) заставляетъ думать, что первоначально въ $\sqrt{\text{πορ}}$ содержалось понятіе доставленія именно чрезъ рожденіе, но рожденіе, какъ дѣятельность, производящую нѣкій плодъ. Отсюда понятно, что у Платона идея полноты производительной силы, полноты божественнаго творчества идеальнаго міра представлена подъ видомъ божества *Πόρος* (Платонъ,—Пиръ, 203, B, C, XXIII.—Platonis Opera ex rec. R. B. Hirschigii, Parisiis 1856, vol. I, p. 681). Поэтому, далѣе, *ἀπορέω*—быть безъ средствъ, находиться въ безвыходномъ, безпомощномъ состояніи, терпѣть нужду, недостатокъ—и *ἀπορία*—безвыходное положеніе, недоумѣніе, уныніе, недостатокъ, нужда и т. п. (Бензелеръ,—id., стр. 93), въ сущности, выражаютъ идею безплодія, производительнаго слабо- и без-силія, отсутствіе мощи рожденія. Философскіе же термины «*ἀπορεῖν*» и «*ἀπορία*», при сравнительно внѣшнемъ ихъ пониманіи, озна-

Стр.

чаютъ затруднительное положенїе ума, умственное недоумѣнїе, интеллектуальную безвыходность, а, для болѣе глубокаго разумѣнїя, должны означать безсилїе творческой мысли, неспособность рождать мысли, умственное безплодїе. Это обнаруживается въ неспособности ума употреблять внѣшнїе органы интеллектуальнаго рожденїя, — голосовые, т. е. въ невозможности высказать сужденїе, въ *ἀφασία*. Въ исторїи мысли неотъемлемо отъ Сократа и Платона у нихъ повторяющееся безчисленное множество разъ сравненїе философствованїя съ дѣторожденїемъ; однако, оно не есть простая аналогїя. Нѣтъ, органы рожденїя и органы рѣчи — гомотипичны другъ другу (стр. 588), и плоды ихъ дѣятельности, ребенокъ и воплощенная мысль,—эти завершенїя полюсовъ нижняго и верхняго—,находятся въ какомъ-то трудно-показуемомъ, но несомнѣнномъ, глубокомъ соотвѣтствїи между собою. Вотъ почему, древнїе скептики, для обозначенїя философской неспособности производить мысли, опять-таки выбрали слово столь специфическаго оттѣнка.

35 **38** Слово *ἐποχή* происходитъ отъ глагола *ἐπ-έχω*—имѣю что надъ чѣмъ, держу что надъ чѣмъ, держу что предъ чѣмъ, имѣю кого противъ себя, стою противъ кого, направляюсь, устремляюсь на кого; а затѣмъ еще: удерживаю, сдерживаю, останавливаю, сдерживаюсь, медлю, жду и т. д. (Бензелеръ, — id., стр. 270). Позднѣйшее слово *ἐποχή* означаетъ остановку, задержку (id., стр. 293). Въ философїи, по опредѣленїю Пиррона, «*ἐποχή ἐστι στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἱρομέν τι οὔτε τίθεμεν* — *ἐποχή* есть остановка мышленїя, вслѣдствїе которой мы ни отбрасываемъ что-нибудь, ни устанавливаемъ его» (Секстъ Эмпирикъ, — Пирроновскїя основоположенїя, 110, — Sextus Empiricus, ex recensione Imm. Bekkeri, Berolini, 1842, p. 51-2). По мнѣнїю Эд. Целлера (Ed. Zeller,—Die Philosophie der Griechen, 4-te Aufl. herausg. von. Ed. Welbmann, T. 3, Abth. 1, Lpz., 1909, S. 505, Anm. 1) этотъ терминъ *ἐποχή* выражаетъ совершенно то же, что и *ἀφασία*, *ἀκαταληψία* и еще, присоединенныя сюда впослѣдствїи, *ἀρρεψία*, *ἀγνωσία τῆς ἀληθείας* и т. д. Но едва ли основательно уничтожать тѣ оттѣнки мысли, которые связываются съ различїями этихъ терминовъ. Однако, для насъ, въ настоящую минуту, историческая сторона дѣла мало занимательна, и мы смѣло можемъ пренебречь тонкостями, разъясненїе которыхъ читатель найдетъ въ спецїальной литературѣ по греческому скептицизму.

Библїографїю по древнему и отчасти новому скептицизму см. въ: Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie.

Cmp.

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. Klussmann,—Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umassend, Erster Band: scriptores graeci. Lpz 1909 u. f. См. соотвѣтствующія имена въ указателѣ.

39 Составъ термина *ἀταραξία* (*ἀ* privativum и *ταράσσω*—потрясаю, волную, смущаю, разстраиваю, безпокою и т. д.) понятенъ. По опредѣленію Пиррона «*ἀταραξία ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης—ἀταραξία* есть без-безпокойность души и затишье» или «нестѣсненность души и ясность, веселость» (Секстъ Эмпирикъ,—Пирроновскія основоположенія, 110.—Sexti Empirici Opera, id., p. 52-3).

40 «Пирронъ былъ основателемъ греческаго скептицизма. Онъ не только высказалъ основные принципы этого ученія, но и всю свою жизнь, представляющую высокій образецъ чистоты и благородства, построилъ согласно этимъ принципамъ; это одинъ изъ возвышеннѣйшихъ представителей типа греческаго мыслителя: сверхчеловѣкъ, поскольку никакія человѣческія тревоги и заботы не имѣли надъ нимъ власти. Это обстоятельство --- привело къ тому, что скептики всѣхъ временъ видѣли въ Пирронѣ какъ бы своего святого, что онъ сталъ патрономъ скептической секты. --- Онъ --- сопровождалъ Анаксарха, когда тотъ отправился въ азіатскій походъ въ войскѣ Александра --- Въ Азіи Пирронъ встрѣтился съ индійскими гимнософистами—отрекшимися отъ міра мудрецами, которые, голые, жили въ лѣсахъ—съ индійскими магами, аскетами и святыми; эти бездѣятельные и равнодушные, отвергающіе жизнь люди должны были произвести впечатлѣніе чарующей загадки на нашего грека, сына жаждущей избавленія эпохи. «Мы, греки, изнемогаемъ въ погонѣ за счастьемъ, — а здѣсь, по эту сторону моря, оно осуществляется на дѣлѣ; только умеревъ для жизни, только отринувъ безпокойную волю, можетъ человѣкъ наслаждаться миромъ. Какой же путь должна избрать наша душа, чтобы достигнуть своего идеала?». Въ формѣ такого рода вопросовъ должны были обрисоваться предъ погруженнымъ въ раздумье Пирономъ основныя черты скепсиса, какъ рѣшенія міровой и человѣческой загадки. По окончаніи азіатскаго похода Пирронъ возвратился на родину, въ Элиду; онъ велъ здѣсь очень скромную жизнь, и пользовался всеобщимъ уваже-

Стр.

ніемъ. Ради него философы были освобождены отъ налоговъ Аѳиняне преподнесли ему право гражданства. На рыночной площади родного города была воздвигнута его статуя; онъ былъ назначенъ верховнымъ жрецомъ. - - - Новый нравственный идеалъ жизни, полной резиньяціи, былъ движущимъ мотивомъ всего его ученія. - - - Все, что мы знаемъ о характерѣ и образѣ жизни Пиррона, доказываетъ, что онъ былъ всецѣло проникнутъ глубоко, изнутри обоснованнымъ равнодушіемъ къ жизни и міру. Ни слѣда фанатизма въ этомъ человѣкѣ; онъ не отчаивается, хотя чуждъ всякихъ опредѣленныхъ чаяній, «его ничто не поддерживаетъ, и тѣмъ не менѣе онъ стоитъ непоколебимо» (Brochard,—Les sceptique Grecs, Paris, 1887, p. 73); онъ религіозный скептикъ и въ то же время верховный жрецъ. Сомнѣніе его не есть скептицизмъ яраго просвѣтителя, который еще полонъ надеждъ; это скептицизмъ консерватора, утратившаго всякую надежду. Тихо и одиноко жилъ онъ со своей сестрой, акушеркой Филистой; онъ избѣгалъ всякихъ почестей, никогда не забывая словъ одного индійца, что Анаксархъ не можетъ учить истинѣ, т. к. вращается во дворцахъ королей. Во время опасной бури на морѣ, въ моментъ всеобщей паники, онъ указалъ на свинью, спокойно пожиравшую свой кормъ, какъ на достойный подражанія образчикъ наивной атараксіи. Если во время его рѣчи собесѣдникъ внезапно покидалъ его, онъ, нисколько не сердясь и не обращая вниманія на ушедшаго, спокойно договаривалъ до конца свою мысль. Мучительнѣйшія операціи выносилъ онъ безъ малѣйшей гримасы» (Р. Рихтеръ, — Скептицизмъ въ философіи. Пер. съ нѣм. В. Базарова и Б. Столпнера, Т. I, 1910, стр. 62—65. Кн. 1, гл. 1, III).— Такова, для примѣра, новѣйшая попытка реконструировать «житіе» скептика. (Еще характеристики личности Пиррона см. у Брошара и у Фр. Ницше). Не смѣя отрицать этого свѣтлаго образа, хотя историческая достовѣрность его и весьма невелика, мы однако не можемъ не припомнить иные образы, свидѣтельствующіе о внутреннемъ неспокойствіи и смутѣ духовной на почвѣ ἐποχή. Таковъ жадный до насмѣшекъ и, въ то же время, любящій вкусно поѣсть, хорошо выпить, копить деньги и язвить враговъ своихъ многописавшій Тимонъ (Рихтеръ,—id., стр. 68). Таковъ же и вѣчнозанятый Карнеадъ, громогласныя рѣчи котораго производили впечатлѣніе почти демоническое (Діог. IV, 62 — Рихтеръ,—id., стр. 81). Оба они обосновали скептическое ἐποχή лучше Пиррона, но это ничуть не помогло имъ стяжать истинное «затишье—γαλήνη» духа. Не значитъ ли это, что Пирронову умиренность,—если только она достовѣрна - ,— что ее объясняетъ тоже вовсе не ἐποχή, а что-то иное?

Стр.

38 **41** Положеніе, высказанное въ текстѣ, можно обосновывать множествомъ данныхъ. Но для меня лично эта мысль стала очевидною послѣ одного сновидѣнія. Позволю себѣ привести современную ему запись, отъ 9-го сентября 1902 года.

«Я видѣлъ,—читаю я въ старой своей тетради—,видѣлъ во снѣ, какъ схожу съума. Что-то чуждое моему «Я», какая-то чужая воля закрадывается въ психическій организмъ. По временамъ онъ раздваивается на два активныхъ «Я». Мое «Я», настоящее, тогда пытается сопротивляться «Я» чуждому и иногда достигаетъ своей цѣли. Но это—рѣдкими мгновеніями,—когда, какъ молнія, какъ вспышка, появляется мысль: «Вѣдь я схожу съума!». А, въ общемъ, настоящее «Я» какъ-то бездѣятельно, безразлично созерцаетъ другое «Я» (примѣръ раздвоенія сознанія во снѣ, не объективируемаго на иную личность). Меня во снѣ лечилъ, скорѣе присматривалъ за мною, докторъ К*.

Даже органы перестаютъ повиноваться моему желанію. Я иду и какъ-то странно размахиваю руками, какъ будто въ плечахъ онѣ были на вращающихся, весьма ослабшихъ шарнирахъ. Ноги дрыгаютъ во всѣ стороны, и все тѣло напоминаетъ развинтившійся механизмъ.

Наконецъ, я чувствую, что сейчасъ потухнетъ послѣдняя вспышка самосознанія настоящаго «Я», послѣдній проблескъ сознанія о начинающемся психическомъ разстройствѣ.

Тутъ я просыпаюсь, и сперва механически, потомъ, начиная сознавать и понимать смыслъ, говорю стихъ Бальмонта:
«Я видѣлъ нынѣ сонъ—не все въ немъ было сномъ».---
(Стихъ Бальмонта, на дѣлѣ, читается такъ:
«Я видѣлъ сонъ, не все въ немъ было сномъ,
«воскликнулъ Байронъ въ черное мгновенье)»».

41 **42** Архимандритъ, [нынѣ епископъ] Серафимъ (Чичаговъ),—Лѣтопись Серафимо-Дивѣевскаго монастыря, Спб., 1903, стр. 114.

42 **43** Подобный сему отвѣтъ о правѣ выхожденія изъ границъ опыта даетъ Гербартъ: Herbart, — Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5-te Aufl.. § 157, S. 192.

43 **44** См. стр. 493-499.—Различныя опредѣленія безконечности, расположенныя въ хронологическомъ порядкѣ, можно обозрѣть въ: Rud. Eisler,—Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 3, SS. 1566-1583, 1973;—исторія понятія о безконечности въ древней философіи представлена въ книгѣ:

H. Guyot,—L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Tèse. Paris, 1906. XII+260 pp.

Стр.

См. также:

Д. Н. Овсянниковъ-Куликовскій,—Идея безконечности въ положительной наукѣ и въ реальномъ искусствѣ («Вопросы теоріи и психологіи творчества». Издатель-составитель Б. А. Лезиновъ. Харьковъ, 1907, стр. 50-78).

Д. Н. Овсянниковъ-Куликовскій,—Нѣсколько мыслей о происхожденіи и развитіи чувства безконечности въ чистой лирикѣ (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. Véronnet,—L' Infini. Catégorie et réalité. Paris. 1903.

45 Намекъ на III Esdrae 3 10–12: «Unus scripsit, Forte est vinum. Alius scripsit, Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit veritas».

Развиваемая въ текстѣ мысль о преодолѣніи абсолютнаго сомнѣнія безконечностью истины находитъ себѣ подтвержденіе у о. Іоанна Сергіева: «Богъ,—говоритъ онъ,—есть Духъ безконечный. Въ чемъ эта безконечность заключается? - - - Вездѣ и во всемъ Богъ, сущій превыше всего, не содержимый никакою тварію, и ни одна мысль, какъ бы быстра и смѣла она ни была, ни въ чемъ опередить Его не можетъ, всегда кружась только въ Немъ» (о. Іоаннъ Кронштадтскій,—Моя жизнь во Христѣ. Приложеніе къ журналу «Русскій Паломникъ» за 1903 г., кн. III, стр. 692-693).

44 **46** Im. Kant,—Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimenI continet Monadologiam physicam (Supplement-Band zu Kant's Werken, Abth. II. Herausg von J. H. v. Kirchman, Lpz, 1878, p. 25.—Philosophische Bibliothek von Kirchmann, Bd. 76, Abth. II.

И. Кантъ, — Физическая монадологія. Предварительныя замѣчанія. Пер. П. Флоренскаго, Сергіевъ Посадъ, 1905, стр. 7 (=«Богословскій Вѣстникъ», 1905 г. № 9).

45 **47** Анселькъ Кентерберійскій,—Monol. I. Онъ же указываетъ и на идеальную самообосновываемость Бога: Богъ—«summa veritas per se subsistens».

46 **48** Ѳома Аквинатъ,—Contr. gent. I, 80.

48a Georgius Reeb, S. J., — Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica---, proposita a J.-M. Cornoldi Ed. nova, Parisiis, 1891, p. 111, n° 53 VII, cf. cetera.

49 Spinoza, — Ethices pars prima, Defin. III (Benedicti de Spinoza Opera--- recognoverunt Van Vlotenet J. P. N. Land. Vol. I,—Hagae Comitum, 1882, p. 39).

Стр.

47 **50** См. стр. 619-721, [2].

49 **51** Ради графическаго упрощенія въ дальнѣйшемъ мы пишемъ нерѣдко эту и аналогичныя формулы съ малыхъ буквъ. Но читатель, вникшій въ суть дѣла, и самъ увидитъ, гдѣ требовались бы прописныя литеры.

50 **52** Преп. Ѳалассій Ливійскій и Африканскій,—О любви, воздержаніи и духовной жизни къ пресвитеру Павлу четвертое сто главъ, 81, 84, 91, 93, 95, 97, 98 («Творенія», 2-е изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни, М., 1894, стр. 64-67).

IV.—ПИСЬМО ТРЕТЬЕ: ТРІЕДИНСТВО.

52 **53** А. А. Спасскій, — Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Т. 1, Сергіевъ Посадъ, 1906 г.

А. П. Лебедевъ,—Исторія вселенскихъ соборовъ, ч.ч. I и II («Собраніе церковно-историческихъ сочиненій», ТТ. III и IV, СПБ., 1904 г.).

В. [В.] Болотовъ, — Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. СПБ., 1879.

В. П. Виноградовъ, — О литературныхъ памятникахъ «полуаріанства». Сергіевъ Посадъ, 1912. (=«Богословскій Вѣстникъ», 1911 г.).

L'Abbé H. Couget,—La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires. Paris, 1905, 2 vol. (изъ серіи «Science et Religion»).

Ф. Терновскій,—Греко-восточная церковь въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Кіевъ, 1883

Еп. Іоаннъ,—Исторія вселенскихъ соборовъ, 1896 г.

Harnack,—Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4-te Aufl.

В. Самуиловъ,—Исторія аріанства на латинскомъ западѣ. СПБ., 1890.

E. Revillout,—Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Paris, 1881 et 1899. 2 volumes.

54 А. А. Спасскій,—цит. соч., стр. 228-231.

55 Бл. Іеронимъ Стридонскій,—Письмо 15-е, къ папѣ Дамасу, 4 (Migne,— Patrol. ser. lat., T. 22, col. 457 A): «Tota saecularium litterarum schola nihil aliud *hypostasim,* nisi *usian* novit». Письмо это написано около конца 376-го года. Все это письмо бл. Іеронима въ высшей степени поучительно. Даже для православнаго учителя Церкви сверх-разсудочность формулы трехъ ѵпостасей при единствѣ сущности была слишкомъ остра; невѣроятная во всей исторіи мысли смѣлость этой формулы кружила головы

Стр.

и привычнымъ къ сверх-разсудочности умамъ. «Теперь же, о бѣда! —жалуется бл. Іеронимъ.—Послѣ никейскаго символа, послѣ александрійскаго опредѣленія,---*кампенсы*, отрасль аріанъ, требуютъ отъ меня новаго имени: трехъ ѵпостасей. Какіе, спрашиваютъ, апостолы предали такъ? Какой новый Павелъ, учитель языковъ, научилъ сему? Спрашиваю: какъ, по ихъ мнѣнію, можно разумѣть ѵпостаси? Отвѣчаютъ: три соприсущихъ лица—tres personas subsistentes. Я говорю въ отвѣтъ, что мы такъ и вѣруемъ, но для нихъ недостаточно единства въ смыслѣ, они требуютъ единства въ самомъ имени: не знаю, что̀ за ядъ можетъ заключаться въ звукахъ. Мы провозглашаемъ: Кто не вѣруетъ въ три ѵпостаси, какъ tria enhypostata, т. е. три соприсущихъ лица—tres subsistentes personas—, да будетъ анаѳема. Но такъ какъ мы не привыкли употреблять эти термины, то насъ осуждаютъ какъ еретиковъ. Но если кто подъ словомъ ѵпостась разумѣетъ сущность—usian, не признаетъ въ трехъ лицахъ одной ѵпостаси, тотъ отлученъ отъ Христа: въ такомъ случаѣ мы вмѣстѣ съ вами будемъ отмѣчены клеймомъ савелліанства — Unionis. — Сдѣлайте, умоляю васъ, — если признаете нужнымъ—, опредѣленіе, и тогда я не убоюсь именовать трехъ ѵпостасей. Если прикажете, пусть будетъ сложено послѣ никейскаго новое вѣроученіе; пусть мы, православные, будемъ произносить то же исповѣданіе, какъ и аріане. Школа свѣтскихъ наукъ не знаетъ иного значенія слова: *ѵпостась*—hypostasin, какъ только *сущность*—usian. Кто же, спрашиваю я, святотатственными устами будетъ говорить о трехъ *субстанціяхъ*—substantias? Въ Богѣ есть единая и единственная природа, именно та, которая существуетъ дѣйствительно—una est Dei et sola natura, quae vere est.---Но поелику одна Божеская природа и поелику въ трехъ лицахъ соприсуще одно Божество—in tribus personis Deitas una subsistit, которое существуетъ истинно и есть одна природа; то всякій подъ видомъ благочестія именующій три, т. е. три ѵпостаси, какъ 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 такъ, то зачѣмъ же мы отдѣляемся стѣнами отъ Арія, будучи связаны собственною невѣрностію?--- Достаточно намъ именовать одну субстанцію и три лица, соприсущихъ, совершенныхъ, совѣчныхъ. Пусть, если угодно, умалчивается о трехъ ѵпостасяхъ и удерживается одна.--- Достаточно да будетъ для насъ вышеупомянутое вѣрованіе. Если же вы признаете правильнымъ съ нашей стороны именовать три ѵпостаси съ своимъ истолкованіемъ,—то мы не отказываемся. Но повѣрьте мнѣ, подъ медомъ скрывается ядъ; ангелъ сатанинъ

Стр.

превращается въ ангела свѣта (2 Кор 11ıı). Кампенсы хорошо толкуютъ слово: ѵпостась, но когда я говорю, что я содержу догматъ согласно съ ихъ объясненіемъ, то меня осуждаютъ какъ еретика. Зачѣмъ они такъ болѣзненно держатся за одно слово? Что они скрываютъ подъ двусмысленною рѣчью? Если они вѣруютъ такъ, какъ толкуютъ, то я ихъ не осуждаю. Если я такъ вѣрую, какъ они (быть можетъ притворно) исповѣдуютъ себя мудрствующими, то пусть они позволятъ мнѣ выражать мою мысль моими словами. Посему я Распятымъ Спасеніемъ міра, Троичнымъ единосущіемъ заклинаю твое блаженство дать мнѣ многозначительный по твоему авторитету письменный отвѣтъ о томъ, должно ли умалчивать объ ѵпостасяхъ, или именовать ихъ.--». (id., 3-4—Migne,—Patr. ser. lat., T. 22, coll. 356-358.—Творенія Іеронима Стридонскаго. Ч. I, Кіевъ, 1879, стр. 45-47).

53 **56** Огромною заслугою Канта было указаніе, что могутъ быть объекты ничѣмъ не различающіеся между собою въ понятіи, для разсудка, но тѣмъ не менѣе различные,—такъ что разница постигается между ними лишь при ихъ наглядномъ сравненіи. Такими объектами оказываются, напримѣръ, правая и лѣвая рука, или правая и лѣвая перчатка, симметричные относительно центра и равные между собою сферическіе 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 c (=И. Кантъ,—О формѣ и началахъ міра чувствен. и умопостигаемаго, пер. Н. Лосскаго, 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 изданіе «Пролегоменъ», критически провѣренное,—лучшее.

= Иммануилъ Кантъ,—Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. Переводъ Влад. Соловьева. Изд. 3-ье, М. 1905. § 3, стр. 46-48. Переводъ прекрасный, но изданіе очень небрежно, и въ немъ повторены даже опечатки первыхъ изданій.

I. Kant,—Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. [1786], Cap. L, I, Def. II, Scholia III.

Стр.

Правда, Кантъ изъ этого факта сперва дѣлалъ тотъ выводъ, что пространство—не понятіе, а реальность, независимая отъ разсудка; а потомъ—, что пространство—не понятіе, а форма созерцанія. Но, такъ или иначе, а наличность фактовъ, открытыхъ Кантомъ, доказываетъ, что могутъ быть объекты, завѣдомо различные, но такіе, что разница между ними рѣшительно не формулируема разсудкомъ, т. е. различающіеся одинъ отъ другого не тѣмъ или инымъ признакомъ, а ipsa re, непосредственно. Не въ признакахъ бытія, а въ самыхъ нѣдрахъ его содержится начало различія, и,—для разсудка —, объекты могутъ быть различными лишь другъ чрезъ друга.—Какъ извѣстно, это Кантовское открытіе, примѣненное къ химіи впервые Пастеромъ (см.: Пастеръ,—Винная кислота и ея значеніе для ученія о строеніи матеріи. Объ ассиметріи органическихъ соединеній. СПб., 1894), сдѣлалось основою всей стереохиміи, а вмѣстѣ съ тѣмъ распространилось во множество другихъ научныхъ дисциплинъ.

57 Извѣстное изреченіе протопопа Аввакума.

Вотъ, для образчика, одно изъ умствованій прот. Аввакума, въ его посланіи къ діакону Игнатію: «Зри, Игнатій Соловьянинъ, и вѣруй трисущную Троицу. Существо едино на трое равно раздѣляй: на трое течетъ источникъ божества. По Арію не рцы три существа неравныя, а равныя три существа добрѣ, или естества. Не шевели больше того. Несѣкомую сѣки, небось, по равенству, едино на три существа, или естества. Комуждо особно сѣдѣніе: Отцу и Сыну и Святому Духу. Не спрятався сидятъ три царя небесные: яко Петръ и Павелъ и Іоаннъ Богословъ, трое разстоящи, тому же прилично и божественное трое раздѣльшеся» (П. Смирновъ, — Догматическіе споры въ расколѣ старообрядчества. «Православная Энциклопедія», подъ редакціе А. П. Лопухина. Петроградъ, 1893, Т. 4, столб. 1154. — См. также столб. 1050, слл.). — Едва ли въ подобныхъ чудовищныхъ лжеученіяхъ можно видѣть одну только словесную погрѣшность недостаточно образованнаго расколоучителя. Триѳеизмъ его есть безсознательное выраженіе общаго раціоналистическаго духа, вообще свойственнаго расколу.—

Епископъ же [тогда архимандритъ] Порфирій Успенскій склоненъ видѣть въ этомъ аріанствѣ даже историческое вліяніе. Описывая церковь во имя Успенія Пресвятыя Богородицы въ палестинскомъ монастырѣ св. Іакова Персіанина, онъ видѣлъ тамъ картину семи вселенскихъ соборовъ.

Стр.

«Въ самомъ низу картины, посреди, изображены ересіархи: Арій, Македоній и пр. и подлѣ нихъ группа монаховъ. Замѣчательно, что всѣ еретическіе монахи нарисованы въ такихъ клобукахъ, кои носятъ наши старообрядческіе монахи. (Не зараженны ли были древле русскіе аранскою еріесью? А у православныхъ клобуки греческіе, низкіе, по формѣ приближающіеся къ нашимъ». (Епископъ Порфирій Успенскій, — Книга бытія моего. 29 ноября 1843 г. Т. I, подъ ред. П. А. Сырку. СПб., 1894 г. Стр. 307).

55 **58** «---*βαπίζοντες---εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*» (М ѳ 28^{19}),—съ этимъ ср. въ литургіи Іоанна Златоустаго: «И даждь намъ---славити и воспѣвати пречестное и великолѣпое имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа--- *δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς κτλ*».

Точно также, св. Амвросій Медіоланскій, разсуждая относительно Мѳ 28^{19}, говоритъ: «Указываютъ на то, что Онъ [Спаситель] сказалъ: во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Но при этомъ не принимаютъ въ соображеніе того, что Онъ предпослалъ этому, сказавъ во имя. Онъ указалъ на тр Лица—tres personas, но привелъ одно имя Троицы». «Итакъ, единъ Богъ, едино имя, едино божество, едино величіе---»

(Амвросій Медіоланскій,—О воспитаніи дѣвы 10^{67,68}— Migne,—Patrol ser. lat. pr., T. 16, col. 322).

59 Н. Ч. Чельцовъ,—Древнія формы Символа вѣры православной церкви или такъ называемые апостольскіе символы. СПб., 1869.

60 А. А Спасскій,—Цит. соч. Т. I, стр. 500.

О томъ, что Василій Великій гордился своею ученостью см. id., стр. 484.—«Онъ,—свидѣтельствуетъ о Василіѣ В. его младшій братъ, Григорій Нисскій—,онъ чрезвычайно много думалъ о своемъ краснорѣчіи, презирая всѣ достоинства и превозносился своимъ значеніемъ выше вельможъ именитыхъ». (Григорій Нисскій, — О жизни Макрины. — Migne,—Patrol. ser. gr. T. 46, col. 965)

61 Василій Великій,— Письмо 38. (Migne,— Patrolog. ser. gr., T. 32, col. 333 A).

56 **62** Григорій Нисскій,—Большое катехизическое поученіе, 3 (Migne,—Patrolog. ser. gr. T. 45, col. 17 C-D.)

57 **63** А. А. Спасскій,—цит. соч., Т. I, стр. 267.

64 Григорій Богословъ,—Слово 20.—Migne,—Patr. ser. gr., T. 35,

Стр.

65 Григорій Богословъ,—Слово 25. id, id.

60 **66** Является вопросъ, какъ же именно возникаетъ идея авторитета Христова,—какъ происходитъ таинственное возрожденіе души. Не выходя изъ границъ своей работы,—имѣющей предметомъ своимъ Ѳеодицею, а не анѳроподицею—, я не могъ бы заниматься этимъ вопросомъ. Но я считаю долгомъ своимъ подчеркнуть, что тутъ—пробѣлъ, который я предполагаю восполнить въ давно задуманной работѣ «О возростаніи типовъ». Не принимая же во вниманіе этого существеннаго пробѣла, читатель подвергъ бы автора риску быть названнымъ христіаниномъ безъ Христа. Не трудно замѣтить также, что въ своемъ схематическомъ изложеніи я опускаю и обсужденіе пути аскезы.

67 Ѳеофрастъ,—Phys. opin. fr. 6 a (Laert Diog. IX 21, 22) (Diels,—Doxogr. graeci, 483).

68 В. Несмѣловъ,—Догматическая система Григорія Нисскаго, Казань, 1889 г., стр. 168.

61 **69** Приводится у Григорія Нис., противъ Евном., кн. 5 (Migne, Patrol. ser. gr., T. 45, col. 688 A).

70 Послѣднія слова—изъ Великаго Канона Андрея Критскаго (Четвертокъ 1-ой Седмицы Вел. Поста, повечеріе, пѣснь 8-я, троиченъ).

71 Знаменитое «Credo, quia absurdum» схематически передаетъ собственно лишь мысль Тертулліана. Подлинное же изреченіе гласитъ: «Mortuus est Dei filius, credibile est, quia inseptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile est—что умеръ Сынъ Божій, это достовѣрно, потомучто нелѣпо; что Онъ, погребенный, воскресъ, несомнѣнно, потомучто это невозможно». Тертулліанъ,—О плоти Христовой (Migne,—Patr. ser. lat. pr., T. 2).

62 **72** Вѣдомому богу—таково надписаніе на фронтонѣ западнаго входа въ Успенскій Соборъ Свято-Троицкой Сергіевой Лавры. Такъ какъ это крыльцо устроено, вмѣсто бывшей тутъ паперти, въ 1781 г. (см. Е. [Е.] Голубинскій,—Преподобный Сергій Радонежскій и созданная имъ Троицкая Лавра, изд. 2-е, М.1909, стр. 207), то надо полагать, что интересующее насъ глубокомысленное надписаніе сдѣлано по распоряженію бывшаго тогда архіепископомъ Московскимъ Платона Левшина. Очевидно, оно выражаетъ его внутреннее пониманіе тѣхъ отношеній, въ которыхъ находятся вѣра и знаніе.—Другой, не менѣе авторитетный святитель, архіепископъ Херсонскій Иннокентій Борисовъ замѣчаетъ остроумно: «Близорукая философія прошедшаго [т. е. 18-го] столѣтія возмечтала было на время расторгнуть сей священный союзъ и заставила

Стр.

знаніе копать гробъ для вѣры, но что вышло изъ сего матереубійственнаго покушенія? Святая вѣра, чтимая самозабывающимся разсудкомъ, сокрылась въ недоступную для него глубину сердца, и лжеименное познаніе осталось само въ ископанномъ отъ него гробѣ съ своими софизмами» (Иннокентій, архіеп. Херсонск.,—Сочиненія, изд. Вольфа, Т. 4, стр. 275). «Истинная философія можетъ существовать только въ союзѣ съ небомъ, ибо истинное знаніе живетъ и питается не землею, а небомъ» (id., Т. 10). «Мы привыкли говорить: кругъ наукъ, кругъ знанія и отдѣлять его отъ круга вѣры; но собственно говоря: нѣтъ и не можетъ быть круга наукъ, а существуетъ одинъ безпредѣльный кругъ вѣры, внутренность коего раздѣляется между науками. Знаніе безъ вѣры есть средина безъ начала и конца, посему кто ищетъ не бездушныхъ отрывковъ, а живого разумнаго цѣлаго, тотъ необходимо долженъ соединить знаніе съ вѣрою» (id., Т. 4, стр. 274). «Знаніе истинное, что оно такое вообще, какъ не природная дщерь вѣры? Вѣра истинная, что она такое, какъ не естественный конецъ и вѣнецъ всякаго основательнаго познанія» (id., Т. 4, стр. 156).

63 **73** Переводъ, данный въ текстѣ, разнится отъ обычнаго и исправленъ согласно изслѣдованію моего уважаемаго учителя проф. М. Д. Муретова, см.:

М. Д. Муретовъ,—Знаніе отчасти и самопознаніе («Богословскій Вѣстникъ»).

64 **74** Л. Н. Толстой,—Исповѣдь. М., 1907, изд. «Посредника», стр. 74.—Полную противоположность этому толстовскому своеволію разсудка представляетъ начало послушанія и распинанія разсудка, выдвигаемое К. Н. Леонтьевымъ. «Я православію подчиняюсь---вполнѣ,—говоритъ онъ. Я признаю не только то, что въ немъ убѣдительно для моего разума и сердца, но и то, что мнѣ претитъ... Credo, quia absurdum--- Я выражусь иначе: я вѣрую и тому, что по немощи человѣческой вообще и моего разума въ особенности кажется мнѣ абсурдомъ. Оно не абсурдъ, положимъ, само по себѣ, но для меня какъ будто абсурдъ... Однако я вѣрую и слушаюсь.---Это лучшій можетъ быть родъ вѣры.---Совѣтъ, который намъ кажется разумнымъ, мы можемъ принять отъ всякаго умнаго мужика, напримѣръ. Чужая мысль поразила нашъ умъ своей истиной. Что же за диво принять ее? Ей подчиняешься невольно и только удивляешься, какъ она самому не пришла на умъ раньше. Но, вѣруя въ духовный авторитетъ, подчиняться ему противъ своего разума и противъ вкусовъ, воспитанныхъ долгими годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, вопреки

Стр.

цѣлой бурѣ внутреннихъ протестовъ, мнѣ кажется, это есть настоящая вѣра» (К. Н. Леонтьевъ,—Отецъ Климентъ Зедергольмъ, 2-е изд., М., 1882 г., стр. 99).

66 **76** О Паскалевскомъ «пари на Бога»,—гдѣ ставкою служатъ призрачныя наслажденія земной жизни, а выигрышемъ—вѣчное блаженство—,см.:

B. Pascal,—Pensées, X, 1 (очень много изданій подлиннаго текста и переводовъ на всѣхъ языкахъ).

Анализъ такого пари и критику паскалевской идеи можно прочесть,—помимо общихъ сочиненій о Паскалѣ—, въ спеціальныхъ статьяхъ:

Sully Prudhomme,—Le sens et la portée 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., T. 50, 1900, septembre, pp. 224-245).

Ch. Riquier,—A propos du paris de Pascal (id., décembre, pp. 650-651).

J. Lachelier,—Sur le pari de Pascal (id., 26-me an., T. 51, 1901, juin).

P. S. de Laplace,— Essai philosophique sur les probabilités.—Въ видѣ вступленія въ его Théorie analytique des probabilités, Paris 1812 (1814, 1820)=Oeuvres, T. 7, Paris 1886.—Русскій переводъ:

Лапласъ,—Опытъ Философіи теоріи вѣроятностей. Переводъ А. І. В. подъ редакціей А. К. Власова. М., 1908, стр. 117, 122. —Тутъ дается собственно критика математической формы паскалевскаго пари, придуманная англійскимъ математикомъ Крэгомъ. Разсужденія Лапласа и, вѣроятно, Крэга грѣшатъ грубымъ непониманіемъ идеи вѣчности.

Идея вродѣ паскалевской была высказываема до Паскаля (1623-1662 г.) Арнобіемъ († 304 г.), который разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ:

«Non credimus, inquitis, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent, cum imminentia, et nondum cassa, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur, non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum: in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit, aperiatur non fuisse mendacium». (Арнобій,—Про-

Стр.

тивъ язычниковъ, II 4 (Migne, — Patrol. ser. lat., T. 5, coll. 815 B - 816 A) и Раймондомъ Сабундскимъ (кон. XIV в.—1437 г.) въ 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.) видѣлъ въ этой идеѣ резюме или даже исходную точку глубокой философіи. Дѣйствительно, она была использована,—въ видоизмѣненной и удешевленной редакціи—, В. Джемсомъ,—сперва въ его лекціи «Воля къ вѣрѣ—Will to Believe» (Вильямъ Джемсъ,—Зависимость вѣры отъ воли и другіе опыты популярной философіи. Переводъ съ англійскаго С. И. Церетели. СПб., 1904), а затѣмъ положена въ основу философскаго теченія, извѣстнаго подъ именемъ «прагматизма». Не трудно увидать извѣстное сродство этого послѣдняго съ муміоризмомъ янсенитовъ; но модный нынѣ прагматизмъ, вызвавшій въ литературѣ многочисленныя pro и contra, лишенъ величія трагизма и подвига и настолько комфортабеленъ, что уже успѣлъ закрасться въ сердце публики, спрашивающей лишь удобныхъ доктринъ.

Привожу краткія библіографическія указанія касательно работъ на русскомъ языкѣ, въ которыхъ разсматривается **прагматизмъ:**

Карлъ Пирсонъ,—Грамматика науки. Пер. со 2-го англ. изд. В. Базарова и П. Юшкевича. СПб., [1911], изд. «Шиповникъ».

В. Джемсъ,—Прагматизмъ. Переводъ П. Юшкевича. СПб., 1910, изд. «Шиповника».

Л. М. Лопатинъ,—Настоящее и будущее философіи. (Л. М. Лопатинъ,—Философскія характеристики и рѣчи. М., 1911, изд. «*Путь*»=«Вопросы филос. и психол.», кн. 103).

В. Ф. Эрнъ, — Размышленія о прагматизмѣ (Владиміръ Эрнъ,—Борьба за Логосъ. М., 1911, стр. 1-25=«Московскій Еженедѣльникъ», 1910 г., №№ 17-18).

Ал. Балабанъ,—«Прагматизмъ» («Вопр. фил. и псих.», 1909, кн. 99 (IV), сентябрь-октябрь, стр. 574-618). Тутъ же, на стр. 574-575 и 598 приводятся и справки по литературѣ прагматизма.

С. С. Глаголевъ,—Новый типъ философіи. (Прагматизмъ или меліоризмъ). («Богословскій Вѣстникъ», г. XVIII, 1909, декабрь, стр. 578-616).

П. С. Страховъ,—Прагматизмъ въ наукѣ и религіи (по поводу книги В. Джемса: «Многообразіе религіознаго опыта»). («Богословскій Вѣстникъ», г. XIX, 1910, май, стр. 112-131; id., іюнь, стр. 295-314).

Стр.

Лазаревъ,—Прагматизмъ («Русская Мысль», 1909, октябрь).

М. Эберъ, — Прагматизмъ. Изслѣдованіе его различныхъ формъ. Пер. З. А. Введенской подъ ред. М. А. Лихарева, съ пред. проф. Ал-дра Ив. Введенскаго. СПБ., 1911.

Я. А. Берманъ,—Сущность прагматизма. Новыя теченія въ наукѣ о мышленіи. М., 1911. XII+240 стр.

Что касается до весьма обширной иностранной литературы по прагматизму, то указанія на нее можно найти въ уже упомянутой книгѣ Джемса, въ статьѣ Ал. Балабана и т. д. Упомянемъ отдѣльно еще:

André Lalande,—Pragmatisme et pragmaticisme («Revue Philosophique» 31-me an., T. 61,1906, Février, pp. 121-56). (Сводъ главнѣйшихъ ученій прагматизма).

J. Bourdeau,—Pragmatisme et Modernisme, Paris, 1909 («Bibliothèque de philosophie contemporaine», F. Alcan).

P. Hermant et A. Van de Wael e,—Les principales théories de la logique contemporaine. Paris, 1909 («Bibl. de philos. cont.», F. Alcan), pp. 207-230—о прагматизмѣ.

Fr. Paulan, — Antipragmatisme et Hyperpragmatisme. («Revue Philosophique», 34-me an., T. 67, pp. 611-625).

A. Schinz,—Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie («Bibliothèque de philos. contempor.», F. Alcan), Paris, 1909.

77 См. [76].

78 Ср. восклицаніе одной дѣвушки, на пути ея къ Богу: «Господи! Если Ты существуешь, укажи мнѣ, что есть истина, и дай мнѣ возможность узнать ее» (см.: П. Флоренскій,—Вопросы религіознаго самопознанія, Сергіевъ Посадъ, 1907, письмо II, стр. 17=«Христіанинъ», 1907 г.).—Еще: «Или хощу, спаси мя, или не хощу, Христе Спасе мой! предвари скоро, скоро погибохъ» (8-я утренняя молитва, ко Господу нашему Іисусу Христу).

68 **79** Макарій Великій,—Бесѣда 7з (Migne,—Patrolog. ser. gr., T. 34, col. 525).

69 **80** Herzog und Hauck,—Realencyclopädie für protestantliche Theologie. 3-te Auflage, Bd. 6, Lpz., 1899, SS. 674 und ff., Artikel «Glaube».

Лингвистическія и филологическія соображенія относительно слова «вѣра», «вѣрить» см. еще въ книгѣ: А. [И.] Струнниковъ, — Вѣра какъ увѣренность по ученію православія, Самара, 1887 г., стр. 35-58, но имѣя при этомъ въ виду наклонность автора ея приближать понятіе «вѣра», «вѣрить» къ понятіямъ «знаніе», «знать».—

V.—ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ: СВѢТЪ ИСТИНЫ.

Стр.

71 **81** Ср.: по блаж. Августину, «Богъ-Троица есть единый, единственный, великій, 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). Богъ, говоритъ онъ, «есть та недвижная Истина, которая правильно называется закономъ всѣхъ наукъ и наукою всемогущаго 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,—Богъ есть «Средоточіе всѣхъ 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 Богѣ, какъ существенномъ носителѣ и источникѣ всякой правды, находимъ и въ народномъ жизне-пониманіи. Такъ, напримѣръ, въ репертуарѣ галичанскихъ странствующихъ лирниковъ входитъ «вояницкая писня»; ее же поютъ въ латинскомъ обрядѣ въ Галиціи въ «день задушный» или просто «задушки», — 1-го ноября новаго стиля, когда поминаются всѣ умершіе. Въ этомъ гимнѣ, между прочимъ, поется:

«Хвалимъ Бога единаго
«Суса Хрыста правдываго,
«Що, все небо й земля ёго!...»

(Миронъ,—«Вояницкая писня»,—«Кіевская Старина», 1888 г., декабрь, № 12, Т. 23, стр. 146), Іисуса Христа правдиваго, т. е. того, въ которомъ по преимуществу правда живетъ, въ которомъ вся правда, Логосъ, Истинное Слово Божье воплощено; Іисуса Христа правдиваго—норму и правило и источникъ всякаго дѣланія правды.

82 Архіеп. Антоній [Храповицкій],—Бесѣда христіанина съ магометаниномъ объ истинѣ Пресвятой Троицы (Полное собраніе сочиненій, Почаевъ, 1906, Т. 4), стр. 204-214.

Архіеп. Антоній [Храповицкій],—Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы (id., Казань, Т. 2, стр. 5-30=«Религіозно-филос. библ.», вып. XI, Вышній-Волочекъ, 1906).

Разборъ этой рѣчи см. въ:

Н. Ѳ. Ѳедоровъ,—Философія общаго дѣла (статьи, мысли и письма, изданныя подъ ред. А. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона). Вѣрный, 1906, Т. I, стр. 33-37, прим. 5.

Стр.

М. М. Тарѣевъ,—Евангеліе («Основы христіанства», Т. 2, 2-е изд., Сергіевъ Посадъ, 1908).

Н. И. Сагарда,—Первое Соборное посланіе святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Исагогическо-экзегетическое изслѣдованіе. Полтава, 1903.

Н. И. Сагарда,—Характерныя особенности въ раскрытіи и изложеніи св. Ап. Іоанномъ христіанскаго ученія («Христіанское чтеніе», 1904, Т. I, № 6, іюнь).

Б. М. Меліоранскій,—О троичности. (Разборъ критики Л. Н. Толстого). (Отд. оттиски изъ журнала «Церковный Голосъ» за 1907 г. СПб., 1907).

Богъ,—говоритъ бл. Августинъ—, «non bonus animus aut bonus angelus, aut bonum coelum; sed bonum bonum». Онъ—«non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». Онъ—«non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum» (Бл. Августинъ,—О Троичности VIII. 4 [III] S. Augustini Opera omnia. Editio Parisina altera, Parisiis, 1837. T. VIII2, col. 1323).

72 **83** Пользуюсь терминологіей и раздѣленіемъ, предложенными Шеллингомъ.

84 См. [72].

73 **85** Мысль, развиваемая и съ жаромъ защищаемая въ книгѣ: Вл. [Ф.] Эрнъ,—Борьба за Логосъ. Опыты философскіе и критическіе. М., 1911. Изд. «Путь».

86 На понятіи «выхожденія изъ себя» познающаго субъекта настойчиво останавливался въ русской литературѣ † кн. С. Н. Трубецкой («Метафизика древней Греціи», М., 1890. =«Собраніе сочиненій кн. С. Н. Трубецкого», Т. 3, М., 1910.

Надъ понятіемъ «вхожденія» объекта познанія въ познающаго субъекта болѣе другихъ потрудился Н. О. Лосскій въ книгѣ: «Обоснованіе интуитивизма». СПб., 1906 (а также въ «Запискахъ ист.-фил. фак. Императорск. С.-Пет. Университета», Ч. LXXVIII). Изложеніе тѣхъ же взглядовъ см. въ книгѣ его же: «Введеніе въ философію», Часть I. Введеніе въ теорію знанія. СПб., 1911, стр. 231-269.

Книга Н. О. Лосскаго вызвала довольно оживленную полемику, значительно разъяснившую нѣкоторые недоумѣнные вопросы. Изъ статей, относящихся къ этой полемикѣ, упомянемъ:

А. Аскольдовъ,—Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго. («Ж. М. Н. П.», н. с., V (1906) № 10, отд. 2, стр. 413-441).

А. Аскольдовъ,—Къ вопросу о гносеологическомъ интуитивизмѣ («Вопросы филос. и псих.» XCVI, стр. 561-570).

Стр.

А. И. Введенскій,—Новое и легкое доказательство философскаго критицизма. СПб., 1909.

Н. О. Лосскій, — Основательно ли новое и легкое доказательство философскаго критицизма? («Ж. М. Н. П.», 1909, № 7) [Антикритика Введенскаго].

А. И. Введенскій,—Логика, какъ часть теоріи познанія. Изд. 2-е, СПб. 1912, стр. 207-214, 252-253, 275-287, 356-358 [ре-критика Лосскаго].

Л. М. Лопатинъ,—Новая теорія познанія. («Вопросы филос. и псих.», кн. XXXVII, стр. 185-206.

Н. О. Лосскій,—Въ защиту интуитивизма. По поводу статьи С. Асколъдова «Новая гносеологическая теорія» Н. О. Лосскаго и статьи проф. Л. Лопатина «Новая теорія познанія». («Вопросы филос. и психол.», кн. XCIII, стр. 449-462).

Н. [А]. Бердяевъ,—Философія свободы, М., 1911, гл. IV, стр. 97-127.

С. И. Поварнинъ,—Объ «интуитивизмѣ» Н. О. Лосскаго, СПб., 1911.

Н. Лосскій,—Отвѣтъ С. И. Поварнину на критику интуитивизма. СПб., 1911. И др.

Такихъ же взглядовъ держалась и славная Кіевская школа историковъ мысли, примыкавшая къ платонизму и къ нѣмецкому идеализму. Сюда должно отнести Ректора Кіевской Духовной Академіи архимандрита Иннокентія Борисова, впослѣдствіи Архіепископа Херсонскаго, по воззрѣнію котораго «только вѣра уничтожаетъ ту непроходимую бездну, которая лежитъ между нами и предметами нашего познанія, только она разрываетъ ту непроницаемую завѣсу, которая скрываетъ бытіе вещей» (Иннокентій, Архіеписк. Херсонскій,—Сочиненія, изд. Вольфа, Т. 10, стр.).

— Подобно ему думали и друзья его, О. М. Новицкій В. С. Карповъ, С. С. Гогоцкій, И. М. Скворцовъ, Михневичъ, Авсеневъ, Амфитеатровъ. Изъ болѣе позднихъ представителей той же школы нужно въ особенности упомянуть П. Д. Юркевича и, близкаго къ О. Новицкому по духу, хотя и не кіевлянина, М. А. Остроумова.

Впрочемъ, какъ ни различны пути подступа къ этимъ понятіямъ «выхожденія» и «вхожденія»,—конечный пунктъ ихъ—одинъ и тотъ же. Та и другая метафора означаетъ одинъ и тотъ же актъ внутренняго объединенія познающаго съ познаваемымъ.

76 **87** J. Böhme, — Aurora, S. 37 (Schriften, herausgegeb. von U. W. Schiebler, 1831-1847. 2-te Aufl., 1861 ff.)

Стр.

Такъ же выражается и другой мистикъ XVII-го вѣка, Джонъ Порджъ. «Сїе Второе Число Сей Трї-Единицы—можетъ назваться и Сердцемъ Божїимъ; понеже Оно есть центральное или всевнутреннѣйшее Его рожденїе, средоточїе и сѣдалище Любви Его, откуду сїя Любовь паки проистекаетъ, и изливаетъ себе въ цѣлое Божественное Существо, и во все, что кромѣ Его быть можетъ» («Божественная и истинная метафизика» [125], часть первая, кн. I, гл. V, § 101, стр. 113).

88 «Нѣтъ средствъ объяснить, какъ можетъ монада претерпѣть измѣненїе въ своемъ внутреннемъ существѣ отъ какого-либо творенїя, такъ какъ въ ней ничего нельзя перемѣстить и нельзя представить въ ней какое-либо внутреннее движенїе, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, какъ это возможно въ сложныхъ субстанцїяхъ, гдѣ существуютъ измѣненїя въ отношенїяхъ между частями. Монады вовсе не имѣютъ оконъ, чрезъ которыя что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти—les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Акциденцїи не могутъ отдѣляться или двигаться внѣ субстанцїй, какъ это нѣкогда у схоластиковъ дѣлали чувственные виды (species sensibiles). Итакъ, ни субстанцїя, ни акциденцїя не могутъ извнѣ проникнуть въ монаду» (G. W. Leibniz,—Monadologie, 7—Opera philosophica, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 705).

89 Доказательства см. въ книгѣ:

Louis Couturat,—La Logique de Leibniz d'après des documents inédits, Paris, 1901. Note X, sur la définition de l'amour, pp. 567-573.

90 G. W. Leibniz,—Opera pholosophica, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 118; cp. Nouveaux Essais, II, ch. 20. § 4.

91 Точныя ссылки см. въ книгѣ Кутюра [89], откуда и взяты приведенныя въ текстѣ цитаты.

77 **92** Chr. Wolfius,—Psychologia empirica, 1738, § 633.

93 Chr. Wolf,—Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen, 1721,I, § 449.

94 M. Mendelssohn,—Abhandlung über die Evidenz in dem metaphisischen Wissenschaften, 1764, 2-te Aufl. 1786, I, 2,48. Ссылки [92, 93, 94]—изъ Rud. Eisler,—Wörterbuch der philosophischen Begriffe 3-te Auflage, Bd. II, Berlin, 1910, S. 712, Art. «Liebe».

95 Интеллектуализмъ Спинозы проходитъ чрезъ всю его «Этику» и особенно наглядно выраженъ во 2-ой части ея. «Душа,—говоритъ Спиноза—, есть вещь мыслящая, res cogitans» (Ben. de Spinoza,—Ethices. Pars II, Def. 3. Benedicti de

Стр.

Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. Van Vloten et. S. P. N. Land. Vol. I. Hagae Comitum, 1882).

96 Ben. de Spinoza,—Ethices Pars III, VI.—id.

78 **97** Шеллингъ,—Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы (пер. Л. Мееровича). СПБ., изданіе Д. Е. Жуковскаго, 1908, стр. 19.—Въ самомъ дѣлѣ, «Этика» пестритъ излюбленнымъ словомъ Спинозы, — «вещь, res». Постоянно говоритъ онъ о ненавидимой или о любимой вещи, и даже самъ Богъ называется «вещью мыслящей». Приводить цитаты — было бы безполезно, ибо пришлось бы ссылаться чуть ни на каждую третью страницу «Этики». Однако, нельзя считать этого пристрастія къ слову «вещь» одною только литературною манерою философа: во первыхъ, и самая манера такая весьма много выражаетъ, а во вторыхъ, Спиноза всегда говорилъ обобщенно о «любви» и «ненависти» къ людямъ, предметамъ, состояніямъ, объединяя ихъ подъ словомъ «вещь».

79 **98** Терминологія, введенная Аристотелемъ (Aristoteles,— Metaphysica, X 3, 1054a 32; X 8, 1058a 18; VII 11, 1037b 7[101]).

81 **99** Destutt de Tracy, — Eléments d'idéologie. 1803-1815. Part. III, ch. I, p. 160 (Цитую по Eisler,—Wörterbuch. Bd. I, S. 543)

100 M. Palágyi, Die Logik auf dem Scheidewege, 1903, S. 167. (Цитую по Eisler,—Wörterbuch. Bd I, S. 44): «Dieselbe Wahrheit ist es—, die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten dargestellen kann».

101 Аристотель,—Метафизика, V (Δ), 9. (Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Berolini,1831, volum II., p. 1018a, 7-10.—Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von Albert Schwegler. Tübingen, 1847, Bd. I, S. 107). Французскій переводчикъ Ж. Бартелеми-Сент-Илеръ передаетъ это мѣсто такъ:

«Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu' il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et même est identique à lui-même; et alors on conisidère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un» (Métaphysique d' Aristote traduite en français---par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. T. II. Paris 1879, p. 135. livre V, chap. IX, § 6).

У русскихъ переводчиковъ П. Первова и В. Розанова занимающее насъ опредѣленіе тождества читается такъ:

«Отсюда очевидно, что тожество естъ нѣкотораго рода единство бытія, когда [предметовъ] много или когда [единымъ] пользуются какъ многими, напримѣръ когда говорятъ, что то-то само себѣ тожественно, ибо въ этомъ случаѣ имъ поль-

Стр.

зуются какъ двумя предметами» (Аристотеля Метафизика. Перев. съ греч. подлинника и объясненія П. Первова и В. Розанова. Выпускъ первый. Книги I-V. СПб., 1895, стр. 160. Кн. V, IX, 3). Наконецъ, въ нѣмецкомъ переводѣ Швеглера читаемъ: «Woraus sich ergibt, dass die Einerleiht eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreres dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit---» (Albert Schwegler,—id. Bd. 2, Tübingen, 1847, Fünftes Buch, cap. 96, § 82).

82 **102** Leibniz,—Nouveaux Essai II, ch. 27 § 9.

103 «Всѣ возможныя явленія,—говоритъ Кантъ—, принадлежатъ, какъ представленія, къ цѣлому возможному самосознанію. Но это самосознаніе, какъ трансцендентальное представленіе, необходимо и съ апріорною достовѣрностью обладаетъ численнымъ тождествомъ, такъ какъ безъ посредства этой первоначальной апперцепціи ничто не можетъ вступить въ область знанія. Такъ какъ это тождество необходимо должно входить въ синтезъ всего многообразія явленій, поскольку они должны стать эмпирическимъ знаніемъ, то явленія подчинены апріорнымъ условіямъ, съ которыми ихъ синтезъ (аппрегензіи) всегда долженъ 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 vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss» (I. Kant,— Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1781[A]. Elementarlehre. II. Th., 1 Abth., 1. Buch, II Hauptst. 2 Absch., § 113.—Herausgegeben von K. Kehrbach, Verlag von Ph. Reclam 2-te Aufl., Lpz., §. 125.—По переводу Н. О. Лосскаго, СПб., 1907 г., стр. 93, подъ строкой).—Это «тождество моего сознанія въ различныя времена есть только формальное условіе моихъ мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказываетъ численнаго 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

Стр.

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. Лосскаго, стр. 232, подъ строкою).—«Если я хочу познать посредствомъ опыта численное тождество внѣшняго предмета, то я долженъ обратить вниманіе на устойчивую сторону явленія, къ которой, какъ субъекту, относится все прочее, какъ опредѣленіе, и замѣтить тождество этой стороны явленія въ то время, какъ все остальное въ немъ мѣняется. Но я составляю предметъ внутренняго чувства, и всякое время есть только форма внутренняго чувства. Слѣдовательно, всякое послѣдовательное опредѣленіе своей души я отношу къ численно тождественному я во всякомъ времени, т. е. къ формѣ внутренняго нагляднаго представленія обо мнѣ. Въ виду этого мысль о томъ, что душа есть личность, должна бы́ла бы́ разсматриваться не какъ полученная путемъ вывода, а какъ вполнѣ тождественное сужденіе самосознанія во времени, и въ этомъ причина того, что оно имѣетъ значеніе a priori. Въ самомъ дѣлѣ, смыслъ этого положенія сводится, собственно, лишь къ тому, что во все время, когда я сознаю себя, я сознаю это время, какъ принадлежащее къ единству моего я, и совершенно все равно, скажу ли я, что все это время находится во мнѣ, какъ индивидуальномъ единствѣ, или что я, со своимъ численнымъ тождествомъ, нахожусь во всемъ этомъ времени.—Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles Uebrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des Sinnern innes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das 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 allerdieser Zeit befindlich» (id., Ausg. 1781 [A], S. 362; Beclam SS. 307-308; пер. Лосскаго, стр. 231-232, подъ строкою).

104 По выраженію Штаудингера, Когенъ—«старшина—der Altmeister—неокантіанства» (F. Staudinger,—Cohens Logic d. reinen Erkenntis und d. Logik d. Wahrnehmung.—«Kanstudien», 1903, VIII, 1).

82 **105** H. Cohen,—System der Philosophie. Bd. II, Berlin, 1902. Erste Klasse, 2, S. 78.

106 Идея противоположности живого творчества во времени и механической законченности въ пространствѣ, или, что по-

Стр.

чти то же, идея противоположности вещи и личности положена въ основу новѣйшихъ философемъ Анри Бергсона и Виллїама Штерна. Но ни въ первой своей редакцїи, ни во второй мыслъ не имѣетъ силы пробиться сквозь, правда, хотя и не механическїй, но однако и не личный виталиэмъ. Упомянутыя нами философемы—не болѣе какъ виталистическїй онтологизмъ, и доказательствомъ этому можетъ служить хотя бы одно то, что даже въ болѣе персоналистической изъ нихъ, въ системѣ В. Штерна, дѣлается попытка опредѣлить личность. Этого одного достаточно, чтобы убѣдиться въ безличности этой философїи. Почему же такъ вышло?—Мнѣ думается,—потому, что оба философа, хотя и тяготясь вещностью, неразрывно связанной съ рацїонализмомъ, однако не рѣшаются открыто порвать съ этимъ послѣднимъ, т. е., другими словами, не осмѣливаются на подвигъ вѣры. Недовольные разсудкомъ, они все же хотятъ какъ-то незамѣтно и безъ скандала ускользнуть изъ его царства, дѣлая видъ, что продолжаютъ его дѣло. И тому и другому чуждъ трагическїй моментъ; ну, а съ благодушїемъ, «по хорошему», разсудка не преодолѣешь. И вотъ оказывается на дѣлѣ, что Бергсонъ почти не говоритъ о личности,—и это наиболѣе благоразумная позицїя!—, а Штернъ, испестрившїй свою книгу словомъ «Person», опредѣляетъ личность, т. е., значитъ, считаетъ ее за что-то уловимое разсудкомъ, и понятїе «вещь», этотъ разсудокъ въ разсудкѣ, объясняетъ чрезъ противоположенїе понятїя личности.—Впрочемъ, вотъ опредѣленїе личности, данное В. Штерномъ: «Личность есть такое сущее, которое, несмотря на множественность своихъ частей, образуетъ реальное, своеобразное и самоцѣнное единство и, въ качествѣ такового, несмотря на множественность своихъ частичныхъ функцїй, осуществляетъ единую цѣлестремительную самодѣятельность.—Вещь есть контрадикторная противоположность личности. Она есть такое сущее, которое, состоя изъ многихъ частей, не обладаетъ реальнымъ, своеобразнымъ и цѣльнымъ единствомъ и, выполняя многїя частичныя функцїи, не осуществляетъ никакой единой цѣлестремительной самодѣятельности.—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 Selbsttä-

Стр.

tigkeit vollbringt». (L. William Stern,—Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Erster Band: Ableitung und Grundlehre. Lpz., 1909, Einführung, S. 16.—Переводъ опредѣленій—по Франку [см. [2] къ стр. 5], стр. 172).—Далѣе у В. Штерна (SS. 19-19) идутъ «разъясненія» этихъ опредѣленій).

84 **107** Bernardi Carevallensis Opera, ed. Mabillon, 1719. De dil. Dei, 1,1.

85 **108** Н. Н. Сагарда,—Первое соборное посланіе св. Ап. и Ев. Іоанна Богослова, Полтава, 1903 [82].

86 **109** *Εὐχολόγιον*. *Ἐν Ῥώμῃ*, 1754, *σ*.75.

Дальнѣйшія цитаты и сдѣланы по тому же Евхологію.

87 **110** См.: С. [И]. Соболевскій,—О значеніи словъ «*Премудростью вонмемъ*». («Странникъ», 1906 г., октябрь, отд. II, стр. 586-588).

111 А. [.] Алмазовъ,—Исторія чинопослѣдованій крещенія и муропомазанія. Казань, 1884, гл. X, стр. 219-240.

Н. [Ч]. Чельцовъ,—Древнія формы Символа вѣры православной церкви или такъ называемые апостольскіе символы, СПб., 1869.

88 **112** *Εὐχολόγιον*, id. [109], *σ*. 86.

113 Впрочемъ, не должно понимать это приравненіе какъ метафорическое: тутъ—указаніе на мистическій неизреченный свѣтъ Истины, о чемъ см. ниже [127].

114 Григорій Нисскій,—О душѣ и воскресеніи. (Migne,-Patrol. ser. gr., T. 46, col. 96,c).

90 **115** Приводимъ полностью, въ переводѣ М. Д. Муретова

ГИМНЪ ЛЮБВИ

апостола Павла.

I. Прологъ.

Ревнуйте о дарахъ наибольшихъ,—
И еще превосходнѣйшій путь покажу вамъ.

II. Первая строфа.

Если я языками
Людей глаголю
И (даже) Ангеловъ,—
Любви же не имѣю;
Являюсь мѣдью я звенящей,
Иль кимваломъ звучащимъ.

И если я пророчество имѣю,
И знаю тайны всѣ я,
И всю науку,—
И если вѣру всю имѣю,

Чтобъ горы преставлять,—
Любви же не имѣю:
Ничтожность—я
(Нѣтъ пользы мнѣ)

И если все раздамъ имущество свое
И если тѣло я предамъ свое,
Чтобъ быть сожженнымъ мнѣ,—
Любви же не имѣю:
Нѣтъ пользы мнѣ.

III. Вторая строфа.

Любовь долготерпитъ:

Милосердствуетъ любовь,
Не завидуетъ любовь,

Не превозносится,
Не надмѣвается,

Не знаетъ безобразія,
Не ищетъ своего,
Не прогнѣвляется,
Не мыслитъ зла,

Не радуется о неправдѣ.
А сорадуется истинѣ,

Все покрываетъ,
Всему вѣруетъ,
Всего надѣется,
Все переноситъ.

IV. Третья строфа.

Любовь отнюдь не престаетъ,

Хотя пророчества исчезнутъ,
Языки прекратятся
И знаніе упразднится

Отчасти вѣдь мы знаемъ,
Отчасти и пророчимъ:
Когда-жъ настанетъ совершенство
Сіе «отчасти» упразднится.

Когда я былъ младенецъ,—
Глаголалъ какъ младенецъ,

Стр.

И думалъ какъ младенецъ:
И мыслилъ какъ младенецъ:
Когда же сталъ мужемъ я,
То упразднилъ младенчество своё.
Теперь вѣдь видимъ мы чрезъ зеркало въ загадкѣ,
Тогда жъ—лицомъ къ лицу;

Теперь отчасти знаю,
Тогда жъ познаю какъ и познанъ (я).
Такъ—пребываетъ

Вѣра—Надежда—Любовь,—
Троица эта:
Но большая изъ нихъ—Любовь:

V. Эпилогъ.

Достигайте Любви.
[И ревнуйте о духовныхъ (дарахъ),
Наипаче жъ, да пророчите].

(М. Д. Муретовъ,—Новозавѣтная Пѣснь любви сравнительно съ «Пиромъ» Платона и «Пѣснью Пѣсней» (изъ «Богослов. Вѣстн.» за 1903 г. № 11 и № 12 и отд. оттиски).

116 На тему о различіи альтруизма и христіанской любви написано много, особенно у свв. оо.; изъ новой литературы назову почти наудачу: К. Н. Леонтьевъ,—Наши новые христіане («Собраніе сочиненій», изд. В. М. Саблина, М., 1912, Т. 8).

Л. [А.] Тихомировъ,—Альтруизмъ и христіанская любовь. Вышній Волочекъ, 1905 («Религіозно-философская библ.», вып. IX).

[М. А. Новоселовъ],—Гуманизмъ. Его смыслъ и значеніе въ новой исторіи человѣчества. М., 1912 (id., вып. XXVII).

М. [А.] Новоселовъ,—Психологическое оправданіе христіанства. М., 1912. (id., вып. XXVIII)

[Д-ръ медицины] А. А. Соколовскій,—Религія любви и эгоизмъ. Часть первая, М., 1891.

Прот. А. М. Иванцовъ-Платоновъ, — Христіанское ученіе о любви къ человѣчеству сравнительно съ крайностями ученій соціалистическихъ. М., 1884 (отдѣльное изданіе, и въ собраніи словъ и рѣчей прот. Иванцова-Платонова, подъ заглавіемъ «За двадцать лѣтъ священства»).

92 **117** О понятіи «уничиженія», въ спеціально-богословскомъ смыслѣ, примѣнительно къ Іисусу Христу, см.:

М. [М.] Тарѣевъ,—Уничиженіе Господа нашего Іисуса Христа, М., 1901. IX+192+II стр. (тутъ же указана библіографія вопроса).

Стр.

М. М. Тарѣевъ, — Уничиженіе Христа («Основы Христіанства», Т. I, изд. 2-е, Сергіевъ Посадъ, 1908, стр. 7-134). То же, что и предыдущее, но въ отчасти упрощенной, отчасти дополненной переработкѣ.

А. Чекановскій,—Къ уясненію ученія о самоуничиженіи Господа нашего Іисуса Христа (изложеніе и критическій разборъ кенотическихъ теорій о лицѣ Іисуса Христа.) Кіевъ, 1910 г. IV+220 стр.

118 Мысль о «несправедливости» индивидуальнаго существованія и о смерти, какъ о процессѣ возвращенія въ первичное общее бытіе, въ болѣе или менѣе расчлененномъ видѣ высказывалась многими греческими философами или, точнѣе сказать, почти всѣми ими подразумѣвалась. Повидимому, она была основною въ томъ сложномъ идейномъ цѣломъ, которое отражало и возбуждало переживанія мистерій. Весьма вѣроятно, что мысль эта—восточнаго происхожденія, хотя она могла бы быть и вполнѣ автохѳонной, ибо снятіе личной отграниченности и хмѣлевой восторгъ сліянія со всѣмъ бытіемъ, производимый мистеріями, самъ по себѣ достаточенъ, чтобы дать родиться мысли о грѣховности индивидуальнаго существованія и о блаженствѣ, а потому и первобытной святости, бытія внѣ себя.

Эту мысль особенно опредѣленно выражаетъ Анаксимандръ. По сообщенію Ѳеофраста, сохраненному Симпликіемъ, «Анаксимандръ, сынъ Праксіада изъ Милета, ученикъ и послѣдователь Ѳалеса, утверждаетъ, что безконечное есть начало—*ἀρχή*—и матеріальная причина—*στοιχεῖον*—всего. Онъ первый ввелъ слово «начало», высказалъ предположеніе, что оно не вода, ни что-либо другое изъ такъ называемыхъ элементовъ, но нѣкоторая другая безконечная природа, изъ которой образуются всѣ небеса и всѣ въ нихъ міры. Отъ этого начала всѣ вещи получаютъ рожденіе и, согласно необходимости, уничтоженіе, ибо въ опредѣленное время онѣ претерпѣваютъ наказаніе и несутъ возмездіе за взаимную несправедливость: такъ выражается онъ, пользуясь слишкомъ поэтическими оборотами—*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων* (Teophrasti physic. opinionum, fr. 2, приводится въ Simplicii in Aristot. Physic., f. 6r 36-54.—Hermannus Diels,—Doxographi graeci, Berolini 1879, p. 475). Однако, Ѳеофрастъ, въ своемъ глубокомъ сообщеніи, далеко не правъ, видя въ словахъ Анаксимандра «слишкомъ поэтическія выраженія», хотя едва ли совсѣмъ правъ и слишкомъ

Стр.

онтологизирующій историкъ философіи, утверждающій, на основаніи изученія египетскихъ вѣрованій, что и «у древнихъ греческихъ философовъ словами *νόμος*, *δίκη* обозначается первопространство» и что «оттого и здѣсь *ἀδικία* вещей есть не иное что, какъ уклоненіе ихъ отъ первопространства и *τίσις*, возмездіе, есть не иное что, какъ обращеніе ихъ въ безпредѣльное пространство» (Ор. [М.]. Новицкій,—Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій. Кіевъ, 1860. Ч. II, стр. 93, прим .81.—Ср. о религіи египтянъ, id., Ч. I, прим. 5). Общая мысль Анаксимандра проста, а именно: «Неправда есть обособленіе, взаимное противоположеніе, отдѣленіе; правда торжествуетъ въ уничтоженіи всего обособившагося, отдѣльныя вещи возвращаются къ своимъ элементамъ. Но эти послѣдніе поглощаются безпредѣльнымъ, въ нѣдрахъ котораго рождаются и уничтожаются безчисленные міры» (Кн. С. Н. Трубецкой,—Исторія древней философіи. Часть первая, М., 1906, стр. 66. — Ср. Т. Гомперцъ, — Греческіе мыслители. Пер. со второго нѣм. изд. Е. Герцыкъ и Д. Жуковскаго, СПб., 1911, Т. I, стр. 50), но, какъ и всѣ положенія первоначальной метафизики, эта мысль есть отраженіе конкретной мистической психологіи и даже, опредѣленнѣе, орфическихъ представленій о душѣ, возникающихъ на почвѣ мистерій, а не построенія отвлеченнаго разсудка. См.:

Гомперцъ,—id., гл. 5-ая: орфико-пиѳагорейское ученіе о душѣ, стр. 108 сл.

С. [С.] Глаголевъ,—Греческая религія. Ч. 1-я, Вѣрованія. Сергіевъ Посадъ, 1909, гл. 5-я: богословіе орфиковъ, стр. 216 сл.

Руд. Штейнеръ,—Мистеріи древности и христіанство. Разрѣшенный авторомъ переводъ книги: Rud. Steiner,—Das Christentum als mystische Tatsache, Lpz., 2 Aufl., 1910. M., 1912.

119 R. Hamerling,—Die Atomistik des Willens, 1891, Bd. II, S. 164 (цитирую по: Rud. Eisler,—Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3-te Aufl., Berlin, 1910. Bd. 2, S. 713).

120 Мысль о полной обособленности цѣнностей и данностей, долженствованія и наличности, нормъ и фактовъ—едва ли не характернѣйшая для всего нео-кантіанскаго движенія философіи, какъ въ узкомъ, такъ и въ расширительномъ значеніи термина нео-кантіанство.

92 **121** Ѳ. М. Достоевскій,—Братья Карамазовы. «Изъ бесѣдъ и поученій старца Зосимы» («Собраніе сочиненій», Т. 12, стр. 337).

94 **122** Бл. Августинъ,—О прочности VIII,10.

123 Joh. Scotus Erigena, — De divisione naturae, I, 74

Стр.

(Migne,—Patrolog. ser. latina, T. 122, col. 519 B). Тутъ же дается и другое опредѣленіе любви: «Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus» (id.)

124 См. [115].

96 **125** «Священное Писаніе называетъ Бога *свѣтомъ*. Названіе сіе, по обыкновенному разумѣнію, выражаетъ слѣдующее свойство Божіе: его чистоту. Но не выражаетъ ли оно и существа Божія? Не есть ли Богъ въ самомъ дѣлѣ свѣтъ, и Существо Его не имѣетъ ли чего похожаго на свѣтъ---?» (Иннокентій, Архіеп. Херсонскій и Таврическій,—О Богѣ вообще, какъ учредителѣ царства нравственнаго или небеснаго. Сочиненія, изд. М. О. Вольфа, СПб. и М., 1877, Т. 10, стр. 255-265).—Ученіе о Богѣ, какъ неизреченномъ свѣтѣ, содержится чуть ли не у всѣхъ мистиковъ; систематически изложеннымъ находимъ его у англичанина Джона Порджа (John Pordadge), жившаго въ XVII-мъ вѣкѣ (1625-1698 гг.), въ его основномъ трудѣ: Metaphysica vera et divina, переведенномъ на языкъ нѣмецкій и русскій надъ заглавіями:

Pordädschen's göttliche und wahre Metaphysik, übersetzt von Loth. Vischer, 1725.

Божественная и истинная метафизика, или дивное и опытомъ пріобрѣтенное вѣдѣніе невидимыхъ и вѣчныхъ вещей, открытое чрезъ Д. І. П. [Москва, въ тайной типографіи, около 1784-1786 годовъ]. 3 тома, 547+600+639 страницъ in-quarto. Книга эта была конфискована и, по Сопикову, опредѣляется какъ рѣдчайшая.

Вотъ какъ учитъ Іоаннъ Порджъ: «Богъ есть Свѣтъ, (1 Іо 15) слѣдовательно, и имѣетъ Существо Его Пространство, глубину, высоту, долготу и широту. Ибо не можно представить себѣ Свѣта, который бы не имѣлъ пространства, коего блескъ не распространялся бы около себя, который бы совсѣмъ никакого мѣста не освѣщалъ, и ясностію своею не занималъ. Не можно напротивъ того возражать, что Богъ только сравнительнымъ образомъ называется Свѣтомъ---, понеже безъ всякаго основанія сказывается, что Писаніе сравнительнымъ только образомъ называетъ Бога Свѣтомъ. Паче же Богъ всесобственнѣйше имѣетъ сіе имя; и ежели мы разсматриваемъ и возвышенность Его, тонкость и ясность блеска Его, то не можно сего внѣшняго свѣта, который называютъ тѣлеснымъ, именовать симъ именемъ иначе, какъ весьма не собственно: ибо непостижимо далеко превосходитъ его Божественный блескомъ и славою; какъ то многіе свидѣтельствуютъ, кои сіе дознали.—

Стр.

И въ семъ смыслѣ, то есть въ разсужденіи Его Всевысочайшей Ясности и Свѣтлости, и Его всесубтильнѣйшаго Существа, истинно то, что Духовный и Божественный Свѣтъ совсѣмъ разнствуетъ отъ тѣлеснаго или внѣшняго, и есть особаго рода. Впрочемъ же оба имѣютъ, въ семъ разсматриваніи свѣта, одинакую натуру и свойства; и никто никогда не докажетъ противнаго.—Я хотѣлъ бы однако слышать, что они разумѣютъ подъ именемъ *Духовнаго* свѣта, ежели хотятъ показать чрезъ то не что иное, нежели возвышенность блеска его и тонкость существа его. Ибо одно Познаніе само по себѣ не можно называть *Свѣтомъ*. Понеже всѣ діаволы и осужденные имѣютъ знаніе многихъ вещей, не только одно образное, которое у нихъ осталося еще и о Божественныхъ вещахъ, но и существенное и опытное о своемъ Темномъ Мірѣ, и о находящихся въ немъ вещахъ; кои однако всѣ купно ни малѣйшей искры свѣта не имѣютъ.—Потому духовный Свѣтъ есть истинный и собственный свѣтъ, по общему понятію, которое всѣ человѣки объ немъ имѣютъ, то есть ясносіяющая ясность. И такого свѣта, который всѣ должны признавать за нѣчто вещественное и за существенное совершенство, не можно отрицать Богу, не касаяся Славы Его. О семъ тѣмъ менѣе можно сомнѣваться, что въ Откровеніи Іоанновѣ о Вѣчной Жизни точно сказывается: «И нощи не будетъ тамо, и не истребуютъ свѣтильника или свѣта солнечнаго; понеже Богъ Господь будетъ освѣщать ихъ» (Откр 22,5). Сіе можно разумѣть не иначе, какъ объ Истинномъ Чувствительномъ Свѣтѣ, которымъ очи блаженныхъ освѣщаемы будутъ.—Непристойно также, ежели сказываютъ, что сей внѣшній свѣтъ есть тѣлесное существо, ежели чрезъ то разумѣютъ такую вещь, которая ничего въ себѣ не имѣетъ, кромѣ что простирается въ высоту, глубину длину и широту, что въ себѣ самомъ безъ всякой жизни, и совсѣмъ страждущее есть.—Понеже Свѣтъ есть Жизнь (Іо 1,4). Притомъ купно дѣйствуетъ онъ изъ своего собственнаго внутренняго основанія, и отъ самой собственной силы своей Слѣдовательно онъ есть Духъ, а не тѣло. И какъ охотно уважать сіе заключеніе о Божественномъ Свѣтѣ; такъ должно и о внѣшнемъ столь долго признавать его за правильное, пока твердыми доказательствами докажется, что сей есть совсѣмъ другой и оному противуположенной натуры». Далѣе опровергаются нѣкоторыя возможныя возраженія противъ сего; но мы не будемъ входить въ подробности. Затѣмъ, авторъ говоритъ: «---Какъ Богъ есть безконечное Существо, такъ есть Онъ и безконечный Свѣтъ, и безконечное пространство.—И подобно

Стр.

какъ въ день сей внѣшній Свѣтъ все окружаетъ, все вмѣщаетъ въ себѣ, и всѣ вещи въ немъ живутъ, движутся и суть; такъ и Божественный, ночью и днемъ [ибо нѣтъ тмы въ Богѣ, но непрерывный (2 Іо 5; Пс 138 12) день] все наполняетъ, все проницаетъ, все объемлетъ, и въ Немъ мы живемъ, движемся и есмы. Онъ во внутренности всѣхъ вещей есть основаніе, которое все носитъ и держитъ; нѣтъ ничего, что бы могло скрыто быть отъ Него. Хотя Онъ Самъ по причинѣ все превосходящей тонкости или субтильности существа своего не можетъ открыть быть мощію твари, но должно въ глубочайшемъ смиреніи испрашивать и ожидать свободно-вольнаго и милостиваго откровенія и сообщенія Его. Святое Писаніе, сокровище Божественной Истины, почти на всѣхъ страницахъ преподаетъ и внушаетъ оное.—И сіе разсматриваніе Свѣта открываетъ также слабость слѣдующаго возраженія, когда сказывается, что ежели приписываютъ Богу Пространство, то слѣдуетъ оттуду, что Онъ можетъ и раздѣленъ быть.—Ибо раздѣли же только, ежели можешь, сей внѣшній солнечный Свѣтъ на существенныя части, и покажи намъ частицу, которая бы отдѣлена была отъ цѣлаго: заключи ея въ стекло, и сохрани для употребленія; то будешь имѣть изрядный свѣтильникъ.—Ежели же ты не можешь сего сдѣлать, то признай, что части, которыя воображаешь себѣ стоящими одну близъ другой въ Пространствѣ, находятся только въ воображеніи твоемъ, и назидаемая тобою на нихъ дѣлимость есть ничто иное, какъ единственное дѣло разума твоего (merum ens rationis).—Посмотри на стекло, сколь плотное оно тѣло, такъ что и вселетучѣйшіе духи не могутъ проницать его, но задерживаются въ немъ; и однако сколь легко проходитъ сквозь него Свѣтъ? и какъ пребываетъ Свѣтъ всегда цѣло нераздѣлимъ въ своей объятности?». Значитъ, тѣмъ болѣе долженъ проницать безпрепятственно всѣ тѣла Свѣтъ Божественный. «Но скажешь, ежели же свѣтъ не можетъ такъ дѣлимъ быть, чтобъ одна часть его особо *заключалася*, то однако можетъ Онъ быть изъ многихъ мѣстъ *исключенъ*, и купно пространство его умалено и умножено; что въ самомъ дѣлѣ столько же значитъ, какъ ежели бы онъ раздѣленъ былъ.—По моему же мнѣнію сіе не можетъ почтено быть равно съ дѣленіемъ. Паче же сіе исключеніе приноситъ съ собою концентрирацію, или сточненіе, и вящшее соединеніе его самаго. И что сіе не противоборствуетъ натурѣ *сотвореннаго* духа, чтобъ онъ стягивался, также и расширялся; даже не противно и не *сотворенному*, сколько принадлежитъ до *втораго* существа

Стр.

его; о томъ явственно свидѣтельствуетъ авторъ изъ многаго дознанія своего». ([І. Порджъ],—Божественная и истинная метафизика, Часть первая, кн. I, гл. XII, §§ 1-23, стр. 262-269. и см. далѣе).

126 Канонъ воскресный 6-го гласа, ирмосъ 5-й.

Замѣтимъ кстати, что это почитаніе свѣта, выразившееся столь наглядно въ гимнѣ «Свѣте тихій»,—происхожденія весьма древняго. По крайней мѣрѣ св. Василій Великій именно о семъ гимнѣ свидѣтельствуетъ въ 375-мъ году: «Отцамъ нашимъ заблагоразсудилось не въ молчаніи принимать благодать вечерняго свѣта—*χάριν τοῦ ἑσπερίνου φωτός*—, но при явленіи его немедленно благодарить. И не можемъ сказать, кто виновникъ сихъ реченій свѣтильничнаго благодаренія; по крайней мѣрѣ народъ возглашаетъ древнюю пѣснь---» (Св. Василій Великій,—О Святомъ Духѣ, къ св. Амфилохію, еп. иконійскому, 29гз.—Migne,—Patrol. ser. gr., T. 32, col. 205 A).

Но и нынѣ кто не переживалъ умиряющей благодати «свѣта вечерняго», какой-то непонятной кротости и по-ту-сторонности лучей заходящаго солнца. Это, всѣмъ извѣстное чувство,—одна изъ музыкальныхъ темъ Ѳ. М. Достоевскаго, и она вступаетъ у него всегда въ образѣ лучей заходящаго солнца. Такъ, неземною музыкою звучатъ предсмертныя слова старца Зосимы:

«Благословляю восходъ солнца ежедневный, и сердце мое попрежнему поетъ ему, но уже болѣе люблю закатъ его, длинные косые лучи его, а съ ними тихія кроткія умиленныя воспоминанія, милые образы изъ всей долгой и благословенной жизни---» и т. д. Длинные косые лучи заходящаго солнца—вотъ символъ тихаго умиранія, перехода въ другой міръ.—Приговоренному къ смертной казни, по словамъ кн. Мышкина, бросались въ глаза лучи, сверкавшіе отъ позолоченной крыши Собора. Онъ упорно смотрѣлъ на эти лучи, оторваться отъ нихъ не могъ, ему начинало казаться, что эти лучи—его новая природа, что онъ черезъ три минуты какъ-нибудь сольется съ ними. — Арестантъ Михайловъ умираетъ вечеромъ яснаго морознаго дня; крѣпкіе, косые лучи заходящаго солнца пронизывали зеленыя стекла больнично-арестантской палаты.—Нелли за три дня до своей смерти, какъ бы предчуствуя ее, съ тоской смотритъ на заходящее солнце.—Лиза въ «Вѣчномъ мужѣ» умираетъ въ прекрасный лѣтній вечеръ, вмѣстѣ съ закатомъ солнца.—Раскольниковъ задумывается о смерти, смотря на послѣдній розовый отблескъ заката. -- Въ «Идіотѣ» полу-сумасшедшій старикъ-генералъ

Стр.

разсказываетъ о смерти своей жены въ тихій, лѣтній вечеръ, съ закатомъ солнца.—Въ «Подросткѣ» Крафтъ, прежде чѣмъ застрѣлиться, таинственно заявляетъ, что онъ любитъ закаты солнца.—Алешѣ запомнились косые лучи заходящаго солнца, когда ему пришлось увидѣть свою бьющуюся въ истерикѣ мать.—Зосима разсказываетъ о смерти своего брата въ вечерній, ясный часъ, когда солнце закатывалось. Ему, какъ и Алешѣ, врѣзалась въ память картина изъ ранняго дѣтства. Вспоминая ее, онъ точно видитъ, какъ возносится ѳиміамъ, а сверху черезъ куполы, такъ и льются въ Церковь Божію, лучи, и, восходя къ нимъ волнами, таетъ ѳиміамъ. Этотъ закатный лучъ солнца—символъ нашей связи съ другимъ міромъ.—Макаръ Ивановичъ разсказываетъ объ одномъ купцѣ, сильно сокрушавшемся о томъ, что изъ-за него маленькій мальчикъ бросился въ рѣку и погибъ; этотъ купецъ заказалъ художнику картину, воспроизводящую это событіе. Художникъ картину нарисовалъ и на ней навстрѣчу мальчику пустилъ съ неба лучъ, «одинъ свѣтлый лучъ».

127 «На небо очи пущаю моего сердца къ Тебѣ Спасе, спаси мя Твоимъ осіяніемъ» (1-й антифонъ утрени недѣли 2-го гласа).—

Терминъ осіяніе, ἔλλαμψις, равно какъ и другіе, ему подобные, указываютъ, внѣ всякаго сомнѣнія, на несозданный Ѳаворскій Свѣтъ — энергію Тріединаго Божества и, прямо или косвенно, связывается съ ученіемъ о семъ предметѣ, наиболѣе отчетливо и послѣдовательно выраженномъ аѳонскими исихастами. Въ высокой степени важные и поучительные споры о Ѳаворскомъ Свѣтѣ выяснили основы православной гносеологіи и весьма существенныя стороны онтологіи. Вотъ почему я считаю своимъ долгомъ указать, хотя и скудную, литературу по этому вопросу. Вотъ она:

Игуменъ Модестъ,—Святый Григорій Палама, Митрополитъ Солунскій, поборникъ православнаго ученія о Ѳаворскомъ свѣтѣ и о дѣйствіяхъ Божіихъ, Кіевъ, 1860.

Епископъ Порфирій Успенскій,—Востокъ христіанскій. Аѳонъ. Первое путешествіе въ Аѳонскіе монастыри и скиты въ 1845 г. Кіевъ, 1877. Ч. I., отд. 1-е, стр. 229-262.

Онъ же,—id., Исторія Аѳона. Часть III, отд. 1. Кіевъ, 1877. § 32, стр. 134-144: ученіе исихастовъ.

Онъ же,—id., id., Часть III, отд. 2і. СПБ., 1892. Изд. Имп. Акад. Наукъ, подъ ред. П. А. Сырку. Глава 18-я, §§ 97-99: вѣровое и нравственное состояніе святогорцевъ; ученіе исихастовъ; толкъ аѳонскихъ исихастовъ, судьба его и литература.

Онъ же,—id., id., Часть III, отд. 2ii: Оправданія исторіи

Стр.

Аѳона. №№ 25-50, стр. 682-861: подлинные тексты и документы.

Ѳ. И. Успенскій, — Синодикъ въ недѣлю православія. Одесса, 1890.—Онъ же,—Очерки по исторіи византійской образованности. СПБ. 1892.

Епископъ Алексій,— Византійскіе церковные мистики 14-го вѣка. Казань, 1906 г.

И. Соколовъ,—Варлаамъ и варлаамиты («Православная богословская Энциклопедія», изд. подъ ред. А. П. Лопухина. Петроградъ, 1902, т. 3, столб. 149-157).—Онъ же,—Григорій Акиндинъ (id., 1904, т. 4, ст. 680-682). Онъ же,—Григорій Синаитъ (id., т. 4, а также см. др. имена).

Г. Недѣтовскій,—Варлаамитская ересь («Труды Кіевской Духовной Академіи», 1873, февраль).

П. А. Сырку,—Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ. СПБ., 1899.

Karl Krumbacher,—Geschichte der byzantinische Litteratur. München, 1897.

Γρ. Παπαμιχαηλ,—Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐν Ἀλεξανδρίᾳ, 1911. Рец. въ «Échos d'Orient», 15-e an., № 97, 1912 nov.-déc., pp. 528-531.—Онъ же,—Отчетъ о книгѣ Ставра, *Νέα Σιών*. Т. 4 (1896), *σ.* 565.—Онъ же,—*Χριστανισμὸς καὶ πνευματισμός*, 1912.

Св. Григорій Палама,—Православное исповѣданіе («Воскресное Чтеніе», 1841 г., № 3, стр. 17-21).—

Главнѣйшими защитниками православнаго ученія о Ѳаворскомъ Свѣтѣ были: св. Григорій Палама, вселенскій патріархъ Филоѳей, царица Анна, сынъ ея царь Іоаннъ Палеологъ, соцарствовавшій съ нимъ Іоаннъ Кантакузинъ и монахъ Исидоръ Вухирасъ, впослѣдствіи вселенскій патріархъ. Противниками сего ученія были: калабрійскій монахъ Варлаамъ, ученый Григорій Акиндинъ, вселенскій патріархъ Іоаннъ Калекасъ и ученый Григарасъ. Произведенія ихъ собраны въ послѣднихъ 11-ти томахъ второй греческой серіи Патрологіи Миня.

128 Св. Симеонъ Новый Богословъ,—Молитва отъ божественныхъ вопрошеній святаго причащенія (молитва ко святому причащенію 7-я).

97 **129** Относительно труднаго для объясненія реченія «*ὁ πατὴρ τῶν φώτων*» (Іак 1 17) многіе экзегеты думаютъ, что тутъ Богъ называется «источникомъ духовнаго свѣта»; таково мнѣніе Фромонда, Баумгартена, Штарке. Но Гофманъ понялъ, что подъ именемъ «*τὰ φώτα*» можно разумѣть только свѣтила небесныя. Эту послѣднюю мысль

Стр.

развиваетъ и представляетъ въ усовершенствованномъ видѣ Еп. Георгій. «Нѣтъ ничего страннаго,—добавляетъ онъ—, что Богъ называется отцомъ свѣтилъ: извѣстно, что подобное же выраженіе употреблено въ Книгѣ Іова 38 28: «кто есть отецъ дождю?»--- Такое пониманіе наименѣе искусственно и принимается большинствомъ экзегетовъ», какъ-то Розенмюллеромъ, Визингеромъ, Гутеромъ, Шеггомъ. (Іеромонахъ [нынѣ Епископъ] Георгій [Ярошевскій],—Соборное посланіе св. Апостола Іакова. Опытъ историческо-экзегетическаго изслѣдованія. Кіевъ, 1901, стр. 129-131).

98 **130** «Нужно полагать, что въ звукахъ, то, что просто, не имѣетъ красоты. Однако, въ прекрасномъ созвучіи, каждый звукъ, даже отдѣльный, имѣетъ свою собственную красоту» (Плотинъ,—Эннеады, I, 6,1.—Plotini Enneades edidit Ric. Volkmann, Lipsiae. 1883, Vol. I, p. 85.—По переводу Bouillet, T. I, pp. 99-100). «Изолированный тонъ, воспринятый нашимъ ухомъ, безслѣдно исчезаетъ для нашей психики почти непосредственно за прекращеніемъ вибрацій; мы не въ состояніи распознать его, опредѣлить его высоту, сравнить съ изолированнымъ тономъ, который слышали $^1/_4$ часа назадъ, какъ не можемъ воспроизвести его десять минутъ спустя; лишь крайне рѣдкія личности, одаренныя исключительнымъ музыкальнымъ дарованіемъ, обладаютъ способностью приблизительной оцѣнки изолированнаго тона, да и они, для такого опредѣленія, предварительно воспроизводятъ услышанный тонъ голосомъ---» (А. Бернштейнъ,—Міръ звуковъ какъ объектъ воспріятія и мысли. «Вопросы философіи и психологіи», кн. II (32) 1896, мартъ-апрѣль, отд. II, стр. 111) —«Неопредѣлимые въ отдѣльности элементы ея [мелодіи] пріобрѣтаютъ при своемъ сочетаніи новыя качества, способствующія ихъ совокупной оцѣнкѣ; очевидно, та квалификація, которая отсутствуетъ у отдѣльнаго тона, присуща совокупности ихъ; и не опредѣляя каждаго члена, она опредѣляетъ ихъ послѣдовательный рядъ» (id., стр. 112).—Хотя наше ухо способно воспринимать тоны съ любымъ количествомъ колебаній, но распознаваніе и различеніе ихъ ограничено предѣлами опредѣленныхъ отношеній.—Итакъ, для слухового воспріятія не столько важно абсолютное количество числа колебаній воздушной среды, сколько отношеніе величинъ послѣдовательно измѣняющейся быстроты колебаній. Въ каждомъ рядѣ послѣдовательныхъ звуковъ наше воспріятіе либо выдѣляетъ только тѣ, которые относятся другъ къ другу, какъ рядъ опредѣленныхъ отношеній между нѣкоторыми цѣлыми числами, либо искусственно и приблизительно сводитъ

Стр.

остальные къ тому же законному ряду» (id., стр. 116).— «Тоны запоминаются не сами по себѣ, а въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ быстроты колебаній; мысль запечатлѣваетъ не абсолютную высоту каждаго тона, а ихъ послѣдовательность, соотвѣтствующую послѣдовательности отношеній опредѣленныхъ цѣлыхъ чиселъ. - - - Старая мелодія въ новой тональности распознается безошибочно, благодаря тому, что ея памятный образъ состоялъ не изъ ряда тоновъ опредѣленной высоты, а изъ ряда отношеній, не измѣняющихся при измѣненіи тональностей. Предѣлы такого отожествленія въ памяти не ограничиваются никакими факторами; въ границахъ возможнаго воспріятія физической гаммы отъ самыхъ низкихъ до самыхъ высокихъ тоновъ, переходя пополутонно изъ тональности въ тональность, измѣняя свой тембръ до безконечности въ различныхъ инструментахъ, мелодія остается тѣмъ не менѣе строго тождественной со своимъ памятнымъ образомъ, такъ какъ она остается математически вѣрной себѣ самой, т. е. послѣдовательности своихъ элементовъ. Мы помнимъ мелодію, хотя не можемъ подчасъ опредѣлить, отъ какого инструмента мы его восприняли. - - -» и т. д (id., стр. 116-117).

131 «Музыка доставляетъ намъ удовольствіе, хотя красота ея состоитъ только въ соотношеніяхъ чиселъ и счетѣ ударовъ и колебаній звучащихъ тѣлъ, повторяющихся черезъ извѣстные промежутки, счетѣ, который мы не замѣчаемъ и который душа наша непрестанно совершаетъ» (Лейбницъ,—Начала природы и благодати, основанныя на разумѣ, 17.—Г. В. Лейбницъ,—Избранныя философскія сочиненія. Переводъ членовъ Психологическаго общества подъ ред. В. П. Преображенскаго. М., 1890, стр. 336).

132 Эмерсонъ,—Красота («Сочиненія Эмерсона», Т. I, стр. 24. Изд. «Нов. Журн. Ин. Лит.»).—Подобное же—и у другихъ теоретиковъ эстетики.

«Говоря вообще, свѣтъ въ надлежащей мѣрѣ, какъ стимулъ нервной энергіи, достаточно возстановленной питаніемъ и отдыхомъ, какъ нормальное возбужденіе нервной дѣятельности, сопровождается чувствомъ удовольствія. Продолжительная темнота положительно непріятна. Выходя изъ темной пещеры или поднимаясь изъ глубокой шахты, мы радуемся дневному свѣту. Кажется, это отвращеніе отъ темноты въ насъ инстинктивно; оно наблюдается не только у людей, но также и у животныхъ, на что указываетъ безпокойство, страхъ, испытываемые ими во время полнаго затменія солнца. Человѣку здоровому нравится ощущеніе нѣсколько большее обычнаго: мы

Стр.

предпочитаемъ солнечные дни пасмурнымъ, что обусловливается вѣроятно тѣмъ, что свѣтъ производитъ здоровое возбужденіе всего организма. Вообще количество свѣта находится въ соотвѣтствіи съ нашимъ настроеніемъ. Поэтому, для торжественныхъ собраній, для парадныхъ обѣдовъ, театральныхъ представленій и баловъ требуется яркое освѣщеніе, тогда какъ таинственный сумракъ храмовъ болѣе гармонируетъ съ религіознымъ настроеніемъ молящихся.—Удовольствіе, доставляемое свѣтомъ, возвышается вслѣдствіе контраста.---» (А. И. Смирновъ,—Эстетика какъ наука о прекрасномъ въ природѣ и искусствѣ. Университетскія чтенія. Отд. 2-й, Казань, 1900, Е, стр. 184-185).

«Иногда одинъ лучъ солнца заставляетъ лучше понять міръ, чѣмъ безконечныя размышленія въ пыльномъ кабинетѣ передъ открытыми книгами» (Гюйо,—Искусство съ соціологической точки зрѣнія, XI).

Мысль объ особливой красотѣ свѣта находимъ у св. Василія Великаго. Вотъ разсужденія его: ««И рече Богъ: да будетъ свѣтъ» (Быт 1з). Первое божіе слово создало природу свѣта, разогнало тьму, разсѣяло уныніе, обвеселило міръ, всему дало вдругъ привлекательный и пріятный видъ.--- Какъ пускающіе въ глубину масло производятъ на томъ мѣстѣ блескъ такъ и Творецъ всяческихъ, изрекши Слово Свое, мгновенно вложилъ въ міръ благодать свѣта. «Да будетъ свѣтъ». И повелѣніе стало дѣломъ; произошло естество, пріятнѣе котораго къ наслажденію невозможно ничего и представить человѣческимъ разумомъ.--- «И видѣ Богъ свѣтъ, яко добро—*καλόν*» (Быт 1,4). Можемъ ли мы сказать что-нибудь достаточное въ похвалу свѣта, когда онъ предварительно имѣетъ о себѣ свидѣтельство Сотворшаго: «яко добро—*ὅτι καλὸν*»? Но если красота—*τὸ καλὸν*—тѣла состоитъ во взаимной соразмѣрности частей и въ наружной доброцвѣтности, то какъ понятіе красоты удерживаетъ мѣсто въ свѣтѣ, который по природѣ простъ и однороденъ? Не потому ли, что свѣту приписывается соразмѣрность, не въ отношеніи къ собственнымъ его частямъ, но въ отношеніи къ неболѣзненному и пріятному дѣйствію на зрѣніе? Такъ и золото прекрасно, хотя имѣетъ привлекательность для взора и пріятность не по соразмѣрности частей—*οὐκ ἐκ τῆς τῶν μερῶν συμμετρίας*—, но по одной доброцвѣтности. И вечерняя звѣзда прекраснѣе всѣхъ звѣздъ не потому, что соотвѣтственны части, изъ которыхъ она состоитъ, но потомучто сіяніе ея падаетъ на глаза безболѣзненно и пріятно» (св. Василій Великій, — Бесѣды на Шестодневъ,

Стр.

117.—Migne,—Patrol. ser. gr., T. 29, coll. 44-48).—То же самое читаемъ и у Плотина. «Соразмѣрность ли частей другъ къ другу и къ цѣлому, соединенная съ пріятностью цвѣтовъ, какъ всѣ твердятъ, составляетъ прекрасное, когда она обращается къ зрѣнію?—вопрошаетъ Плотинъ—. Въ этомъ случаѣ красота тѣла, вообще состоящая въ симметріи и въ правильной соразмѣрности ихъ частей, не могла бы находиться ни въ чемъ изъ простого.--- Цвѣта, которые прекрасны, какъ напримѣръ солнечный свѣтъ, но которые просты и не заимствуютъ своей красоты отъ соразмѣрности,—исключены ли они изъ области красоты? Какимъ образомъ прекрасно золото?--- намъ нечего говорить о блескѣ добродѣтели, если бы мы не созерцали лицо справедливости и воздержанности предъ блескомъ, въ которомъ блѣднѣютъ «звѣзда вечерняя и звѣзда утренняя»» (Плотинъ,—Эннеады, I, 6, 1,4.—Plotini Enneades edidit Ric. Volkmann, Lipsiae, 1883, vol. I, p. 85—Les Ennéades de Plotin, traduites par M. N. Bouillet, Paris, 1857, T. I, p. 99).

99 **133** Одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей характеризуетъ подвижничество какъ «искусство святости» (Gordon Milburn,—A Study of Modern Anglicanisme, London, 1901, pp. 19-23.— Цитата изъ: Вл. [А.] Кожевниковъ,—О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и въ настоящемъ. Часть первая, М., 1910, стр. 14-15, прим. 27 на стр. 91).

Но эта характеристика—вовсе не новость, и у древнихъ подвижниковъ, напримѣръ у Іоанна Кассіана Римлянина, у иноковъ Игнатія и Каллиста Ксанѳопуловъ и др., часто встрѣчается наименованіе духовнаго дѣланія «художествомъ» и даже «художествомъ художествъ».

Это—не метафора, ибо, если всякое художество есть преобразованіе того или другого вещества, вложеніе въ него новаго образа высшаго порядка, то въ чемъ иномъ состоитъ духовное дѣланіе, какъ ни въ преобразованіи всего существа человѣческаго?—Мысли въ такомъ направленіи, кромѣ, такъ сказать, классическихъ трудовъ по подвижничеству, собранныхъ въ «Добротолюбіи», весьма отчетливо и настойчиво проводятся въ книгахъ подвижниковъ новаго времени:

Откровенные разсказы странника духовному своему отцу, изд. 3-е, Казань, 1884 (авторъ неизвѣстенъ).

Изъ разсказовъ странника о благодатномъ дѣйствіи молитвы Іисусовой. Сергіевъ Посадъ, 1911.—(Книга эта написана какъ продолженіе предыдущей, но въ самомъ ли дѣлѣ писалъ ее авторъ предыдущей—неизвѣстно. Есть нѣкоторыя основанія думать, что она принадлежитъ Оптинскому Старцу іеросхимонаху Амвросію, но и это не удостовѣрено).

Стр.

Схимонахъ Иларіонъ,—На горахъ Кавказа. Бесѣда двухъ старцевъ пустынниковъ о внутреннемъ единеніи съ Господомъ нашихъ сердецъ, чрезъ молитву Іисусъ Христову, или духовная дѣятельность современныхъ пустынниковъ. 2-е изд., исправленное и много доп. Баталпаш. Куб. обл., 1910. 3-е—Кіевъ, 1912.

99 **134** Изъ глубокой древности ведется обычай называть сборники аскетическихъ твореній Филокаліями. Извѣстно, что уже св. Василій Великій, въ IV-мъ вѣкѣ, такъ озаглавилъ катены изъ Оригена. Среди другихъ сборниковъ такого рода должно упомянуть наиболѣе полный изъ нихъ—«*Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*»—,изданный въ 1782-мъ году въ Венеціи Іоанномъ Маврокордатомъ. Имѣются,—подъ заглавіемъ «Добротолюбіе»—,пяти-томныя филокаліи и въ русскомъ переводѣ,—Еп. Ѳеофана Затворника—, выдержавшемъ 4 изданія. «Словомъ Добротолюбіе переведено,—говоритъ переводчикъ во Вступленіи къ своему переводу сего собранія словесъ отеческихъ—, греческое названіе его *φιλοκαλία*, которое означаетъ: «любовь къ прекрасному», «возвышенному», «доброму», (Добротолюбіе въ русскомъ переводѣ, дополненное, изд. 4-ое, Т. 1, М., 1905, стр. III). Уже изъ этого замѣчанія явствуетъ, какъ недостаточно и неправильно толкованіе слова «добротолюбіе», данное свящ. Григоріемъ Дьяченко (свящ. Григорій Дьяченко,—Полный церковно-славянскій Словарь. М., 1900, стр. 148). Вотъ оно, полностью: «Добротолюбіе=склонность къ дѣланью добра. любовь къ добродѣтели». Несомнѣнно, что въ понятіи «добротолюбія», какъ и въ греческомъ «*φιλοκαλία*», основной моментъ—художественный, эстетическій, но не моральный. По объясненію Анонима Газиса *ἡ φιλοκαλία* означаетъ «*ἀγάπη πρὸς τὸ καλὸν, ἡ τοῦ καλοῦ καὶ ὡραίου ἢ τιμίου ἀγάπη*—любовь къ красотѣ, или любовь прекрасному и красивому или драгоцѣнному» (*Ανθιμου Γαζη Λεξικον Ελληνικον, Ἔκδοσις πρωτη. Ἐπιστασίᾳ καὶ διορθώσει Σπυρίδωνος Βλαντῆ. Τομος τριτος Ἐν Βενετίᾳ*, 1816, *ст.* 1036). А по объясненію 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), *φιλοκαλία*—«Studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta fuit Socrati *φιλοκαλία*, perinde ac si dictum fuisse *παιδεραστία*; Studium honestatis, rerum honestatum». Отсюда, по Газису, происходятъ *τὸ φιλοκάλιον, φοκάλιον, φροκάλιον* и *φροκαλία*. Слово родственное, *φιλόκαλος*, объясняется Газисомъ какъ «любитель красоты», какъ «любящій прекрасное,—красивое, драгоцѣнное и приличное» и даже какъ «*φιλόκοσμος*—любитель украшеній»; по крайней мѣрѣ, у Ксено-

Стр.

фонта (Киропедія, 1, 33) встрѣчается такое разъясненіе: «*παῖς ὢν φιλόκαλος ἥδετο τῇ στολῇ*; мальчикъ, будучи любителемъ украшеній, радовался одеждѣ». *Φιλόκαλος* можетъ, далѣе, означать «честолюбивый», «добродѣтельный», «благородный», «мужественный», «великодушный», затѣмъ «приличный» въ смыслѣ «свѣтскій» и даже «распутный» (Газисъ,—id.). Однако, едва ли нужно указывать особо, что эти значенія—побочныя и что въ основѣ ихъ всегда лежитъ коренное представленіе о склонности къ красотѣ, къ изяществу. Многочисленные примѣры такого словоупотребленія *φιλοκαλία* собраны въ вышеупомянутомъ словарѣ Стефана (id.).

Приблизительно тѣ же значенія имѣетъ и глаголъ *φιλοκαλέω*, а именно, по Газису: «*φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί*», «*φιλοτιμέομαι*», «*φιλοκοσμέω*» и т. д. (id.). А по Стефану (id.) *φιλοκαλέω* — «Pulchritudinem amo, Honestatis sum studiosus aut rerum honestatum». Въ одной изъ своихъ рѣчей, сохраненныхъ Ѳукидидомъ (II40), Периклъ свидѣтельствуетъ, что любовь къ прекрасному,—филокалія, красото- или доброто-любіе—, наряду съ любовью къ мудрости,—философіей, мудро-любіемъ или любо-мудріемъ—, была основнымъ стремленіемъ аѳинянъ. «*Φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*»,—говоритъ Периклъ; или, какъ передаетъ эти его слова нѣмецкій переводчикъ Ѳукидида Осіандеръ, «мы любимъ прекрасное, но съ умѣренной роскошью; мы любимъ науки, однако не дѣлаясь изъ за нихъ разслабленными». Эти-то основныя и нераздѣльныя направленія древней души, философія и филокалія, продолжаются, въ преображенномъ видѣ, и восточнымъ православіемъ, сохранивъ даже свои древніе термины. Философіей, какъ извѣстно, стало тутъ называться богомысленное житіе подвижниковъ и то ученіе, коимъ оно оправдывалось, т. е. догматика вообще и догматъ Троичности—въ особенности; а филокаліей—богоукрасительное ихъ художество.

Вотъ еще нѣсколько примѣровъ словоупотребленія *φιλοκαλέω*, заимствуемыхъ мною изъ словаря Стефана:

«*Φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ*» (Plutarch. Moral., p. 1044 C).—«*Τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε*» (Diodor. 20, 37.—съ оттѣнкомъ осужденія).—«*Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν*—Honestatum colimus circa educationem liberorum» (Joseph. c. Apion. I,12).—«*Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι*» (Strabo 14, p. 640)—т. е. быть щедрыми относительно пирушекъ. «*Φιλοκαλοῦσι περὶ τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν*» (Dio Chr., p. 253 D). Съ инфинитивной формой *φιλοκαλεῖν* означаетъ «contendo», «стремлюсь». Такъ, «*φιλο-*

Стр.

καλῶν Ἑλληνικαῖς φυτείαις διακοσμῆσαι τὰ βασίλεια» (Plutarch. Alex. c. 35) и т. д. Далѣе, этотъ глаголъ означаетъ «выглаживаю», «шлифую», «чищу», «мету», «роскошно украшаю». Примѣры такого словоупотребленія собраны Стефаномъ. Приведемъ только два: «*φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα μαρμάροις*» (Ioann. Mal., p. 232, 20); «*φιλοκαλουμένου τοῦ τρούλλου τῆς ἐκκλησίας*» (id., 489, 19).—Весьма характерный примѣръ приводитъ фанъ Герверденъ (Henricus van Herverden,—Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum, Lugduni Batavorum, 1902, p. 874, *φιλοκαλέσαι*) изъ папируса 616-го года: «*καὶ οἰκεῖν καὶ διοικεῖν καὶ ἐνποιεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ φιλοκαλέσαι* (помѣстье) *καθ'ὃν ἂν βουληθείη τρόπον καὶ πᾶσαν φιλοκαλίαν ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δοκοῦσαν, καὶ ἄμπελον ἐν αὐταῖς ἀνάξαι καὶ λάκκους ἐνορύξαι* (Kenyon,—Late Byzantine Papyri. n. 483, l); эти слова можно сопоставить (H. C. Müller,—Arch. f. Papyrusf. I 3, p. 439) съ латинскою формулою у Купацїя: «Ea lege ut inserendo, plantando, arando, poliendo, colendo, meliorem eum et fructuosiorem faciat etc.» Вотъ это-то самое и дѣлали филокалы-подвижники, но не надъ помѣщичьими мызами, а надъ помѣстьемъ своихъ личностей.

135 **ДОБРО́ТА** (*τὸ κάλλος*, decor, forma, pulchritudo, *ἡ καλλονή*, species, excellentia, gloria,—краса, красота. «Подаждь добро́тѣ моей силу» (Пс 29 8); «красе́нъ добро́тою» (Пс 44 3), или, по переводу Псалтири Амвросія Зертисъ-Каменскаго, М., 1878, «краснѣйшій», по переводу Тремеллія, Hannoveriae, 1624 (=Berlin, 1878)—«multo pulchrior», по Синодскому переводу—«Ты прекраснѣе»; «возжелаетъ царь добро́ты (а по Синодскому переводу—красоты) твоея» (Пс 44 12); «добро́ту (*καλλονήν*, по Синод. пер.—красу) Іаковлю» (Пс 46 5); «и добро́ту (по Тремеллію—gloriam, по Синод. пер.—славу) ихъ» (Пс 77 61)» (Петръ Гильтебрандтъ (Рязанскій),—Справочный и объяснительный словарь къ Псалтири. СПб., 1898, стр. 115).

Подобно сему, по Невоструеву, «Доброта̀ [?!]—(*κάλλος*)=привлекательная наружность, красота, изящество, блескъ, великолѣпіе (Быт 49 21; Втор 33 17; Пс 29 8; Прит 6 25, 31 31; Прем 5 16; Сир 3 8, 9 26, 21 22 и др.); внутреннее совершенство, доброта, *καλλόνη*; цѣна, достоинство, слава; добродушіе, благость, милосердіе (Сир 31 27); красота, украшеніе (Пс 46 5); красота, искусство (I 24 п. 6. 27 п. 1, 2. М. 10 и 8, 2)». (Свящ. Григ. Дьяченко,—Полный церковнославянскій словарь, М., 1900, стр. 147-148, подробности по тому же вопросу см. у Срезневскаго, Т. I, см. ниже).

Но, каковы бы ни были вторичныя значенія слова **ДОБРО́ТА**, несомнѣнно, что первоначально оно означаетъ именно красоту,

Стр.

и это первичное значенїе его опредѣленно выражается во множествѣ фактовъ. Такъ, въ житїи Февронїи читаемъ: «не возмощи живописцу написати цвѣтущую лицю ея доброту (ζωγραφεῖν)» (И. И. Срезневскїй,—Матерїалы для словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ. СПб., 1890, Т. I, столб. 866, со ссылкою на Мин. Чет., їюнь).

Въ анонимной 3-й молитвѣ «на сонъ грядущимъ», ко Пресвятому Духу, среди прочихъ сокрушенїй о дневныхъ грѣхахъ упоминается и такое: «или доброту чуждую видѣвъ, и тою уязвенъ быхъ сердцемъ»; очевидно, что эта уязвляющая сердце «доброта» — красота, а не нравственное совершенство, ибо «видѣть» его нельзя, да и уязвленїе имъ сердца не только не предосудительно, но и прямо похвально.

Несомнѣнно, что понятїе красоты въ словѣ «доброта»— основное: со-коренныя ему слова имѣютъ тотъ же, преимущественно эстетическїй,—а не этическїй—,уклонъ своего значенїя. Такъ «добръ—*καλός*, bonus, *ἡδύς*, suavis, amoenus...; добро—*καλῶς*; добрѣ—*καλῶς*, какъ напр. въ Пс 32 3: «добрѣ (а по Синод. пер. — «стройно») поите»» (И. Гильтебрандтъ, — id., стр. 115). Поэтому, какъ указываетъ Невоструевъ, слово «добротворенїе=первозданная красота (въ нед. всѣхъ св. кан. 4 п. 3 ир. 2)», «добротворецъ, добротворительный—*καλλοποιός*, дѣлающїй прекрасное, сообщающїй красоту (Ію. 8 п. 1, 1. С. 26 Бог. кан. 1 п. 1)» (Г. Дьяченко,—id., стр. 148). Точно также, слово «доброписецъ» означаетъ каллиграфа (Срезневскїй, — id., Т. I, стлб. 678, со ссылкою на Геор. Ам. 283); «добропобыдьныи», «добродныи», «доброзрачьныи», «доброличьныи», «добропѣснынныи», и т. д. и т. д. (id. стлб. 474-684) имѣютъ опять тоже значенїе красоты, но не этическаго совершенства, не благостности.

«Доброта» соотвѣтствуетъ греческому «*τὸ καλὸν*»; но ни то, ни другое слово не слѣдуетъ, однако, понимать какъ обозначенїе чувственно-прїятнаго: грекамъ чуждо было это современное понятїе о матерїальной, гедонической красотѣ, и, какъ подмѣтилъ Громъ, древнїй терминъ «*τὸ καλὸν*» заключаетъ въ себѣ, кромѣ обычнаго современнаго значенїя «прекрасное», также и смыслъ утонченнаго, уважаемаго, высокаго (А. Бэнъ,—Психологїя. Пер. съ англ. В. Н. Ивановскаго. М. 1906, Т. 2).

136 Игнатїй Богоносецъ,—Посланїе къ Магнезїйцамъ, 71 (Funk,—Apost. Väter, 2-te Aufl., Tübingen, 1906, S. 88 14-16).—Выдержка въ текстѣ сдѣлана по памяти. Справившись теперь съ текстомъ, я вижу, что сдѣланный переводъ, хотя и наиболѣе

Стр.

вѣроятенъ, но не обязателенъ. Мѣсто, обсуждаемое нами, гласитъ: «Одна молитва, одинъ умъ, одна надежда въ любви, въ непостигаемой радости,—т. е. Іисусъ Христосъ, *οὐ ἄμεινον, οὐθέν ἐστιν*». Слово *ἄμεινον* можетъ получать спеціальныя значенія *καλλίτερος, ὠφελιμώτερος, δυνατώτερος, ἐπιτηδειότερος* и даже замѣнять недостающую сравнительную степень отъ *ἀγαθός* (см. *Ανθιμος ὁ Γαζης, Λεξικόν Ἑλληνικόν* [134], *ст.* 240).

Но, въ сущности, оно не означаетъ не только «лучше», но даже и «прекраснѣе», а имѣетъ смыслъ болѣе неопредѣленный,— «любезнѣе», «милѣе» и т. п. Происходитъ оно не отъ, **ἀμεινιων* а отъ темы **ἀμει-νο-* (см. E. Boisaq,—Dict. étymolog. [12], p. 52); таково же значеніе со-коренного ему латинскаго amoenus (A. Walde,—Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-te Aufl., Heidelberg, 1910, § 36), что значитъ «anmutig, lieblich, gefällig». Поэтому, точная передача мѣста изъ Посланія Игнатія должна бы быть такая: «---одна радость, т. е. Іисусъ Христосъ, милѣе котораго ничего нѣтъ». Понятно, что это понятіе *ἄμεινον* во всякомъ случаѣ ближе къ «прекраснѣе», чѣмъ къ «добрѣе»: тутъ рѣчь идетъ совсѣмъ не о морали, а о непосредственномъ, радующемъ душу впечатлѣніи отъ Іисуса Христа. — Этотъ переводъ словъ св. Игнатія подтверждается и самосвидѣтельствомъ Господа, рекшаго: «Азъ есмь Пастырь добрый» (Іо 10 11), гдѣ церковнославянское слово «добрый» опять таки означаетъ красоту [135], а не благость, каковую Господь утверждаетъ какъ собственное свойство Отца (Мѳ 19 16-17= Лк 18 18-19). Если же ссылка на славянскій текстъ кажется недостаточной, то да потрудится читатель взглянуть на греческій текстъ, гдѣ эта же мысль выступаетъ еще осязательнѣе: «*Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*» (Іо 10 11)—говоритъ Господь о Себѣ; «*Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός*» (Лк 18 19) или «*Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*» (Мѳ 19 17)—утверждаетъ Онъ объ Отцѣ.

О Богѣ, какъ первоисточной красотѣ, говоритъ также св. Діонисій Ареопагитъ. Получивъ бытіе отъ Истинной Красоты, природа во всѣхъ своихъ частяхъ носитъ отблескъ этой Красоты: «*αὕτη ἡ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ τοῦ Θεοῦ ὑποστᾶσα, κατὰ πᾶσαν αὐτῆς διακόσμησιν τὴν κατ' εἶδος, ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει, ὡς ἔστι τοῦ φωτὸς, τὸ φωτίζειν---ἥλιος γὰρ αἰσθητοὺς ὀφθαλμούς φωτίζει, καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι δίδωσι Θεὸς δὲ ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκεῖσε καλοῖς ἐπεντρανίζειν παρέχει*» (св. Діонисій Ареопагитъ,— О небесной іерархіи, II 4—Migne,--Patrol. ser. gr., col. 160 A, B).— Ср.. «Освободившіеся изъ темницы этой жизни, если бы было

юлнѣ возможно слезами высказать состраданіе къ злодущимъ, рыдали бы и плакали о тѣхъ, кто удерживается о скорбяхъ сей жизни, о томъ, что они не видятъ пре-ъ и невещественныхъ красотъ, *ὅτι μὴ ὁρῶσι τὰ ὑπερ-τε καὶ ἄϋλα κάλλη*—престоловъ и началъ, властей и гос-въ, и воинствъ ангельскихъ, и собраній, и горняго града и беснаго торжества «написанныхъ» (Евр 12 23). А превы-ія и все сіе Красота—*τὸ γὰρ ὑπερκείμενον τούτων*—,которую, какъ указало неложное слово Божіе, «узрятъ и сердцемъ» (Мѳ 5 8), превосходнѣе всего, чего бы ни на-сь, и выше всего, что̀ бы ни представили себѣ гада-ю» (св. Григорій Нисскій,—Слово къ скорбящимъ о авившихся отъ настоящей жизни въ вѣчную.—Migne,—ser. gr., T. 46, col. 508 A, B.—Творенія, М., 1868, ч. 7, стр. 8). Такъ св. Отецъ повторяетъ Платоновскій миѳъ о не-Ср.: «Все вожделѣніе таковаго (т. е. безмолствующаго), вся рдечная и восторженная любовь, и всецѣлое расположеніе млено къ преестественной красотѣ Божеской, блажен-ей, которая названа отцами верховнѣйшаго изъ желаемыхъ етовъ» (Каллистъ Патріархъ и сподвижникъ его атій Ксанѳопулы [XIV в.],—Наставленіе безмолствую-, 84.—Добротолюбіе, М., 1900, изд. 2-е, Т. 5, стр. 401). И р.:

приблизившійся къ предѣламъ безстрастія правыя о Богѣ ествахъ вещей творитъ умозрѣнія, и отъ красоты ей, соразмѣрно съ своею чистотою, востекая къ Творцу, летъ свѣтолитіе Духа. Благіе о всѣхъ имѣя мнѣнія, о думаетъ онъ хорошо, всѣхъ видитъ святыми и непороч-и правое о вещахъ божескихъ и человѣческихъ произноситъ еніе--- и зря Божескую Красоту, любитъ боголѣпно ивать въ божественныхъ мѣстахъ блаженной славы Божіей, изреченномъ молчаніи и радованіи, и, измѣнившись всѣми пвами, какъ Ангелъ въ вещественномъ тѣлѣ невещественно ащается съ людьми» (преп. Никита Стиѳатъ,—ая дѣятельная главъ сотница, 90—Добротолюбіе, изд. 2-е, 00, Т. 5, стр. 107).

37 Макарій Великій,—Бесѣда 17 3 (Migne,—Patrolog. gr., T. 34, col. 6 23). 138 id. 174 (Migne,—id.). 139 Ср. стр. 71, 534, 539. 140 Еп. Ѳеофанъ Затворникъ.

41 Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ ыхъ и блаженныхъ отцевъ. Пер. съ греческаго. СПб., 1871, 320, 1. 142 id.,—стр. 324, 12.

Стр.

102 **143** id., стр. 355, 12. **144** id., 372, 12. **145** id., 25, 27. **146** «Духъ Божій явно почившій на отцѣ Серафимѣ Саровскомъ въ бесѣдѣ его о цѣли христіанской жизни съ симбирскимъ помѣщикомъ и совѣстнымъ судьей Николаемъ Александровичемъ Мотовиловымъ» (изъ рукописнаго воспоминанія Н. А. Мотовилова, гл. VI.) Рукопись эта, открытая С Нилусомъ, напечатана въ книгѣ: Сергѣй Нилусъ,—Великое въ маломъ. Изд. 2-е, Царское Село, 1905, стр. 197-199. (Есть нов. изд.)

105 **147** О вѣнчикѣ въ его различныхъ видоизмѣненіяхъ, его значеніи и происхожденіи, а также и самыя изображенія его см.:

De Waal,—Nimbus (Kraus,—Real. Encyklopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg in Breisgau, Bd. 2, §§ 496-499).—Довольно много изображеній нимба разсѣяно въ Vigouroux,—Dictionnaire de la Bible (напр. см. livraison XXXIII. col. 849 Fig. 189, col. 852 Fig. 192).—M. Didron,—Histoire de Dieu. Paris, 1843, pp. 1-146: «De la gloire». Тутъ же указываются и примѣры вѣнчика внѣ и до христіанства.— Спеціально о вѣнчикѣ въ античной иконографіи 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,—Нимбъ и лучезарный вѣнецъ въ произведеніяхъ античнаго искусства. СПб., 1863. (Приложеніе къ IV тому Записокъ Имп. Академіи Наукъ, № 1). Съ рисунками.

О происхожденіи вѣнчика, какъ обозначающаго несомнѣнно свѣтъ, возможны, отвлеченно говоря, только два предположенія: либо это изображеніе свѣта внѣшняго, физическаго, либо—таинственнаго, «внутренняго», душевнаго или духовнаго, смотря по благодатности или безблагодатности лица, свѣтъ этотъ видящаго или издающаго. Въ первомъ случаѣ, пришлось бы считать вѣнчикъ за аттрибутъ солнечныхъ или вообще астральныхъ божествъ; во второмъ,—за графическую стилизацію дѣйствительныхъ воспріятій. Иначе, если вѣнчикъ есть только украшеніе или только аттрибутъ, было бы рѣшительно непонятно, почему же именно украшеніе или аттрибутъ, столь странные, появились въ иконографіи. Но оказывается, что вѣнчикъ присущъ богамъ не только солнечнымъ, луннымъ или звѣзднымъ, а и всѣмъ божествамъ. Слѣдовательно, онъ выражаетъ собою свѣтъ не внѣшній, не физическій, а свѣтъ «внутренній». Вотъ что говоритъ, послѣ тщательнаго изученія изображеній съ вѣнчикомъ, о распространенности ихъ, изслѣдователь: «Послѣ всего сказаннаго остается несомнѣннымъ, что, съ самыхъ древнѣйшихъ временъ до самыхъ позднѣйшихъ, суще-

Стр.

ственнымъ свойствомъ всякаго божественнаго тѣла считалось то, что оно было окружено неестественнымъ, ослѣпительнымъ блескомъ; слѣдовательно этотъ блескъ никоимъ образомъ не могъ быть исключительнымъ аттрибутомъ какого-нибудь особеннаго класса божествъ. Послѣ всего этого, какъ могли бы художники, даже на минуту, представить существенное свойство божества вообще, вопреки народному представленію, исключительнымъ свойствомъ звѣздныхъ божествъ? Они этого никогда не дѣлали: это ясно изъ того, что съ тѣхъ поръ, какъ начали обозначать посредствомъ нимба, лучезарнаго вѣнца и лучезарнаго круга, свѣтъ, окружающій боговъ, они дѣлали это при изображеніи какъ звѣздныхъ божествъ, такъ и незвѣздныхъ. Такимъ образомъ, экзегетика въ этихъ аттрибутахъ не должна видѣть ничего другого, кромѣ указанія на сіяніе, свойственное божественной природѣ вообще; если же, кромѣ того, еще особенное свойство изображаемаго божества заставляетъ придать особенный вѣсъ этому сіянію, то, конечно, экзегетика не должна упускать изъ виду и этого обстоятельства--- Въ нимбѣ и лучезарномъ вѣнцѣ изображеннаго божества никоимъ образомъ нельзя видѣть указанія на отношеніе его къ небесному свѣтилу даже и въ томъ случаѣ, если первоначальное его значеніе было звѣздное, но въ то время, къ которому относится произведеніе искусства, уже исчезло въ народномъ представленіи, или, если звѣздное значеніе изображенному божеству было придано въ позднѣйшее время вслѣдствіе какихъ-нибудь философскихъ или миѳологическихъ соображеній, а самый памятникъ возникъ очевидно изъ другого круга представленій---»(Л. Стефани, id., стр. 12-13).— Не будемъ далѣе обосновывать высказаннаго взгляда, что нимбъ вообще есть не условный значекъ, а символъ, подлинное изображеніе дѣйствительныхъ явленій міра духовнаго или, въ другихъ случаяхъ,—міра астральнаго. Здѣсь это было бы неумѣстно, тѣмъ болѣе, что мы можемъ сослаться на четырехтомное изслѣдованіе мистическихъ явленій (особенно см. Т. 2-й): J. Görres, — Die christliche Mystik. Regensburg, 1837. Bd. 2, §§ 308-396).—Но, можетъ быть, не будетъ излишне отмѣтить, что, кромѣ общей идеи нимба, даже и различныя особенности въ изображеніи его глубоко-реалистичны: нимбы разныхъ типовъ изображаютъ мистическій или благодатный,— т. е. пресуществленный благодатью мистическій же—, феноменъ настолько точно, насколько вообще изобразительность присуща живописи. Обдумавши, что такое нимбъ, легко увѣриться, что онъ только и можетъ быть изображенъ такъ, какъ изображается въ самомъ дѣлѣ, золотой дискъ около головы или овалъ около

Стр.

всего тѣла есть точнѣйшая живописная передача сплошной однородной шаровой или эллипсоидальной массы свѣта, и иначе, ни по краскѣ, ни по формѣ, эта масса свѣта не можетъ быть изображена. Нимбъ съ постепеннымъ ослабленіемъ къ головѣ есть изображеніе сферы свѣта, расположенной на нѣкоторомъ разстояніи отъ головы. Нимбъ кольцевой—изображеніе тонкаго сферическаго слоя. Нимбъ католическій, въ видѣ эллипсиса надъ головою, — хотя и наименѣе точенъ —, есть изображеніе свѣтовой короны надъ головою,—короны подобной полярному сіянію. Нимбъ изъ радіальныхъ полосъ—это лучи свѣта, выбрасывающіеся во всѣхъ направленіяхъ изъ головы или изъ всего тѣла. Соединеніе двухъ нимбовъ въ одинъ, надъ ликами Пречистой и Младенца — превосходное изображеніе слiянія двухъ свѣтовыхъ сферъ, полыхъ или сплошныхъ. Концентрическія волнообразныя окруженія Христа—это непрестанно исходящія изъ Него въ пространство волны, идущія вдогонку одна за другой. И т. д., и т. д. Однимъ словомъ, каждый нимбъ есть образъ, а не схема,—символъ, а не аллегорія, и иначе изобразить его было бы никакъ нельзя, ибо ясно, что, проектируясь на самое лицо, эти свѣтовыя явленія почти невидимы и потому неизобразимы, а по краямъ видны гораздо отчетливѣе и, слѣдовательно, представляются намъ не въ перспективѣ, а въ разрѣзѣ.

106 **148** Лучшее изданіе «Эннеадъ» Плотина сдѣлано Фолькманномъ: Plotini Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkmann. Lipsiae, T. I, 1883; T. II, 1884. — Полный переводъ—французскій (M. N. Bouillet) и латинскій (M. Ficinus, F. Creuzer). Избранные трактаты имѣются въ переводѣ русскомъ (Малеванскій), нѣмецкомъ (F. Creuzer, J. G. v. Engelhardt, H. F. Müller, Kiefer) англійскомъ (T. Taylor, T. M. Johnson), италіанскомъ (A. M. Salvini). Замѣтимъ кстати, что «Избранные трактаты Плотина» въ переводѣ проф. Малеванскаго печатались въ «Вѣрѣ и Разумѣ» за 1898, 1899, 1900 года, въ отдѣлѣ философскомъ.

106 **149** Язычество нельзя разсматривать какъ явленіе, ни въ какомъ отношеніи къ истинной вѣрѣ не находящееся. Оно —не безразлично; оно не внѣ-религіозно и не внѣ-духовно, а лже-религіозно и лже-духовно. Оно—искаженіе, извращеніе, растлѣніе истинной вѣры, присущей человѣчеству изначала, и, вмѣстѣ, мучительная попытка выбраться изъ духовной смуты, такъ сказать «духовное барахтанье». Язычество—это прелесть. Но какъ всякій искаженный образъ есть все же ото-

Стр.

браженіе подлинника, соотвѣтствующее своему подлиннику въ каждой, даже частной, даже мельчайшей своей чертѣ, такъ же точно и язычество, даже въ тончайшихъ линіяхъ своего очертанія, есть искаженное отраженіе истинной вѣры. Плотской, грѣховный и нечистый разумъ, какъ кривое зеркало, перекосилъ духовную дѣйствительность; но, при всемъ томъ, зная изъ Слова Божія и писаній отеческихъ о духовномъ мірѣ, изслѣдователь можетъ убѣдиться, что каждая изъ сторонъ истинной вѣры, имѣется, хотя и почти неузнаваемо обезсмысленная, въ язычествѣ. Сохраняя приблизительно наружность истинной вѣры, по крайней мѣрѣ доходя почти вплотную до этого наружнаго облика мыслями лучшихъ своихъ представителей, язычество вкладываетъ туда плотское содержаніе. Языческія вѣрованія —, говоря языкомъ минералогіи, «псевдоморфоза» истины.– «И не только полетъ отдѣльныхъ философій, — говоритъ католическій апологетъ христіанства, іезуитъ М. Моравскій—, не только первоначальныя религіи человѣчества, ---, но даже и тотъ низменный политеизмъ, въ который впало позже большинство народовъ, стоитъ въ такого рода отношеніяхъ къ христіанству. Даже самая мысль умножить число боговъ повидимому вытекаетъ изъ трудности постичь Бога, какъ одинокое, безплодное существо. Это какъ будто глухое предчувствіе Тайны Божественной Троицы, долженствовавшей быть возвѣщенной христіанствомъ и разрѣшить эту трудность. Антропоморфизмъ, теофанія на землѣ, все это — выраженіе тоски и молъба человѣчества, чтобы Богъ приблизился, снизошелъ къ нему, другими словами—жажда воплощенія Слова. Почитаніе умершихъ при всемъ своемъ суевѣріи и нелѣпости содержитъ всетаки возвышенное начало, и оно тоже есть осколокъ нашего дивнаго догмата о загробной жизни. Даже кровавыя, даже человѣческія жертвы показываютъ, что человѣчество въ глухомъ чувствѣ или смутномъ воспоминаніи первоначальныхъ преданій подозрѣвало о своемъ паденіи и о необходимости искупленія» (Религіозно-философскіе вечера. Вечера I-IV---). Изданіе «Религіозно-философской Библіотеки». Сергіевъ Посадъ, 1911, стр. 81-82. Вообще см. стр. 66-88. «Четвертый вечеръ. Христіанство среди другихъ религій». Есть и 2-е изд., М., 1912. — Цитуемая книга представляетъ собою первый выпускъ цѣлой серіи апологетическихъ діалоговъ и составлена изъ первыхъ пяти діалоговъ, входящихъ въ сочиненіе: M. Morawski.– Die Abende am Leman.—Есть и полный переводъ этой книги, но сдѣланный невыносимо ломанымъ русскимъ языкомъ, а именно: «Вечера надъ Леманомъ». Сочиненія М. Моравскаго, проф.

Стр.

ягелонскаго ун-та. Со 2-го изд. перевелъ Ѳ. Гордъ. Leipzig-Краковъ, 1889, стр. 102-138 «Разговоръ четвертый».

Итакъ, даже святѣйшій догматъ Пресвятой Троицы преломился въ язычествующемъ сознаніи,—въ идеи «совмѣстнаго» (множественность ѵпостасей) и «послѣдовательнаго» (самообоснованность Абсолютнаго безконечнымъ рядомъ актовъ) полиѳеизма. Мало того, самое тройственное число ѵпостасей —и то оставило свой слѣдъ въ видѣ божественныхъ тріадъ. Но, при всемъ внѣшнемъ сходствѣ этихъ тріадъ съ Троицею, мы въ нихъ рѣшительно не находимъ именно того, что дѣлаетъ ученіе о Троичности догматомъ, — рѣшительно не найдемъ въ нихъ и признака содержанія духовнаго, сверх-разсудочнаго. Стоитъ хотя бы бѣгло обозрѣть эти языческіе тріады, чтобы убѣдиться, что, если и выдвигало ихъ исканія Тріединаго Бога Живого, то все таки въ нихъ, кромѣ числа «3», ничего нѣтъ отъ Троицы Единосущной и Нераздѣльной. И это приходится высказать, даже оставляя въ сторонѣ возможность чисто-историческаго, случайнаго сочетанія боговъ въ тріады. Послѣ этого нечего удивляться, что развѣ лишь какой-нибудь Геккель, классифицирующій религіи по числу признаваемыхъ боговъ (см. «Міровыя загадки») признаетъ возможнымъ приравнивать идею о Тріединомъ Богѣ языческимъ тріадамъ. — Въ своей схоластически расчлененной и подраздѣленной книгѣ Раулъ де ла Грассри (Raul de la Grasserie;—Des religions comparées au point de vue sociologique, Paris 1899, p. 205) различаетъ три вида «религіозныхъ сообществъ», а именно: «1⁰ la société particulière entre dieux ou interdivine; 2⁰ celle entre les diverses parties de l'esprit humain ou intrahumaine et 3⁰ celle entre les diverses fractions de la divinité ou intradivine»; онъ указываетъ, далѣе, что тріады относятся именно къ типу «société interdivine» и приводитъ цѣлую серію такихъ тріадъ, построенныхъ одновременно по схемѣ семьи и аспектовъ солнца, т. е. состоящихъ изъ:

I, бога-отца, солнца живущаго или уже умершаго;

II, богини-матери, которая представляетъ небо,—пространство или умершее солнце, и обычно бываетъ заразъ супругою и матерью перваго;

III, бога-сына, молодого бога восходящаго солнца.

Онъ приводитъ нѣсколько примѣровъ такой тріады:

1⁰ въ Ѳивахъ: Аммонъ или Аммонъ-Ра, восходящее солнце, называемое Тумъ, когда оно становится заходящимъ,—Маутъ, его супруга, богиня неба, Кхонъ, восходящее солнце и правитель луны; 2⁰ въ Абидосѣ: Озирисъ, Изида, его супруга и сестра, Горъ—ихъ сынъ,—съ тѣмъ же значеніемъ; 3⁰ въ Мем-

Стр.

фисѣ: Фта, ночное солнце и богъ мертвыхъ, Секкетъ—его супруга, богиня съ головою львицы, олицетворяющая солнечный свѣтъ, или Бастъ, богиня съ кошачьей головой, и Нофра-тумъ или Ин-хотепъ, ихъ сынъ, восходящее солнце; 4⁰ въ Коноссо: Менту, Сати и Кхемъ; 5⁰ въ Эснехѣ: Нунъ, Небуонтъ и Гика.— Далѣе, де ла Грассри указываетъ тріады аномальныя, составленныя изъ бога и двухъ богинь: 6⁰ Ра съ Некхебъ, богинею Юга, и Уаджъ, богинею Сѣвера; 7⁰ Озирисъ или Горъ съ Изидою и Нефтисъ; 8⁰ Нунъ съ Сати и Анонкэ,—полу-сферами Сѣвера и Юга. Оставляя на ученой отвѣтственности де ла Грассри приведенный выше списокъ, какъ въ смыслѣ точности и истолкованія боговъ, такъ и въ смыслѣ полноты, мы отмѣтимъ лишь, что несмотря на весь свой внѣшній и нивеллирующій методъ изученія религіи и скрывающееся подъ нимъ, если не прямо враждебное, то по меньшей мѣрѣ глубоко равнодушное отношеніе къ христіанству, да даже и ко всякой религіи несмотря на свою удивительную нечуткость къ конкретной религіозной жизни и ея особенностямъ, де ла Грассри указываетъ (id., p. 220), что хотя сліяніе боговъ и производитъ тріады, «однако отсюда получается не одинъ единственный богъ въ трехъ лицахъ, какъ у христіанъ, но три бога, связанныхъ вмѣстѣ договоромъ—solidarisés—и распредѣляющихъ между собою функціи высшихъ божествъ. Это, слѣдовательно, не есть еще троица—trinité—собственно говоря, но скорѣе тріада—triade—если подъ троицей разумѣть внутреннюю тройственность—triplicité—, а подъ тріадою—тройственность внѣшнюю», какъ напримѣръ у Брамы, Вишну и Шивы.—Этотъ внѣшній характеръ языческихъ тріадъ нашелъ себѣ подходящее выраженіе въ многочисленныхъ пластическихъ и графическихъ памятникахъ древняго міра. Собраніе многочисленныхъ изображеній такого рода см. въ книгѣ: Николай Ив. Троицкій,—Тріединство Божества, Историко-археологическое изслѣдованіе по памятникамъ всеобщей исторіи искусства. Сообщено на XI Всероссійскомъ Археолог. Съѣздѣ въ г. Черниговѣ. Изд. 2-е, испр. и доп., съ 65 рис. Тула, 1909.— О существенномъ различіи христіанскаго ученія о Пресв. Троицѣ и языческими и на почвѣ язычества выросшими философскими ученіями о богахъ-тріадахъ см.: С. С. Глаголевъ,— Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе. Харьковъ. 1900. Стр. 331-336.—Его же—Очерки по исторіи религій. Ч. 1-я. Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1902. Стр. 35-36, прим. 1: возраженія противъ взглядовъ Циммерна о халдейскихъ божествахъ, изложенныхъ имъ въ брошюрѣ Vater, Sohn und Fürsprecher, Lpz., 1896; стр. 42-49: тріады великихъ халдейскихъ

Стр.

боговъ; стр. 103-106: египетскія тріады и эннеады. — Алексѣй [Ив] Введенскій, — Религіозное сознаніе язычества. Очеркъ философской исторіи естественныхъ религій. Т. I, М. 1902, стр. 698-702: «Тримутри». Авторъ этого изслѣдованія, указавъ на внѣшне-эклектическій и механическій способъ, посредствомъ котораго составилось представленіе объ индуистской Тримутри, рѣшительно настаиваетъ затѣмъ на слѣдующихъ двухъ тезисахъ: «Во-первыхъ, въ индуистской Тримутри, въ радикальную и принципіальную противуположность христіанской Св. Троицѣ, различіе трехъ божествъ не реальное, но чисто номинальное, --- Тримутри есть не что иное, какъ двойной призракъ, двойной обманъ и двойная ложь наивнаго сознанія (стр. 700) --- Во-вторыхъ, въ индуистской Тримутри отношенія между отдѣльными божествами не представляютъ никакого, даже отдаленнѣйшаго, намека на отношенія между Лицами Св. Троицы по ученію христіанскому, т. е. на отношенія отечества, сыновства и исхожденія» (стр. 752).

106 **150** «Herrschende Apperzeptionsmasse»,—т. е. «господствующими апперцепирующими массами» В. Іерузалемъ «называетъ апперцепируемыя группы представленій, вызываемыя легче всего». (W. Jerusalem,—Lehrbuch der Psychologie, 1903, 3-te Aufl, S. 87). Вотъ, въ этомъ-то смыслѣ архим. Серапіонъ Машкинъ и называетъ формулу догмата, какъ легче всего достижимое представленіе для апперципированія духовной Истины, «апперципирующей массою». Но нельзя не упомянуть, что терминъ, «апперципирующая» или «апперцептивная масса» употребляется и въ иномъ, весьма расширенномъ, смыслѣ, а именно для обозначенія всей совокупности непосредственно связанныхъ съ организаціей явленій и процессовъ, которые способствуютъ религіозному переживанію и такъ или иначе опредѣляютъ характеръ его. «Совокупность побочныхъ явленій, болѣзненныхъ или нормальныхъ, въ связи съ которыми должны изучаться религіозныя явленія для болѣе совершеннаго ихъ пониманія, составляетъ то, что на педагогическомъ языкѣ обозначаютъ терминомъ «апперцептивная масса» (Вильямъ Джемсъ,—Многообразіе Религіознаго Опыта. Пер. съ англ. В. Г. Малахіевой-Мировичъ и М. В Шикъ. Подъ ред. С. В. Лурье. М., 1910, лекція I, стр. 21-22 и см. примѣч. перев. на стр. 22).— Въ нашей книгѣ терминъ «апперципирующая масса» употребляется въ первомъ, болѣе узкомъ значеніи и, слѣдовательно, почти синонимиченъ Кантовскому термину «схема». Догматы, Крестъ, Имя Іисусово и Крестное Знаменіе суть именно схемы человѣческаго духа, въ коихъ открывается высшая реальность и, по мѣрѣ очищенія сердца нашего, схематическій характеръ

Стр.

сихъ символовъ все болѣе уплотняется въ реалистическій. Поэтому, грѣховный разумъ стремится къ нижнему предѣлу этихъ символовъ, — къ чистой и призрачной феноменальности, а разумъ духовный — къ предѣлу верхнему, къ безусловной и всереальнѣйшей ноуменальности. Чрезъ эти схемы, въ зависимости отъ нашего внутренняго устроенія, мы видимъ или Nihil Absolutum или Ens Realissimum. Въ промежуткѣ же, сообразно ступени восхожденія духовнаго, располагается весь путь a realibus ad realiora. Но ходъ на эту лѣстницу открывается не иначе, какъ чрезъ «схему».

108 **151** «*Τὸν ἁγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμὸν*» (св. Григорій Богословъ,—Слово 25-е, въ похвалу философа Ирона, 11.— Migne, — Patrol. ser. gr., T. 35, col. 1213 A). **152** Бл. Августинъ, — Исповѣдь, VII, 10 (Migne,— Patr. ser. lat., T. 32).

111 **153** «Во обрученіе будущаго живота и царствія — *εἰς ἀῤῥαβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας*» (Св. Іоаннъ Дамаскинъ, — Молитва ко Святому Причащенію, 5-я, а по греческому *Συνεκδημος*—6-я).

112 **154** «Прелесть есть страстное или пристрастное уклоненіе души ко лжи на основаніи гордости» (Архимандритъ, впослѣдствіи Епископъ, Игнатій Брянчаниновъ,— О молитвѣ Іисусовой — Сочиненія Еп. Игнатія, СПБ., 1865, Т. I, стр. 130).—Въ своихъ твореніяхъ сей Святитель неоднократно даетъ изображеніе и анализъ прелестнаго состоянія. Особенно см. въ Т. I, «О молитвѣ Іисусовой».—См. стр. 334-335. **155** Тертулліанъ, - Противъ Праксея, 26.—Migne,—Patrol. ser, lat., T. 2.—Вотъ для примѣра цитата: «Hic Spiritus Dei eri. Sermo. Sicut enim Johanno dicente (Joh. 1ıı): Sermo caro factus estt spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis - - - nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus» и т. п. Тертулліанъ учитъ, что Духъ Святый становится самостоятельною, отдѣльною отъ Слова Ѵпостасію лишь съ момента Пятидесятницы (De orat. 25) и, противополагая Божество Христа Его Человѣчеству, плоти Его, называетъ Божество Духомъ, творившимъ чудеса, тогда какъ плоть терпѣла голодъ, жажду и злостраданія (De Carne Christi). **157** Оригенъ,—О началахъ I, 3, 1 (Migne,—Patrolog. ser. gr., T. 11, coll. 145-147).

114 **158** Св. Іустинъ Философъ,—I-я Апологія, 60—Migne, — Patrol. ser. gr., T. 6, col. 418-420.—Іустинъ ссылается на псевдо-Платоновское письмо 2-е, приводимое также и Климентомъ Александрійскимъ въ Строматахъ, V, Порфиріемъ у Кирилла Александрійскаго въ 1-ой книгѣ противъ Юліана, Оригеномъ въ 6-ой кн. противъ Кельса, Евсевіемъ во 2-ой кн. Евангельскихъ Приготовленій и др. Проклъ,

Стр.

во 2-й кн., 11-ой главѣ своего Платоновскаго Богословія, читаетъ это мѣсто такъ же, какъ и Іустинъ Философъ. **159** Василій [Вас.] Болотовъ, — Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. СПб., 1879 г., стр. 364.—Или, еще: Въ системѣ Оригена «философски значеніе Его [Духа] въ Троицѣ не выяснено, да—пожалуй—и не могло быть выяснено до тѣхъ поръ, пока отношеніе между Лицами Божества пытались понять не подъ формою личной жизни духа, процесса самосознанія, а съ точки зрѣнія отношенія между сущностью и ея опредѣленіями. Такимъ образомъ, дѣйствительное посредство между Богомъ и міромъ у Оригена представлено только въ Сынѣ» (В. В. Болотовъ,—Лекціи по исторіи древней Церкви. Т. 2., СПб., 1910, стр. 340). **160** Оригенъ,—О началахъ, I, 3 § 1.—Migne,—Patr. ser. gr., T. 11, col. 145-147).

115 **161** *«Ὠριγένην --- ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα---»* (Св. Василій Великій, — О Св. Духѣ, 29гз.—Migne,— Patrol. ser. gr., T. 32, col. 204 B).

162 M. J. Denis,—De la philosophie d'Origène. Paris, 1884, pp. 117 et suiv.—В. [В.] Болотовъ,—Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. СПб., 1879, стр. 365, сл. 374. — Еще о догматической системѣ Оригена см.: F. Böhringer,—Die Griechischen Väter ---. I Hälfte. Klemens und Origenes. Zürich, 1869.—L'abbé Freppel, — Origène. Paris, 1868.—F. Prat (s. j.),—Origène le théologien et l'exégète. 2-e éd., Paris, 1907 (изъ серіи: La pensée crétienne. Textes et Etudes).—«Origenes» und «Origenismus» («Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste herausgegeben von Ersch und Gruber, 1834, III, 5, SS. 251-262).—Aug. Zöllig,—Die Inspirationslehre des Origenes. Eine Beitrag zur Dogmengeschichte. Freiburg im Br., 1902 (Strassburger theologische Studien. Bd. V, Hft. 1).—«Оригенъ» (Статья въ «Философск. Лексиконѣ» С. С. [Гогоцкаго], Т. 3, стр. 623-628).—Вл. С. Соловьевъ,—Оригенъ («Энцикл. Словарь» Брокгауза и Эфрона, Т. 22, стр. 141-145= — Ив. В. Поповъ,—Конспекты лекцій по патрологіи, 1907-8 г. стр. 122-139.—id., 1911-12 г., Москва, стр. 125-182.—А. А. Спасскій,—Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Сергіевъ Посадъ, 1906, Т. I, стр. 85-127.—Ѳ. Елеонскій,—Ученіе Оригена о Божествѣ Сына Божія и Духа Святаго и объ отношеніи ихъ къ Богу Отцу. СПб., 1879.—Свящ. Г. Малеванскій,—Догматическая система Оригена. Кіевъ, 1870.

116 **163** Указываемое въ текстѣ общее впечатлѣніе неразвитости ученія о Духѣ Св. мы неизбѣжно составляемъ себѣ,—и притомъ способомъ безпристрастнѣйшимъ—, если разсмотримъ хотя бы бѣгло богословскую лит. о Духѣ Св.—Вотъ нѣкото-

Стр.

рѣя изъ относящихся сюда сочин.: Архим. [впосл. Епископъ] Силъвестръ,—Опытъ прав. догм. богосл.—Н. Богородскій,—Ученіе Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа, изложенное въ связи съ тезисами Боннской конференціи 1875 года. СПб., 1873.—С. В. Кохомскій,—Ученіе древней Церкви объ исхожд. Св. Духа, СПб., 1875.—Н. М. Богородскій,—Духъ Св. Истор.-догмат. очеркъ, Гродно, 1904.—Серг. Асташковъ,—Исхожд. Св. Духа и вселенское первосвященство, Фрейбургъ въ Бризгавѣ, 1886.—Адамъ Зерниковъ,—Православно-богословскія изслѣдованія объ исхожд. Св. Духа отъ одного только Отца. Пер. съ лат. Б. Давидовича. Т. 1; свято-отеч. свидѣтельство, Почаевъ, 1902 [капитальное старинное изслѣдованіе].—А. А. Некрасовъ,—Ученіе Іоанна Дам. о личномъ отношеніи Духа Св. къ Сыну Божію («Прав. Соб.», 1883, № 4).—K. F. Nösgen,—Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, Berlin, 1907.

117 **164** Оригенъ,—Толкованіе на Іоанна, 5-8 (Mi gr., T. 11). **165** Спасскій [53], стр. 439. **166** Несмѣловъ [68], стр. 266-295.—Какъ и многіе другіе, Григ. Нис. тоже ссылается на то, что мы «не научены Св. Писаніемъ называть Духа Св. братомъ Сыну» (Григ. Нис.,—Противъ Евномія II.—Mi gr, T. 45, col. 559 D) и затѣмъ доказываетъ, что исхожденіе—не то, что рожденіе, но конечно не показываетъ, въ чѣмъ же эта разница. Онъ, болѣе другихъ учившій о Духѣ Св., до такой степени не можетъ выразить личной особенности Сей Ѵпостаси, что даже имя Ея у него лишается обычно признаваемаго за нимъ характера Ѵпостасной собственности. «Я дозналъ,—гов. онъ—, что то же самое имя въ богодухновен. Писаніи есть общее Отца и Сына и Духа Св. Ибо Сынъ равно и себя и Духа Св. именуетъ Утѣшителемъ. Отецъ же тѣмъ самымъ, что производитъ утѣшеніе, присвояетъ, безъ сомнѣнія, Себѣ имя Утѣшителя: ибо, совершая дѣла Утѣшителя, не отвергаетъ и имени, принадлежащаго дѣлу» (id., III,—id., col. 552 A).

118 **167** Поразительно то обстоятельство, что даже полемизируя съ Евноміемъ и указывая характернѣйшую особенность христіанства, т. е. вѣру въ едино-сущіе, Вас. В. забываетъ (!) поименовать въ числѣ Ѵпостасей Духа Св.: «Хотя и многое отдѣляетъ христіанство отъ языческаго заблужденія и іудейскаго невѣдѣнія, однако же въ благовѣстіи нашего спасенія нѣтъ догмата важнѣе вѣры въ Отца и Сына» (Вас. В.,—Опроверженіе на защитительную рѣчь злочестиваго Евномія, II.—Mi gr T. 29, col. 620 B, C).

119 **168** Большой Требникъ Дополнительный, гл. ѳ҃и [78]: Послѣдованіе Святыя Пентикостіи. Изд. Кіево-Печ. Лавры, 1875 г.,

Стр.

гл. 215, № 218, 219.—На эту несимметричность службы обратилъ мое вниманіе проф. Ив. В. Поповъ.

121 **169** См. Пис. восьмое. **170** «Образъ исхожденія остается неизъяснимымъ—*τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀῤῥήτου φυλασσομένου*» (Вас. В.,—О Духѣ Св., 1846.—Mi gr, T. 32, col. 152 B). Впрочемъ, нѣкоторый намекъ на дѣйствительную «дедукцію» исхожденія, сдѣланный уже Аѳан. В., опредѣленнѣе его повторяетъ св. Вас. В. въ слѣд. словахъ: «Почему и Духъ Св. не Сынъ Сыну?—Не потому, что Онъ отъ Бога не чрезъ Сына; но чтобы Троицу не почли безконечнымъ множествомъ, остановясь на той мысли, что Она имѣетъ сыновъ отъ сыновъ, какъ бываетъ у людей.--- Сказать о сынѣ отъ Сына значило бы—людей, услышавшихъ объ этомъ, навести на мысль о множествѣ въ Троичности Божества. Ибо легко было бы сдѣлать заключеніе, что какъ отъ Сына родился другой, а отъ другого—еще другой, и такъ далѣе, до множества [т. е. до неопредѣленнаго множества]---» (Вас. В.,—Опроверженіе на защит. рѣчь нечестив. Евномія, V.—Mi gr, T. 29, col. 732 B, 734 B).

122 **171** [172]. **172** Не изданныя сочиненія Марка Ефесскаго. Перевелъ съ рукописи Парижск. Имп. Библ. Авраамъ Норовъ. СПб., 1860, стр. 27. (=«Христ. Чт.», 1861 г.). **173** Григ. Нис.,—Слово огласительное, 3.—Mi gr, T. 45, col. 171.—Ср. у Григ. Бог., на вопросъ: «Что есть исхожденіе?» рѣшительное заявленіе: «Мы не можемъ видѣть, что у насъ подъ ногами не только что вдаваться въ глубины и судить о природѣ неизглаголанной и неизъяснимой» (Григ. Бог.,—Слово богословск., 5.—Mi gr, T. 36, col. 141). **174** Кордерій, издатель твореній Діон. Ареоп., называетъ мистику «Sapientia experimentalis—опытной мудростью».

124 **175** Напр.: Григ. Нис.,—Пр. Евн. II [166], col. 559.—Его же,—О молитвѣ Господней, III.—Mi gr., T. 44, col. 1157-1160.

125 **176** Эта идея о пронизанности древняго міро- и жизне-пониманія категоріей родительства особенно ярко и настойчиво разрабатывалась во многихъ книгахъ В. В. Розановымъ.

126 **177** Намекъ на нар. повѣрье. **178** «Логизмъ», какъ производное отъ *Λόγος*, употребляю по слѣдамъ Эрна [16]. Упомянутый авторъ, наряду съ нѣк. мыслями Вл. С. Соловьева [4], кн. С. Н. Трубецкого и Н. А. Бердяева, выясняетъ положит. сторону логизма. Напротивъ, книги В. В. Розанова со всею силою обрушиваются на манихейско-монашескія отрицательныя теченія, паразитирующія на логизмѣ, и обличаютъ абстрактность, безжизненность и пустоту словесности, подмѣнившей во многихъ умахъ и сердцахъ общеніе со Словомъ. Хотя

Стр.

самъ В. В. не хочетъ различить abusus отъ usus, но, сдѣлавъ это различенїе, читатель можетъ вынести много полезнаго изъ критики В. В-ча. **179** Дж. Ст. Миллъ,—Система логики силлогист. и индукт., пер. подъ ред. В. Н. Ивановскаго, М. 1900.—[Д. С.] Миллъ (и Тэнъ),—Наведенїе, какъ методъ изслѣдованїя природы, пер. Н. Хмѣлевой, СПб., 1866.—Д. С. Миллъ—«по природѣ софистъ, опутывающїй читателя и самого себя блестящею смѣсью фактовъ, цитатъ и остроумныхъ оборотовъ» (В. Я. Цингеръ,—Точныя науки и позитивизмъ. «Универс. Отч», М., 1874, стр. 65).—О коренной софистичности Милля см.: Т. Ф.-Брентано,—Древнїе и современные софисты. Съ фр. пер. Я. Новицкїй, СПб., 1886, кн. 2-я, стр. 124-187.—Тонкїй анализъ Миллевскихъ софизмовъ см. въ: Л. [М.] Лопатинъ,—Положит. задачи философїи, М., Т. 1, 1886, Т. 2, 1891 (есть 2-е изд.).—Его же,—Филос. хар. [76]. **180** Для идейнаго и истор. углубленїя идеи Логоса см.: М. [Д.] Муретовъ,—Философїя Филона Алекс. въ отн. къ ученїю Іоанна Богослова о Логосѣ, М., 1885.—Его же,—Ученїе о Логосѣ у Филона Ал. и Іоанна Бог. въ связи съ предшествовавшимъ истор. развитїемъ идеи Логоса въ греч. филос. и їуд. теософїи. («Изд. Твор. свв. оо.», 1881 г., кн. 2 и отд. стт.).—Его же,—Богъ-Слово и Воскресенїе Христово (Іо 1_{1-12}), М., 1903.—Вл. Соловьевъ,—Дух. осн. жизни, Ч. 2-я («Собр. соч.», Т. 3, стр. 319 сл.).—О томъ же во множ. др. соч.—Кн. С. Н. Трубецкой,—Осн. идеализма. Въ защ. ид. и др. («Собр. соч.», Т. 2).—Его же,—Ученїе о Логосѣ (id., Т. 4).—M. Heinze,—Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie, 1872.—A. Aall,—Gesch. d. Logosidee d. grich. Philosophie, 1896.—A. Harnack [53]. **181** Намекъ на знаменитую книгу изобрѣтателя «логической машины» Ст. Джевонса.

127 **182** Эти работы наиболѣе продвинуты впередъ въ области формальн. изслѣдованїя идеи прерывности,—въ математ. и въ логистикѣ. Число ихъ столь велико, что приводить здѣсь лит. нѣтъ никакой возможности, тѣмъ болѣе, что эта лит. въ знач. мѣрѣ перечислена въ специальн. работѣ моей «Идея прерывности, какъ элементъ мїросозерцанїя» (находящейся пока въ рукописи).—Изъ соч. обще-дост. характ. отмѣтимъ труды «московской школы» математиковъ или такъ или иначе къ ней примыкающихъ: Н. В. Бугаевъ,—Введ. въ теорїю чиселъ (перепеч. въ «Математ. Сборникѣ изд. Моск. Мат. О-вомъ», Т. 25, вып. 2, стр. 334-348).—Его же,—Математика и научно-философск. мїросозерцанїе (id., стр. 349-369=«Вопр. ф. и пс.», 1898, кн. 45).—Его же,—Замѣч. по поводу статьи Л. М. Лопатина «О подв. ас. созн.» («Вопр. ф. и пс.», кн. 40).—В. А. Алексѣевъ,—

Стр.

Die Mathematik als Grundl. d. Kritik Wissensch.-philos. Weltansch. («Уч. Зап. Юрьев. Ун.», 1903 г.).—Его же,—Ueb. die Entwickel. d. Begriffes d. höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur- und Geistewissenschaften («Vierteljahrschrift f. wissensch. Philosophie u. Sociologie», Lpz., 1904. Hft. 1.—Резюме въ «Уч. Зап. Юр. Ун.» 1904).—Его же,—Математика, какъ основанїе критики научно-филос. мїровоззрѣнїя («Сборн. Учено-Лит. О-ва при Им. Юр. Ун.», Т. 7, 1904 г).—П. А. Некрасовъ,—Московская филос. матем. школа и ея основатели («Мат. Сб, изд. Моск. Мат. О-мъ», Т. 25, Вып. 1. М., 1904, и отд. изд.).—Л. М. Лопатинъ,—Филос. мїровоззр. Н. В. Бугаева (id., Т. 25, Вып. 2).—П. Флоренскїй, — Объ одной предпосылкѣ мїровоззрѣнїя («Вѣсы», 1904, № 9). — В. Эрнъ,—Идея катастрофическаго прогресса («Бор. за Лог.» [16], стр. 234-261).—См. также [234].—Идея непрерывности дѣлаетъ быстрыя завоеванїя и въ области наукъ конкретныхъ. Сюда относятся работы Таманна по термодинамикѣ, приводящїя къ построенїю прерывной термодинамическ. поверхности, теорїя фазъ Джиббса; идеи Тейхмюллера, теорїя гетерогенезиса Коржинскаго, опыты Гуго де Фриза, работы современныхъ нео-ламаркистовъ, нео-виталистовъ и т. д. въ области бїологїи, открывающїя широкїе горизонты прерывной эволюцїи организмовъ, прерывнаго приспособленїя ихъ и т. д.; психологическїя изслѣдованїя подсознательной и сверх-сознат. душевн. жизни, обнаружив. прерывныя измѣненїя сознанїя, прерывность творчества, вдохновенїя и т. д.

128 **183** Намекъ на произв. Фр. Ницше. **184** Главн. представит. «нов. рел. созн.»—Д. С. Мережковскїй, З. Н. Гиппїусъ и Д. Философовъ. Въ разн. смыслахъ и въ разн. степеняхъ сюда же примыкаютъ или примыкали Андрей Бѣлый [Б. Н. Бугаевъ], Н. А. Бердяевъ и др.

129 **185** Л. Н. Толстой не стѣснялся даже въ Оптиной Пустыни говорить: «Мое евангелїе». Колоритный разсказъ въ этомъ родѣ о его свиданїи съ К. Н. Леонтьевымъ изображенъ въ книгѣ: Е.[растъ] В.[ыторпскїй],—Историческ. описанїе Козельской Оптиной пустыни, вновь составленное. Тр.-Серг. Лавра, 1902, стр. 128.

130 **186** [163].

133 **187** Симонъ Волхвъ, Николаиты, гностики всевозможн. толковъ, монтанисты, маниллїеры, спиритуалисты и т. д. и т. д.

134 **188** Григ. Бог.,—Слово 3-е, о Св. Духѣ, стих. 10-31.—Mi gr, T. 37, coll. 409-410.

136 **189** Его же,—Слово 31-е (богосл. 5-е), гл. 15-17.—Mi gr., T. 36, coll. 159-164. **190** См. стр. 333 и [590].

Стр.

137 **192** Григ. Нис.,—О мол. Госп. 3 [175], col. 1158C. **192** Ученіе Григ. Нис. о Царствѣ Отца и Помазаніи Сына излагаю по Несмѣлову [68], стр. 279-283.

138 **193** Григорій Нис.,—Противъ Аполлинарія, 52.—Mi gr., T. 45, coll. 1249D-1251A. **194** id. 52, col. 1249B. **195** id., coll. 1249D-1252A. **196** Ср.: «Почіетъ на Немъ Духъ Господень» (П с 11₂); «Духъ Господа Бога на Мнѣ» (П с 61₁=Л к 41₈). **197** Григ. Нис.,—Прот. Аполлин., 53.—Mi gr. T. 45, col. 1252C. **198** Его же,—Прот. Евн., I.—Mi gr, T. 45, coll. 369D-372A.

139 **199** Его же,—Противъ Македоніанъ, 22.—Mi gr. T. 45, col. 1329B. **200** id. **201** Ириней Ліон.,—Пять книгъ противъ ересей, III 17. **202** Максимъ Исп.,—Толкованіе на мол. Отче нашъ.—S. Maximi Confessoris Operum T. I, Parisiis, 1675. pp. 350₅₉₀.—Есть славянск. пер., изд. Оптин. пуст., М., 1853.—Подобное,—хотя и не тождественное—, сему углубленіе находимъ у А. С. Хомякова, а именно въ письмѣ его къ Ю. Ѳ. Самарину отъ 6-го авг. 1852 г. «Вы въ мірѣ богослововъ,—пиш. онъ въ постскриптумѣ—, скажите имъ мою догадку, отчасти сходную, отчасти несходную съ св. Максимомъ Исп. Я всегда предполагалъ въ первой части «Отче Нашъ» особенный смыслъ, и вотъ, мнѣ кажется, нѣкоторое объясненіе его. Павелъ говоритъ, что Духъ называетъ Бога Отцомъ (Авва-отче); Ириней говоритъ: Духъ кладетъ вѣнецъ на божество, называя Отца отцомъ и Сына сыномъ. Въ Символѣ, какъ и вездѣ, Сыну приписывается царство. И такъ «да святится имя Твое, да пріидетъ царствіе Твое» и пр. значитъ: «да будешь прославленъ, какъ начало Духа имянующаго, да будешь прославленъ, какъ Отецъ Сына Царствующаго и да будешь прославленъ, какъ Самосущее и Самоначальное лицо, источникъ всего». Какъ вы думаете? Мнѣ кажется, это дѣло» (А. С. Хомяковъ,—Полн. собр. соч., Т. 8, М., 1904, стр. 271, письмо 13-е къ Ю. Ѳ. Самарину).

140 **203** Симеонъ Н. б.,—божественная любовь—Divinorum Amorum, 1.—Migne, T. 120, coll. 507-510.

VII.—ПИСЬМО ШЕСТОЕ: ПРОТИВОРѢЧІЕ.

144 **204** Хорошо извѣстно убѣжденіе философа Якоби въ томъ, что пантеизмъ Спинозы есть единственная послѣдовательная система раціональной философіи и что, слѣдов., всякая теистическая система неизбѣжно вынуждена внести моментъ ирраціональный.—Такъ же высказывались и болѣе позд-

Стр.

ніе изслѣдователи. «Пантеизмъ,—гов. одинъ изъ нихъ—, такъ же существенно свойственъ всякой послѣдовательной раціональной философіи, какъ агностицизмъ—всякой послѣдовательной философіи эмпиризма. Строго раціональная ф-ія и пантеизмъ—понятія тожественныя» (А-ѣй И. Введенскій,—Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніе, М., 1891 г., стр. 209).—О пантеизмѣ см.: Боголюбовъ,—Теизмъ и пантеизмъ и ихъ логическое взаимоотношеніе, Нижній - Новгородъ, 1899 г.—Jaesche,—Der Pantheismus, nach seine Hauptformen, Berlin, 1826 3 Bde.—Schuler,—Der Pantheismus, Würzburg, 1884.

145 **205** Викентій Лиринскій,—Напоминаніе первое, 2.—Mi lat pr, T. 50, col. 640.—Твореніе Викентія Лиринскаго «Напоминанія» въ пер. съ лат. яз. П. Пономарева, Казань, 1904, стр. 3-4.—Кантовская «всеобщность и необходимость сужденій», какъ признакъ ихъ объективной научной значимости, есть, вѣроятно, ничто иное, какъ «пережитокъ» церковнаго пониманія о каѳолическомъ, т. е. повсемственномъ,—по переводу Митр. Моск. Филарета. (См. «Бог. Вѣс.», 1912, дек., стр. 685, письмо 8-е къ Еп. Игнатію Брянчанинову)—, догматѣ. **206** [205].

146 **207** Cohen [31], Urth. d. Ident., SS. 78-87. Alb. Görland,—Index zu H. Cohens Logik d. rein. Erkenntnis, Berlin, 1907.

147 **208** Идея антиномизма совершенно опредѣленно высказывается даже въ спеціальныхъ дисциплинахъ,—въ *лингвистикѣ*: А. Потебня,—Мысль и языкъ, Харьковъ, 1892, 2-е изд.; v. Humboldt,—Ueb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens (Ges. Wer., T. 6)=В. Гумбольдтъ,—О различіи организмовъ чел-го языка и о вліяніи этого разл. на умств. разв. ч-го рода. Пер. П. Билярскаго, СПб., 1859; H. Steinthal,—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. Житецкій,—В. ф. Гумбольдтъ въ исторіи философск. языкознанія (Вопр. ф. и пс., 1900, кн. 51); въ *математикѣ*: Christian Chervils,—Un essai de religion scientifique, introduction à Wronski, Paris, 1898, pp. 49-60; А. Пуанкаре,—Наука и Методъ, пер. Б. Кореня подъ ред. Н. А. Гезехуса, СПб., 1910, Ч. 2, гл. V, § 5, стр. 154-155, и § XII, стр. 161-163; Вступ. статья Ф. Ф. Линде къ рус. пер. кн. Л. Кутюра,—Филос. принципы математики, пер. Б. Кореня, СПб., 1913; И. [И.] Жегалкинъ,—Трансфинитныя числа, М., 1907, § 440, стр. 342-345; Gerhard Hessenberg,—Grundbegriffe d. Mengenlehre, Göttingen, 1906 (=«Abh. d. Fries'schen Schule» Bd. I, Hft. 4), Kap. XXIII-XXIV, § 93-99, SS. 621-635; Bern. Bolzano,—Paradoxien d. Unendlichen, Lpz., 1851 u. 2-te Aus., Berlin, 1889=Б. Больцано,—Парадоксы безконечнаго,

Стр.

пер. подъ ред. И. В. Слешинскаго, Одесса, 1911. Stolz,—Bern. Bolzano's Bedeutung. in d. Gesch. d. Infinitesimalrechnung («Math. An.», Bd. 8, 1881); въ *богословіи*: антиномїи христїанства особенно подчеркиваетъ Д. С. Мережковскій («Собр. соч.»); см. также: Кантъ,—Религїя въ предѣлахъ только разума, III 7; въ *физикѣ* и *механикѣ*; въ *метафизикѣ* (особ. см. труды Ренувье); въ *соціологіи* (кое-что собрано въ трудахъ Карѣева); въ *логикѣ* [27]; въ *этикѣ*: Кантъ,—Кр. пр. раз., V; въ *эстетикѣ*: Кантъ,—Кр. сп. сужд., §§ 55-57 и т. д. и т. д. См. [234, 237].

148 **209** Въ основѣ своей, это «velle credendi» есть актъ сверхвременный, ибо на немъ зиждется общїй тонъ всего характера личности. Но открывается ли во времени это сверх-временное velle въ видѣ системы необходимо-возникающихъ хотѣнїй, или въ нихъ имѣются прорывы въ мїръ свободы, или наконецъ въ каждый моментъ не исключается и новое, дополнительное самоопредѣленїе—эти вопросы для насъ сейчасъ совсѣмъ не существенны, разъ принято принципїально положенїе бл. Августина. **210** Примѣчательное различенїе понятїй вѣрить и вѣровать находимъ въ: Д. [А.] Х.[омяковъ],—Православїе (какъ начало просвѣтительное, бытовое, личное и общественное), М., 1907, стр. 95-96: «Въ русскомъ языкѣ есть два слова, происходящїя изъ одного корня, выражающїя одно понятїе, но передающїя два оттѣнка таковаго, которые ускользаютъ во всѣхъ другихъ (по крайней мѣрѣ арїйскихъ) языкахъ, и которые имѣютъ громадное значенїе для точнаго выраженїя отношенїй человѣка къ Церкви видимой и невидимой. Эти слова суть: «*вѣрю*» и «*вѣрую*». Имъ соотвѣтствуютъ существительныя *вѣра* и *вѣрованіе*. Принадлежность къ Церкви невидимой опредѣляется обладанїемъ вѣры; Церковь же видимая требуетъ только «вѣровать». «Вѣрую во единаго Бога Отца» и т. д. Не говорится—вѣрю, ибо, въ сущности, человѣкъ про себя не можетъ никогда сказать, что онъ вѣритъ». «Только по-русски выходитъ вполнѣ понятно евангельское «вѣрую, Господи, помози моему невѣрїю!». Первое «отецъ» могъ сказать о себѣ; тогда какъ о вѣрѣ онъ могъ лишь молить, чтобы она была ему дарована» (id., прим. 1-е). «Вѣрой истинной обладаетъ Церковь мистическая; Церковь же земная. видимая, имѣетъ и требуетъ лишь вѣрованїе, потому, конечно, что она не имѣетъ средствъ судить о вѣрѣ, вѣдомой только одному Богу» (id., стр. 96).

149 **211** По логистикѣ: В. В. Бобынинъ,—Опыты математ. изложенїя логики. М., вып. I—1886, вып. II—1894.—М. Волковъ,—Логич. исчисленїе, СПб., 1888.—Л. Лїаръ,—Современ. анлгїйск. логики. М., 1902.—П. Порѣцкїй,—Изъ области

Стр.

мат. логики. М., 1902.—Его же,—О способахъ рѣшенія логич. равенствъ и т. д., Казань, 1884.—Л. Кутюра,—Алгебра логики, пер. И. Слешинскаго, Одесса, 1909.—И. И. Ягодинскій,—Генетич. методъ въ логикѣ, Казань, 1909, стр. 148-156, 264-282.—С. Джевонсъ.—Основы науки, пер. М. Антоновича, СПб., 1881 (на стр. I-XVII—очеркъ исторіи символич. методовъ въ логикѣ и нѣкот. библіогр.).—Л. Пуанкарэ,—Наука и Методъ [208]; мутъ—не лишен. интереса, но во многомъ несправедливая критика логистики.—E. Schröder,—Vorlesungen üb. die Algebra d. Logik, Lpz., Bd. I, 1890, SS. 709-715—библіогр.; Bd. II—1891.—A. N. Whitehead,—Universal Algebra, 1898.—Bert. Russel,—The principles of Mathematics, Vol. I, единствен.—A. N. Whitehead and B. Russel,—Principia mathematica, Vol. I, Cambridge, 1910.—B. Russel-Longmans,—Philosophical Essays, London, 1910.—Труды Шрёдера, Уайтхэда и Рёсселя—капитальные; при этомъ они расположены здѣсь въ порядкѣ возрастающей широты взгляда,—а именно какъ изложенія логистики: на основахъ теоріи классовъ, теоріи отношеній и теоріи пропозиціональныхъ функцій.—Болѣе простое изложеніе названныхъ книгъ въ: L. Couturat—Les principes des mathématiques, Paris, 1905. Есть рус. пер. — H. Dufumier,—La Philosophie des Mathématiques de M. M. Russel et Whitehead («Rev. de Metaph. et de Morale», 20-e an., 1912, № 4, Juil., pp. 538-566).—Для ознакомленія съ италіанской школою: Formulaire des Mathématiques, publié par G. Peano, T. 2, Torino, 1899; T. 3, Paris, 1901.—C. Burali-Forti,—Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel («Bibl. du Congrès intern. de philos.», Paris, 1901, T. 3, p. 289 s.).—Couturat [89].—Chide,—La logique avant les logiciens («Rev. Philos.», 31-me an., 1906, № 8, Aût).—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 théorie des équation log. (id., pp. 185-199).—P. Poretskii,—Théorie des égalités à trois termes (id., pp. 201-233).—Его же,—Exposé élémentaire de la théorie des égalités log. à deux termes («Rev. de Met. et de Mor.», T. 8, 1900, Mars., p. 169s.).—Его же,—Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques, Kazan, 1899.

149 **212** Couturat,—Pr. d. Math. [211], p. 9. **213** id., p. 13. **214** id., p. 13. **215** id., pp. 9-10. **216** id.

150 **217** Эвклидовыхъ началъ три книги--- пер. съ греч. Ѳ. Петрушевскаго, СПб., 1835 г., стр. 103-105, кн. IX, предл. XII. **218**

Стр.

Секстъ Эмпирикъ,—Пир. осн., II, 185-192 и 130-133 (Sex. Em. [38], pp. 99-101, 930-31); Его же,—Противъ математиковъ VIII, 463-481 и 278 сл. (id., pp. 387-391 и 251).—Ср. Р. Рихтеръ [40], стр. 127. **219** Систематически использовалъ этотъ пріемъ Вл. Соловьевъ, пытаясь разбить скептицизмъ по всей линіи: Кр. отвл. нач., примѣч. 5-е («Собр. соч.», Т. 2, стр. 341-346). **220** Первое столкновеніе Пигасова съ Рудинымъ. И. С. Тургеневъ,—Рудинъ, II.—«Соч.», М., 1880, Т. 3, стр. 28 и далѣе стр. 28-31. **221** G. Vailati,—Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri (Logica demonstrativa, 1697) («Rivista filosophica», 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. **222** Vailati,—id.—Формула—изъ [212], p. 36. **223** [212], p. 14.
152 **224** id., p. 13.

153 **225** [203]. **226** Т. Гомперцъ,—Греческіе мыслители, пер. со 2-го нѣм. изд. Е. Герцыкъ и Д. Жуковскаго, Т. I, СПб.,
154 1911 г., Ч. 3, I, стр. 239-240. **227** Пользуюсь переводомъ фрагментовъ, сдѣлан. Г. Ф. Церетели и приложен. къ рус. пер. книги: П. Таннери,—Первые шаги древнегреческ. науки, СПб., 1902, прил., стр. 59-66.—Текстъ фрагм.: Fr. G. A. Mullachius,—Fragmenta philosophorum graec. [T. I], Parisiis, 1875, pp. 315-329.—H. Diels,—Doxographi graeci, Berolini, 1879.—Уже послѣ того, какъ была написана наст. книга, вышло отд. изд. съ перев. фрагм.: Гераклитъ Эфесскій,—Фрагменты. Пер. Вл. Нилендера, изд. «Мусагетъ», М., 1910. **228** [67].

155 **229** «Иногда онъ (Спиноза) позволялъ себѣ также въ видѣ маленькаго развлеченія выкурить трубку табаку или же, когда онъ желалъ дать своему уму болѣе продолжительный отдыхъ, онъ ловилъ и стравливалъ нѣсколькихъ пауковъ или бросалъ въ паутину мухъ; и наблюденіе за борьбой насѣкомыхъ доставляло ему такое удовольствіе, что, глядя на это, онъ разражался громкимъ смѣхомъ» (І. Колерусъ,—Жизнь Б.де Спинозы.—Переписка Б. де Спинозы съ приложеніемъ жизнеописанія—. Пер. съ лат. Л. Я. Гуревичъ, подъ ред. и съ прим. А. Л. Волынскаго, СПб., 1891, стр. 20). **230** Іустинъ Фил.,—Ap. I 46.—Mi gr T. 6, col. 397 C. Его же, — Ap. II 8.—id. 457 A. **231** Загадочное слово *ἀγχιβασίη*, переводимое Церетели [27] чрезъ «*противорѣчіе*», Нилендеръ передаетъ чрезъ «*подхожденіе*», очевидно производя его отъ *ἄγχι*=*ἐγγύς*, близъ и *βαίνω*—иду. Древніе лексикографы объясняютъ: *ἀγχιβάτης· ὁ πλήσιον βαίνων* и *ἀγχιβατεῖν· ἐγγὺς βεβηκέναι*. Новѣйшій лексикографъ уничтожаетъ споръ, объявляя слова *ἀγχιβατεῖν* и *ἀγχι(σ)βασίη* просто

Стр.

за поврежденныя чтенія, приписанныя Свидою іонянамъ и Гераклиту вмѣсто *ἀμφιβατεῖν* и *ἀμφισβασίην*. Причиною поврежденности было, по его словамъ, написаніе *ἀνφι* вм. *ἀμφι* (Henr. van Herverden,—Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum. Lugduni Batavorum, 1902, p. 14). Но, какъ бы ни рѣшился этотъ сложный вопросъ о фрагментѣ «противорѣчіе»,—если бы такого фрагмента и не было, то «il faudrait l'inventer».

157 **232** Nicolaus de Cusa [Nicolaus Chrypffs, m. e. Krebs],—Opera, Parisiis, 1514, или, др. изд., Basileae, 1565.—Это соч. отн. къ 1453-му г. **233** [76]. **234** У. Джемсъ,—Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія. Пер. съ англ. Б. Осипова и О. Гумера подъ ред. Г. Г. Шпетта, М., 1911.—А. Шестовъ,—Апоѳеозъ безпочвенности, СПб., 1905.—J.-H. Boex-Borel (J.-H. Rosny aîné),—Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'étérogénéité des phénomènes («Bibl. de philos. cont.»). Рец. въ «Rev. Phil.», 34-me an., 1909, № 12 Dec. **235** Джемсъ,—Многообразіе [28], стр. 68. **236**
159 Достоевскій,—Бѣсы. **237** Подробнѣе—въ: П. Флоренскій,—Космологическія антиноміи И. Канта. Сергіевъ Посадъ, 1909 (= «Бог. Вѣст.», 1909, № 4). Тамъ же дается и библіографія, но ее надо восполнить: L. Couturat,—De l'Infini Mathém., Paris, 1896, 2-me partie, liv. IV, Chp. IV, pp. 556-580, особ. см. pp. 556-580, §§ 10-20. F. Evellin,—Infini et quantité, Paris, 1880.—G. Lechalas,—Etude sur l'éspace et le temps, Paris, 1896, chp. V. **238** «Toute la foi consiste en Jesus Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce» (Pensées de Pascal, ed. variorum etc., Paris. 1858, p. 354, Chp. 24,4). **239** Плат.,—Гиппій Большій 301 B; Vol. I [37], pp. 753-754.—Переводъ почти по: А. Н. Гиляровъ,—Обзоръ трудовъ по ист. греч. филос. за 1892-1896 гг., Кіевъ, 1896 г., стр. 11.—Менѣе выразителенъ перев. М. С. Соловьева (Твор. Плат., пер. Вл. Соловьева и др., Т. 2, М., 1903,
161 стр. 132). **240** Симасіологію слова *αἵρεσις* и собраніе соотвѣтств. цитатъ см. въ: H. Stephanus,—Tesaurus Graecae linguae, post. ed. anglicam novi G. R. L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831, Vol. I, coll. 1025-1027: *αἵρεσις*—electio vel optio, *δοκιμασία*, *κρίσις*; conditio (*καλῇ αἱρέσει*—bonis conditionibus); *γνώμη*, animus, h. e. voluntas et propositum; de studio litterarum (*Ἑλληνικὴ αἵρεσις*), 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 понятіи *αἵρεσις* см. также: В. В. Болотовъ,—Лекціи по ист. древн. церкви. Посм. изд. подъ ред. А. Бриллiантова, СПб., 1910, стр. 348-349, 163. **241** Въ статьѣ «Ересь» («Прав. Бог. Энц., изд. подъ ред. † А. Лопухина», Петроградъ, 1904, Т. 5, столб. 489-490) авторъ

Стр.

правильно подчеркиваетъ въ позднѣйшемъ словоупотребленіи αἵρεσις моментъ горделиваго обособленія; но едва ли прочна его попытка доказать, что этотъ моментъ всегда подразумѣвался въ указан. словѣ.—Ср. Herzog's Real-Encykl., Bd. 5, 2-te Aufl. **242** А. Бѣлый,—Символизмъ. М, 1910, стр. 30.—Если слово «понимать» разумѣть въ его раціональномъ значеніи, какъ подчиненіе понимаемаго—законамъ разсудка,—то Богъ есть— нѣчто совсѣмъ непонятное. «Всѣ наши понятія о Богѣ—ни что иное, какъ идолы и кумиры, запрещенные десятисловіемъ» (Григ. Нис.,—Сл. 7-е, Mi gr., T. 44, col. 729B; рус. п. ч. 2, стр. 331). «Кто, увидѣвъ Бога, понялъ то, что видѣлъ,—это значитъ—не Его онъ видѣлъ» (id., О жизни Моисея, T. 44, col. 377 B; рус. п., ч. I, стр. 317). «Слово о Богѣ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ непонятнѣе» (Григ. Бог.,—Сл. Богосл. II21. Mi gr., T. 36, col. 53B.—Рус. п., ч. 3, стр. 29). И т. д.

164 **243** При составленіи таблицы я использовалъ отчасти: Ф. В. Фарраръ,—Жизнь и труды св. ап. Павла, пер. съ XIX англ. изд. А. И. Лопухина, СПб., 1887, прил. XX, стр. 451-459.—J. Bovon,—Théologie du Nouveau Testament, T. I, Lausanne, 1893, p. 514.—Вотъ нѣск., наудачу взятыхъ, отрывковъ изъ молитвосл., въ которыхъ довольно ясно видно антиномическое сложеніе: «---въ неслитномъ соединеніи воплощаемъ»--- (воскр. троп., гл. 4); «Радуйся дѣвство и рождество сочетавшая» (Акаѳ. Б. М.); «Чужде матеремъ дѣвство, и странно дѣвамъ дѣторожденіе: на Тебѣ Богородице, обоя устроишася» (кан. Рожд. Богор., ирм. 9); «Стяжалъ еси смиреніемъ высокая, нищетою богатая» (троп. Ник. Чуд.) и т. д. Придавать антитетическій закалъ своимъ высказываніямъ склонны были наиболѣе глубокомысленные тайнозрители. Такъ, читаемъ у трехъ богослововъ: «Тріе суть свидѣтельствующіе на небеси: Отецъ, Слово и Св. Духъ, и сіи три едино суть» (1 Іо 57); «Богъ раздѣляется, т. ск., нераздѣлимо и сочетавается раздѣленно; потомучто есть единое въ трехъ, и едино суть три» (Григ. Бог.,—Твор., Ч. III, стр. 215); «Три лица Божества единъ есть Богъ, который раздѣляется нераздѣльно по ѵпостасямъ и единится неслїянно по единости единаго естества,—весь единый въ трехъ ѵпостасяхъ, и весь троимый въ тресущной единости» (Симеонъ Н. Б.,—Слова, Вып. II, стр. 104).

Стр.

VIII.—ПИСЬМО СЕДЬМОЕ: ГРѢХЪ.

166 **244** Подъ «Орами» Кунь и (Cougny,—De Prodico Ceio, Paris, 1857) понимаетъ различные «возрасты», что, по мнѣнію Гомпера ([226], стр. 476, прим. къ стр. 365) «не лишено вѣроятія». Но, если такъ, то тогда Продикъ, очевидно, уподобляетъ жизнь человѣка годовому циклу, ибо *ὧραι* значитъ, собственно, времена года. Это уподобленіе — мотивъ весьма распространенный въ древности. **245** Ксенофонтъ,— Воспом. о Сокр., II, 1, 21-34 (Ксен.,—Соч., въ пер. Г. Янчевецкаго, Кіевъ, 1876-77, Вып. II, стр. 38 сл.).—О томъ, что Ксен. даетъ пересказъ, и даже по памяти, см. тамъ же, II, 1, 34. **246** Сюжетъ «двухъ путей»,—главн. обр. въ изобразительномъ искус., а им. въ вазовой росписи—, изслѣдованъ въ: F. G. Welcker,—Hercule entre la Vertu et la Volupté (trad. d'Allemend). Extrait des An. de l'Inst. Archéol., T. 4, p. 379.—Тутъ же воспроизведеніе двухъ такихъ изображеній.

167 **247** Имѣются переводы на русск. яз. К. Д. Попова («Тр. Кіев. 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 тенденціозный пер.). Лучшее русск. изд. текста «Ученія» съ перев., введ., примѣч., параллельн. текстами и библ. указат.: А. Карашевъ,—О новооткрытомъ памятникѣ «Ученіе двѣнадцати Апостоловъ», М., 1896. **248** Къ явнымъ варіантамъ «Ученія двѣн. Ап.» относятся: 1⁰, латинск. фрагм. Doctrina apostolorum; 2⁰, Посл. Варнавы, глл. 4, 18-20 XIX, XX; 3⁰, Церковн. каноны, гл. 1 8; 4⁰, Постановл. Апостольскія, кн. 7, гл. 1-32; 5⁰, нѣк. мѣста у Ерма, у Клим. Алекс., въ Сивил. Оракул., у Псевдо-Кипріана и у Лактанція. Важнѣйшіе изъ этихъ текстовъ и гипотетическія схемы ихъ исторической взаимо-зависимости собраны у Карашева [247], стр. 31-33 и XCV-XCVI. **249** «*Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξύ τῶν δύο ὁδῶν*» (Учн 1₁). Съ небольшими варіаціями эта фраза повторяется въ упомянут. выше памятникахъ, см.: Doctr. Ap. 1; Посл. Варн. 18₁,₂; Церк. кан. 4₁, Пост. Ап. III₁₂ и др. (Кар. [247], прил. стр. XIV, IV, XLVIII - XLIX, LII - LIII, LVIII - LIX). Вслѣдъ за этимъ общимъ указаніемъ двойственности пути, въ кажд. изъ памятн. идетъ подробное описаніе обоихъ путей, т. е. дается каталогъ добродѣтелей и пороковъ, вездѣ приблизительно въ одномъ и
168 томъ же составѣ. **250** О произношеніи, значеніи, происхожденіи и т. д. тетраграммы יהוה см. весьма содержат. диссертацію:

Стр.

Архим. [нынѣ Еп. Астр.] Ѳеофанъ,—Тетраграмма или ветхозавѣтное Божественное имя יהוה, СПБ., 1905.—На стр. IV-VII—библїограф. указ. вопроса.—Объ ирреальности зла говорятъ многїе авторитетные свидѣтели. Такъ: «Душа, сознавая свободу свою, видитъ въ себѣ способность употреблять тѣлесные члены на то и на другое, и на сущее и на не сущее. Сущее же—добро, а не сущее—зло. И сущее называю добромъ, поколику оно имѣетъ для себя образцы въ сущемъ Богѣ; а не сущее называю зломъ, поколику не сущее произведено человѣческими промышленїями» (Аѳанасїй В.,—Слово на язычниковъ, 4).—Внѣ—ἔξω—естества Божїя «нынѣ ничего, кромѣ одного порока—ἡ κακία—,который хотя это и странно, въ небытїи имѣетъ Свое бытїе, потому что происхожденїе порока не иное что, какъ лишенїе существующаго; въ собственномъ же смыслѣ существующее есть естество—ἥτις- - -ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει οὐ γὰρ ἄλλη οὖν ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι, πάντως ἐστίν» (Григ. Нис.,—О душѣ и воскр.,—Mi gr, T. 46, col. 93 B).—«Ничто не можетъ пребывать въ бытїи, не пребывая въ сущемъ; собственное же и первоначально сущее есть Божїе естество, о которомъ по необходимости нужно вѣрить, что Оно во всѣхъ существахъ есть самое пребыванїе ихъ» (Григ. Нис.,—Больш. кат. поуч., 32.—Mi gr., T. 45, col. 80D.—Рус. пер., ч. 4, стр. 82).—«Если же есть въ человѣкѣ или въ демонѣ (ибо просто въ природѣ мы не знаемъ зла) какое-нибудь зло, т. е. грѣхъ, противный волѣ Божїей: то это зло происходитъ или отъ человѣка, или отъ дїавола» (Посл. вост. патр., гл. 4).—«Грѣхъ не имѣетъ бытїя по себѣ - самъ, зане не есть зданїе Божїе, сего ради не можетъ сказатися что́ есть» (Петръ Могила, — Православное Исповѣданїе, ч. 3, отв. на вопр. 16-й).—«Злое же мни точїю грѣхъ, понеже ниедино свойственнѣ зло есть въ мірѣ, точїю грѣхъ, иже есть преступленїе божественнаго закона и божественнаго хотѣнїя. Прочее же имиже Богъ мучитъ ны за грѣхи наша, яко моры, рати, немощи и подобная, глаголются зла яко къ намъ, зане намъ приносятъ болѣзни и скорби, ими же обращаемся: но къ Богу не суть зла, зане имѣютъ силу благаго: понеже наказуя ны сими, поущаемы ны на благое» (id., отв. на вопр. 26-й). **251** Катавасїя нед. блудн. сына, ирм. 3-й пѣсни. **252** Въ Dialogus Miraculorum Цезаря Гейстербахскаго есть достопримѣчат. разсказъ «о женщинѣ-колдуньѣ, которую носили демоны», символически обрисовывающїй отношенїя къ дїаволу какъ противоестественность. «Въ Газельтѣ, городѣ Утрехтской епархїи, нѣкая презрѣнная женщина однажды, ставъ на бочку и прыгнувъ съ нея задомъ, такъ сказала: «Я прыгаю теперь изъ-подъ власти Божїей подъ власть Сатаны!». Дьяволъ ее сейчасъ

Стр.

же подхватилъ, поднялъ на воздухъ и на глазахъ у многихъ какъ въ городѣ, такъ и за городомъ, понесъ выше лѣсовъ туда, откуда она и до сего дня не вернулась» (Н. Сперанскій,—Вѣдьмы и вѣдовство, М., 1906, стр. 96). Знаменателенъ смыслъ этого кощунствен. прыжка: «Всѣ прыгаютъ впередъ, таковъ порядокъ естества, учрежденный Богомъ,—такъ вѣроятно разсуждала скверная баба—; ну, а я нарушу естество, прыгну назадъ, противоестественно и, слѣдоват., противо-божески, т. е. по-сатанински, и тѣмъ отдамся Сатанѣ!». Она хотѣла угодить діаволу и отречься отъ Бога,—и добилась своего: для всѣхъ трехъ, по легендѣ, этотъ простой символъ оказался достаточнымъ.—Изъ сочиненій болѣе документ. характ., гдѣ описывается шабашъ вѣдьмъ и черная месса, назовемъ: Bourneville et Teinturier,—Le Sabbat des Sorciers (Bibl. Diabol).—L. Figuier,—Hist. du Merveilleux dans les temps modernes. 2-me éd., T. 1, Paris, 186, introd.—Н. Сперанскій,—Вѣдьмы и вѣдовство, очеркъ по ист. церкви и школы въ Зап. Евр., М., 1906.—Генри Чарльсъ Ли,—Исторія инквизиціи въ Средніе вѣка, перев. съ фр. А. В. Башкирова подъ ред. С. Г. Лозинскаго, Т. 2. СПБ., 1912, Гл. XVI-XIII, стр. 417-528. — J. v. Görres, — Die christliche Mystik, Regensburg, Bd. 3, 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 TT., Paris, 1817 - 1818. Донъ Хуанъ-Антоніо Льоренте былъ каноникомъ примасской церкви въ Толедо и секретаремъ инквизиціи въ Мадридѣ; изучивъ ея архивы, онъ выпустилъ свою «Исторію» сперва во франц. перев., а затѣмъ, въ 1822-мъ г.,—на исп. яз. (Ли,—Ист. инквизиціи въ средн. вѣка, Т. 1, стр. VIII). Въ Т. 3, chp. 37 Art. 8, pp. 431 - 461 описывается извѣстн. дѣло нач. XVII в. въ Логроньо. По словамъ одного писателя, «самое полное и цвѣтистое изъ описаній шабаша», именно на основаніи этого дѣла, содержится въ книгѣ: Baissac,—Les grands Jours de la Sorcellerie chp. VI.—М. А. Орловъ,—Ист. сношеній человѣка съ дьяволомъ, 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 міръ, 1912 г.—M-gr Leon Meurin, S. J., chêveque-évêque de Port-Louis, — La Franc - Maçonnerie Synagogue de Satan, Paris, 1893. — Domenico Margiotta,—Le Palladisme culte de Satan-Lucifer dans les Triangles maçoniques, Grenoble, 1895.—Леманъ,—Иллюстр. ист. суевѣрій и волшебства отъ древности до нашихъ дней. Пер. съ нѣм. изд. Петерсена, подъ ред. В. Н. Линдъ, М., 1900, стр. 101-128. Книга, не смотря на кажущуюся объективность, весьма

тенденціозно-позитивистическая, и пользоваться ею должно съ большою осторожностью. Разборъ ея, сдѣлан. Чистяковымъ, см. въ «Ребусѣ», 1900-1902 гг.—Г. Фреймаркъ,—Оккультизмъ и сексуальность, пер. съ нѣм. С. Пресса [перев. очень небреженъ и испещренъ грубыми ошибками]. О колдовствѣ стр. 263-314.—Jognard,—Une sorcière au XVIII siècle: Marie Anne de la Ville (см. также «Вѣст. Ин. Лит.», 1899 г., янв.-май).—Kiesewetter,—Gesch. d. Occultismus, Bd. II: Die Geheimwissenschaften, 2-te Aufl., Lpz, 1909.—G. H. Berndt,—Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften, 2-te Aufl., Lpz, 2 Bde.—Charcot et Richer,—Les démoniaques dans l'art (рец. въ «Rev. Philos», 1887, 5).—Bodin,—Démonomanie des sorciers, 1581.—Отвратит. кощунств. обряды шабаша и происшедшей изъ него «черной мессы» были неоднократно изображаемы въ худ. лит.; въ большинствѣ случаевъ писатели основывались на внимат. изученіи первоисточниковъ, такчто ихъ описанія въ значит. степени правдивы и фактически,—не только художественно. Назовемъ: Д. С. Мережковскій,—Воскресшіе боги (Леон. да Винчи), Спб., 1902.—Ст. Пшибышевскій,—Синагога сатаны («Собр. соч.»; есть отд. изд. «Универс. библ.», № 254).—Huysmans,—Là bas. Есть два рус. пер., изъ коихъ одинъ изданъ книгоизд. «Совр. Пробл.», въ «Полн. собр. соч.» Гюисманса, Т. I, М., 1912, но не полонъ; другой—прилож. къ «Вѣстн. Ин. Лит.»—полнѣе.

253 Fr. Blass,—Gram. d. Neu.-Testamentl. Griechisch. Götting. 1896, § 46[4,5,7], S. 143 ff. **254** id. § 47[3], S. 153 (со ссылк. на Wieser,—Gram. I, § 18[7]). **255** id., § 47[3], S. 153.

256 Плат.,—Лизисъ 214 D,E [35] p. 548[25]. **257** Плат.,—Пиръ 189 D-193 D, гл. XIV-XVI [35]. **258** id. 190D. **259** F. Lajard,—Rech. sur le Culte public et les Mystères de Mithra, Paris, 1866, pp. 51, 59. **260** Тора,—Букв. пер. Л. І. Мандельштама, 3-е изд. Берлинъ, 5632/1872.—«Dieu donc créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle» (Bible, version de J. F. Osterwald, nouv. éd., Paris-Brux., 1900).—Было бы, разумѣется, наивностью представлять себѣ изначальный андрогинизмъ челов. существа въ видѣ срощенности сіамскихъ близнецовъ или еще как.-ниб. внѣшне-анатомически. Рѣчь идетъ о выдѣленіи жены именно изъ существа, изъ лица перваго человѣка. Но несомнѣнно и то, что онтологически и психологически съ нимъ, во время таинственнаго сна его или экстаза, по нѣкот. толков., произошелъ какой-то переломъ и что не могло его самочувствіе по созданіи изъ ребра его жены оставаться тождественнымъ съ самочувствіемъ до этого созданія. «Ребро или кость,—замѣчаетъ архіеп. Иннокентій—,здѣсь не есть нѣчто простое; она

Стр.

должна обозначать цѣлую половину существа, отдѣлившуюся отъ Адама во время сна. Какъ это происходило, Моисей не говоритъ, и это тайна; явно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, кот. потомъ раздѣлился на два вида, мужа и жену» (Арх. Иннокентій,—О человѣкѣ [125], стр. 78). **261** Этотъ терминъ пользовался большою распростран. въ древн. мірѣ; въ разл. примѣненіяхъ сообщали его: Діодоръ, Авторъ Theologum. Arith., Плутархъ, Ириней Ліон., Аѳинагоръ, Ипполитъ и др.

262 Напр. Порджеджъ, Антуанетта Буриньонъ (XVII в.) и др..—По Талмуду богъ сотворилъ перваго человѣка андрогиномъ, съ двумя головами и хвостомъ (Д. П. Шестаковъ,—Изслѣдов-я въ области греч. нар. сказ. о святыхъ. Варш., 1910, стр. 237 и прим. 7).—Санхоніаѳонъ у Евсевія, Еванг. приг., 21 и т. д.

173 **263** Б. Сидисъ,—Психологія внушенія, пер. съ англ. М. Колоколова, СПб., 1902, Ч. 1. XXV, стр. 281, 283, 292, 214. П. Жанé,—Неврозы, пер. съ фр. С. С. Вермеля, М., 1911, Ч. 2-я, гл. III, § 5, стр. 274, 275.—Такъ же думаютъ Брейеръ, Фрейдъ, Мортонъ Прайтсъ. См. [76]. **264** «Душевно-живущіе и потому называемые душевными суть какіе-то полуумные и какъ бы параличемъ разбитые» (Никита Стиѳатъ,—2-ая сотница естественныхъ психологическихъ главъ объ очищеніи ума, 6.—Добротолюбіе, изд. 2-е, М. 1900, Т. 5, стр. 112). Святые, даже на взглядъ спеціалиста психіатра, представляются типично-здоровыми людьми. Напротивъ, разстройство душевн. жизни, при сравнит. хорошей сохранности умствен. процессовъ, прежде всего выражается въ разложеніи и даже уничтоженіи нравствен. области; по указанію психіатра В. Чижа эта нравственная порча доходитъ до «поразительной неспособности понять добро и зло», до «отсутствія нравственнаго закона въ душѣ» (В. Чижъ,—Психологія нашихъ праведниковъ. «Вопр. ф. и псих.» 1906, кн. IV (84) сентябрь-октябрь и кн. V (85) ноябрь-декабрь. Его же, Нравственность душевно больныхъ. id., кн. 7, 1891 г., стр. 122-148). Къ сам. рѣш. утвержд. здоровости святыхъ приходитъ и J. Pachen,—Psychologie des mystiques chrétiens, Paris, 1911 (Perrin). Реф. въ «An. de philos. chrét.» 84-e an., 4-e sér., T. 15, № 2, 1912, Nov., pp. 192-193. Еще: М. В. Лодыженскій,—Свѣтъ незримый, СПб, 1912.—Врачъ С. Апраксинъ, — Аскетизмъ и монашество. Евангельскія, біологическія и психологическія ихъ основанія. Опытъ популяризаціи святоотеч. воззр., Кіевъ, 1907. См. [479]. **265** Исповѣдь. **266** Чуть ни любое произв., особ. «Бр. Кар.».

Стр.

174 **267** А. Л. Волынскій,—Леонардо-да-Винчи («Сѣв. Вѣстн.» 1897-1898 гг.; 1-е изд. Маркса, СПб., 1900, 2-е изд., Кіевъ, 1909)—Особ. см. Ч. III, «Демоническое искусство». Еще съ бо́льшею опредѣленностію настаиваетъ на мысли о коренномъ извращеніи души Леонардо-да-Винчи и видитъ въ его творчествѣ «сублимацію» полового чувства, не нашедшаго нормальныхъ выходовъ и отравившаго всю личность, Фрейдъ («Леонардо-да-Винчи», М., 1912).

175 **268** «Когда умныя чувства стоятъ въ душѣ въ своемъ естественномъ чинѣ, и умъ незаблудно шествуетъ въ пониманіи тварей, разумно объясняя существо и движенія ихъ, тогда въ естественномъ чинѣ видятся ей и вещи и лица, и всякое естество вещественныхъ тѣлъ---. Когда же силы ея дѣйствуютъ не по естеству своему, возставая одна противъ другой, тогда и это все видится ей, не ка́къ оно есть по естеству своему: оно естественною своею красотою не возводитъ уже ее къ познанію Творца, но, по причинѣ страстнаго ея состоянія, низводитъ въ глубину погибели» (Никита Стиѳ.; 1-я сотн., 52 [64], стр. 95).—Достойно вниманія, что самое названіе «сумасшествія», «изступленія», «умоповрежденія» показываетъ, что тутъ мыслится какое-то разложеніе личности: что-то, т. е. часть личности, «выходитъ изъ ума», «из-ступаетъ изъ ума», «повреждаетъ умъ», т. е. раздробляетъ его цѣлостное единство,—однимъ словомъ, дѣлается чуждою другой своей части. Если нашъ языкъ представляетъ этотъ психолог. и метафиз. моментъ подъ образомъ пространственнаго раздробленія, то языки романскіе пользуются для той же цѣли образомъ изъ болѣе привычной для нихъ области,—изъ области права. *Лат.*: alienatio, съ подразумѣваемымъ, а иногда и прямо упоминаемымъ,—напр. у Плинія—, «mentis»,—сумасшествіе, психическое разстройство, Geistesstörrung; alienare, опять таки съ подразумѣваемымъ,—напр. у Ливія—,«mentem alicujus», свести кого съ ума, и *франц.*: aliénation mentale, aliéner, aliéné означаютъ собственно на юридическ. языкѣ «отчужденіе», «отчуждать» какихъ-ниб. правъ, напр. имущественныхъ. Поэтому-то Рибо и говоритъ, что въ случаяхъ измѣненія личности, гдѣ основу составляетъ галлюцинація, «почти всегда все ограничивается аліенаціей (въ этимологич. смыслѣ), т. е. отчужденіемъ извѣстныхъ состояній сознанія, которыя Я перестаетъ признавать своими, которыя оно объективируетъ, ставитъ внѣ себя и которымъ въ заключеніе приписываетъ особое, независимое отъ себя состояніе» (Ш. Рибо,—Болѣзни личности. СПб., [1886], гл. III₂, стр. 159, ср. стр. 160); «мы здѣсь имѣемъ дѣло съ отчужденіемъ

Стр.

или аліенаціей личности,—гов. онъ въ друг. мѣстѣ—,потомучто прежняя стала для новой aliena, чужою, вслѣдствіе чего индивидуумъ болѣе не знаетъ своей прежней жизни или же, если ему о ней напоминаютъ, созерцаетъ ее объективно, какъ нѣчто отдѣльное отъ себя». Такъ, одна Сальпетріерская больная называла себя не иначе, какъ «тою, которая есть моя особа—la personne de moi-même» (id., гл. IV², стр. 210-211). Это отчужденіе части своей личности, будетъ ли къ тому побуждать собственное любопытство или злая сила, можетъ быть достигаемо и болѣе или менѣе преднамѣренно. Однако, оно весьма опасно и рѣдко не кончается гибелью, примѣры чему см. id., гл. III², стр. 160-162. Едва ли есть надобность подробно объяснять, что болѣзненное состояніе, вообще ослабляющее всякую активность, способствуетъ вселенію злой силы въ обособившуюся часть Я. Въ другихъ случаяхъ такимъ неблагопріятнымъ условіемъ бываетъ глубокая тоска, кручина по уѣхавшемъ, умершемъ человѣкѣ, жажда чуда и т. д., опять таки ослабляющія самооборону и побуждающія къ рискованнымъ опытамъ. Умершій мужъ, посѣщающій ночьми свою тоскующую вдову; сынъ или дочь таинственно приходящія изъ далекой разлуки къ родителямъ; женихъ, являющійся невѣстѣ, или наоборотъ; ангелъ свѣта слетающій къ запостившемуся и возгордившемуся подвижнику;—всѣ эти случаи вампиризма и бѣсо-явленія, по народнымъ воззрѣніямъ и по церковному преданію, не обходятся даромъ, и довѣрившійся таинственному посѣтителю либо сходитъ съ ума, либо умираетъ по непонятной причинѣ, либо самъ налагаетъ на себя руки. Но вездѣ тутъ можно усматривать какъ объективный моментъ—ослабленіе всего организма,—такъ и субъективный,—внутреннюю рѣшимость на само-дробленіе, соизволеніе на вражескій прилогъ, пріятіе нечисти, будь то по любопытству, по гордости или по несмиренію предъ волею Божіею. Это соизволеніе выражается въ отвѣтѣ на по-ту-стороннее заговариваніе съ искушаемымъ, въ такъ или иначе высказанномъ согласіи поддерживать разговоръ. Нечисть допускается нашимъ «Да». Вотъ почему народъ настойчиво твердитъ, что никогда не должно откликаться на таинственный зовъ, иногда зовущій насъ по имени гдѣ-нибудь въ уединенномъ мѣстѣ, особенно полуночною или полуденною порою, и не должно спрашивать «Кто тамъ?», когда слышится таинственный стукъ въ дверь или въ окно.—Но если надо остерегаться даже разговора съ явившейся незванно силою, то кольми паче опасно способствовать ея явленію пріемами черной магіи, которые, въ существѣ своемъ, сводятся къ созданію условій, удобныхъ для явленія

нездѣшней силы и, въ частности, къ ослабленію, къ дезынтеграціи, къ произведенію гипноиднаго состоянія личности. Сюда же относится психологія толпы: политическій митингъ весьма недалекъ отъ кухни вѣдьмы, и понятно, что на немъ бѣсы вселяются въ участниковъ его.—Въ упрощенномъ и примѣняемомъ полу-сознательно видѣ эти магическіе пріемы распространены среди спиритовъ, спиритуалистовъ, всевозможныхъ лже-мистиковъ и т. п. и примѣняются ими на ихъ сеансахъ, «вечеряхъ любви» и радѣніяхъ. Но какъ народные колдуны всегда кончаютъ плохо, такъ же бываетъ и со всѣми этими потребителями запретныхъ наркозовъ.—О спиритизмѣ, какъ духовномъ ядѣ, высказывались многіе,—напр.: Достоевскій,—Дневн. пис.; Волковичъ,—Спиритизмъ, какъ ядъ интеллекта; J. Bois,—Le monde invisible (есть рус. пер.); Лаппони,—Гипн. и спирит.; Юмъ [псевд],—Какъ вызывать духовъ («Спиритуалистъ», 1906, стр. 7-8); П. Русковъ,—Изъ области спиритич. тайнодѣйствій, изд. 2-е, М., 1889 (=«Странникъ», 1885, № 12); Игум. Маркъ,—Злые духи, 2-е изд., СПб., 1902; Л. Левенфельдъ,—Сомнамбулизмъ и спиритизмъ, М., 1913; свящ. Іоаннъ Дмитревскій,—Спиритизмъ, Харьковъ, 1910 (=«Вѣра и Раз.», 1910); Дьяченко,—Изъ міра таинственнаго; Филаретъ, Митр. Моск. и др. Léon Denis,—Dans l'Invisible—Spiritisme et Médiumnité. Paris, 1904, 3-me partie, pp. 379 suiv. Въ послѣднее время сдѣланы важныя разоблаченія извѣстнымъ Быковымъ, нѣкогда участвовавшимъ въ хлыстовскихъ радѣніяхъ, а затѣмъ дѣятельно распространявшимъ спиритуализмъ. Прочно засвидѣтельствованы также лживость и шарлатанство, развивающіяся на почвѣ спиритизма особ. у медіумовъ. **269** Изъ 5-ой утр. мол. св. Вас. В. Еще см.: **270** Жане [263], ч. 2, гл. IV, § 3, стр. 282-286, 289, 291, 307-309; П. Жане,—Неврозы и фиксированныя идеи. Пер. съ фр. М. П. Литвинова, СПб., 1903; Штёррингъ,—Психопатологія въ примѣненіи къ психологіи, пер. А. А. Крогіуса, СПб., 1903,—на стр. 281-305 указ. лит.; А. Бинэ,—Измѣненія личности. Пер; подъ ред. Б. В. Томашевскаго, [1894] (рѣдкость); Рибо,—Болѣзни памяти, 1894;—Психологія вниманія, 1894;—Воля, 1894. Н. О. Лосскій,—Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма, 2-е изд., СПб., 1911; І. Дежеринъ и Е. Гоклеръ,—Функціональныя проявленія психоневрозовъ, ихъ леченіе психотерапіею, пер. Вл. Сербскаго, М., 1912; Н. Богдановъ,—Неврастенія и внутреннія болѣзни («Варш. Ун. Изв.», 1913, I и отд. изд.); П. Жане,—Психическій автоматизмъ М., 1913.

Стр.

176 **271** Тютчевъ,—Стих., М., 1899, стр. 150. **272** Еврипидъ,—Медея, явл. 3, хоръ, антистр. (къ стр. 12 [2]—стр. 150).

177 **273** Гераклитъ,—Фрагм. 118. Изд. «Мусагетъ» [227] стр. 42.—Не точн. цит. **274** Ср.: «Все должно быть благообразно и по чину— *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Кор 1440). Этой общественной нормѣ ап. Павла придано въ текстѣ онтологическое значенїе: онтологическїй моментъ, конечно, лежитъ въ основѣ всякихъ иныхъ моментовъ, а въ томъ числѣ—и общественномъ, ибо безъ онтологїи нѣтъ и того, что м. б. лишь явленїемъ области существенной.—Первая же половина нашего опредѣленїя устроенности намекаетъ на извѣстное опредѣленїе лорда Пальмерстона, сказавшаго, что «грязь—это то, что не на своемъ мѣстѣ», и на примѣненїе этихъ его словъ къ очисткѣ электрометра у Вилльяма Томсона, лорда Кельвина: В. Томсонъ (л. Кельвинъ),—Строенїе матерїи, пер. съ англ. Б. П. Вейнберга, СПб., 1895, стр. 316-317.—Само собою понятно, что и это понятїе грязи въ текстѣ онтологизировано. Личность д. б. чистой, т. е. не-грязной, т. е. въ ней ничего не д. б. не на своемъ мѣстѣ. «Навыкъ къ добродѣтели есть возстановленїе силъ души въ первобытное ихъ благородство и сочетанїе во едино главнѣйшихъ добродѣтелей для свойственнаго ей по естеству дѣйствованїя; а это не со-внѣ привходитъ въ насъ, какъ нѣчто вводное, а прирождено намъ отъ сотворенїя, и чрезъ это входимъ мы въ царство небесное, которое, по слову Господа, внутрь насъ есть—» (Никита Стиѳ.,—1-я сотн. дѣятельныхъ главъ, 72.—Добротолюбїе [61] стр. 101).—Мысль, подобную той, что развивается въ текстѣ, а именно о грѣховномъ мїрѣ какъ «перестановкѣ извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанцїально въ мїрѣ божественномъ» см. у Вл. С. Соловьева,—Чтенїя о богочеловѣчествѣ, чт. 9-е («Собр. соч.», СПб., Т. 3, стр. 122). **275** Русское понятїе слова «законъ» онтологично,—не юридично и почти равносильно Платоновой идеѣ. Законъ—это норма не поведенїя, а бытїя, и отсюда уже—и поведенїя, какъ явленїя существа. «Этотъ столярь сдѣлаетъ столъ по-законнѣе, прочнѣе», говорила мнѣ одна крестьянка; позаконнѣе, т. е. соотвѣтственнѣе его «идеѣ». Преступленїе есть пре-ступленїе, т. е. выступленїе за что-то, за какую-то черту, за какую-то границу; это есть «ступленїе», хожденїе за предѣлами нормы человѣческаго бытїя, существенно присущей ему, какъ и пре-любодѣянїе есть половое дѣянїе за границею, опричь черты должнаго. Чего?—Закона. Законъ есть за-конъ, т. е. граница, черта, предѣлъ. Это—естественное, истинное очертанїе явленїя, и внѣ сего

Стр.

очертанія, преступая его, явленіе дѣлается уже ходящимъ «путями своими», блудящимъ, а не Божіимъ, т. е. грѣховнымъ и растлѣннымъ.—Въ основѣ идеи міра лежитъ представленіе о согласованности частей, о гармоніи, о единствѣ. Міръ есть связное цѣлое, есть «мирЪ» существъ, вещей и явленій, въ немъ содержащихся. Мало того, самыя слова «мірЪ» и «мирЪ» этимологически тождественны, и различіе написанія ихъ—происхожденія поздняго и условно (ср.: Срезневскій—Матеріалы для Словаря др.-рус. яз. СПб., 1890 г. Т. 2, столб. 147-153). Въ понятіи міра, русскій языкъ подчеркиваетъ моменты стройности, согласованности. То же—и въ греческомъ языкѣ. Разница—та, что русскій народъ видитъ эту стройность въ нравственномъ единствѣ вселенной, разумѣемой на подобіе человѣческаго общества,—какъ міръ-общество, а греческій народъ—въ эстетическомъ строѣ ея, при чемъ вселенная воспринимается какъ совершенное художественное твореніе. Въ самомъ дѣлѣ, греческое *κόσμος* происходитъ отъ корня, дающаго, съ другой стороны, глаголъ *κοσμέω* украшаю, попавшаго въ слова «косметическій», «косметика» и т. д. *Κόσμος* значитъ, собственно, украшеніе, произведеніе искусства и т. д. Подобно ему и латинское mundus — міръ, породившее французское le monde въ смыслѣ «міръ», «вселенная», значитъ собственно украшеніе. Это видно изъ того, что въ соединеніи съ отрицательными частицами тотъ же корень обозначаетъ грязь и т. п. понятія, прямо противоположныя эстетическому совершенству, каковыми являются слова: immondices, immondicité, immonde, émonder (ср. Lajard [258] pp. 38, 43 пр. 1).

178 **276** Кан. вел. Андр. Крит., четверт. 1-й седм. Вел. поста, пѣснь 4-я, трон. 7-й. **277** Cur. [12] № 282, W. *ib.* (Aufl. 2—S. 217=Aufl. 3—S. 227=Aufl.4—S. 241). Crem. [17], S. 80; Бен. [37], стр. 10; W. H. Roscher,—Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Lpz., 1884-1890, Bd. I, col. 1778, Art. «Hades», тутъ же, col. 1779 другія этимологіи,—ложныя.—«И кажется мнѣ, что именемъ ада—*τοῦ ἅδου*,—въ кот., какъ говорятъ, находятся души, и у язычниковъ и въ Божест. Писаніи не иное что̀ означается, какъ преселеніе въ темное и невидимое—*εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν* (а по друг. рукоп. *μεταχώρησιν*)»,—говоритъ устами Макрины Григ. Нис.,—О душѣ и воскресеніи—Mi gr, T. 46, col. 68 B. **278** Платонъ,—Горгій 495 B. **279** Плутархъ,—Объ Изидѣ и Озирисѣ, 79; 382 F. **280** Гом.,—Одиссея XI 155. — Эти представленія о состояніи грѣховномъ несомнѣнно имѣютъ какую-то связь съ переживаніями нѣкоторыхъ неврозовъ. Такъ,—при неврозѣ, отъ д-ра Кризбахера получившемъ названіе «мозгово-сердечной

Стр.

невропатіи—la névropathie cérébro-cardiaque—, больнымъ кажется, будто они «отдѣлены отъ всего міра»; ихъ тѣло точно окружено какой-то изолирующей средой, которая становится между ними и внѣшнимъ міромъ.—«Вокругъ меня,—говоритъ одинъ изъ нихъ—,какъ бы распространилась атмосфера тьмы. Я однако хорошо видѣлъ, что кругомъ меня былъ свѣтлый день. Слово «тьма» не точно передаетъ мою мысль. Для этого слѣдовало бы употребить нѣмецкое слово dumpf, которое вмѣстѣ означаетъ и нѣчто тяжелое, густое, мутное, угасшее. Ощущеніе это было не только зрительное, но и кожное. Атмосфера dumpf меня окружала со всѣхъ сторонъ; я ее видѣлъ, я ее чувствовалъ, то былъ словно какой-то слой, какой-то дурной проводникъ, отдѣлявшій меня отъ внѣшняго міра. Я не могу передать, насколько глубоко проникало меня это ощущеніе. Мнѣ казалось, что я перенесенъ куда-то очень далеко отъ здѣшняго міра; и я машинально вслухъ произносилъ слѣдующія слова: «Я гдѣ-то далеко, очень далеко». Однако я отлично зналъ, что никуда не былъ перенесенъ и отчетливо помнилъ все, со мною случившееся. Но между моментомъ, предшествовавшимъ моему припадку, и тѣмъ, который за нимъ слѣдовалъ, существовалъ безконечно долгій интервалъ; существовала пропасть, равная разстоянію земли отъ солнца» (Т. Рибо,—Болѣзни личности, перев. съ французскаго. СПб., изд. А. Е. Рябченко [1886], гл. III1, стр. 149 и 150. Рибо заимствуетъ это замѣчательное сообщеніе, повидимому, изъ книги: Krisbaher,—De la névropathie cérébro-cardiaque, Paris, 1873).—Тутъ мы видимъ зачаточное переживаніе и тьмы, и отъединенія и удаленія отъ реальности, и пребыванія «кромѣ», и дурной безконечности, въ которую растягивается моментъ духовной аго-
179 ніи. **281** Д. С. Мережковскій,—Судьба Гоголя;—Христосъ и Антихристъ въ русск. лит.;—Грядущій хамъ. С. [И.] Воиновъ [Іером. Серапіонъ],—Христіанство и культура, М., 1911. Достоевскій и др. **282** Наиболѣе яркимъ выразителемъ этого ощущенія жизни, какъ глупости, является G. Flobert,—Buvard et Pécuché; Tent. де-S. Ant. Салтыковъ-Щедринъ, непрестанно брызгавшійся ядовито-оглупляющей и грязно-опошляющей слюною на всю дѣйствительность, относится конечно сюда же, съ тою только разницею отъ Флобера, что въ немъ мало художника, но много шипѣнія и злобы. Но оглупленіе міра, жизни, исторіи, распрастранено въ качествѣ богоборческаго метода настолько, что не знаешь, на какомъ имени тутъ остановиться. Эволюціонизмъ, историзмъ, механизмъ и т. д.—это

Стр.

лишь частные случаи общаго метода обездушенія, опошленія и оглупленія бытія.—Изъ числа глупыхъ сочиненій о глупости назовемъ: Л. Лэвенфельдъ,—О глупости, Одесса, 1912.—Отчасти Токарскій,—О глупости («Вокругъ ф. и пс.», 1896, нояб.-дек.) **283** Фр. Паульсенъ,—Мефистофель. (Шопенгауэръ, Гамлетъ, Мефистофель, пер. Зелинской, Кіевъ, 1902). Коротко, но отчеканенно, Церковь выражаетъ ту же мысль въ словахъ «Адъ всесмѣхливый» (Вел. пятокъ, вечеръ, 2-я стих. на стих.) **284** Гор. [6], стр. 82. **285** id.; И. И. Срезневскій,—Матеріалы для Словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ, СПб., 1890, Т. I, столб. 603-605: «грѣхъ» и производныя.—Тутъ же многочисл. примѣры употребленія этихъ словъ.

180 **286** A. Döring,—Gesch. d. griech. Philos., Lpz., 1903, Bd. I, S. 391. Ср.: Ксенофонтъ,—Воспомин. I, 1, 16 и IV, 3, 1.—Цѣломудріе—«полная мудрость, сколько умственная, столько же и нравственная» (Н. Ѳ. Ѳедоровъ,—Вопросъ о братствѣ, Ч. IV.—«Философія общаго дѣла», подъ ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, Вѣрный, 1906, Т. I, стр. 314-315.—На стр. 314-318 множество поучительныхъ мыслей о цѣломудріи и его космическомъ значеніи). **287** Вяч. [И.] Ивановъ,—По звѣздамъ, СПб., 1909, стр. 363. **288** Вопреки этому, обще-человѣческому пониманію стыда, гностическія, манихейскія, отчасти неоплатоническія и т. п. теченія пытаются видѣть въ стыдѣ сознаніе недолжности той или другой функціи, того или другого органа. Стыдимся мы,—разсуждаютъ при этомъ—,того, что ниже нашего человѣческаго достоинства. Эти два самочувствія, издревле противопоставлявшіяся другъ другу, въ новѣйшее время противополагаются въ жизнепониманіяхъ В. В. Розанова (особ. см. «Въ мірѣ неясн. и нерѣш.» и «Сем. вопр. въ Рос.», т. I, стр. 169 и др.) и Вл. С. Соловьева (особ. см. «Оправд. Добра»). Мы стыдимся,—приблиз. такъ разсуждаетъ Розановъ,—вовсе не существованія органа или функціи, а дѣятельности и явленія ихъ внѣ тѣхъ рамокъ и границъ, кои составляютъ законъ для даннаго органа или функціи. Подобно тому, какъ корнямъ растенія естественно быть во мракѣ земли, а цвѣтамъ—въ сіяніи дня, такъ же однимъ органамъ естественно быть скрытыми, другимъ—явными, но отсюда ничего нельзя заключать о недолжности ихъ функцій, о низменности самыхъ органовъ.—Несомнѣнно, что весьма часто люди стыдятся вовсе не плохого, а явно хорошаго, напримѣръ своихъ добрыхъ движеній. Скромность, застѣнчивость, молчаливость, глубина внутренней жизни—все это охраняется отъ выворачиванія, отъ обнаженія именно стыдливостью. На таковое именно зна-

Стр.

ченіе стыда указываетъ и коренъ слова. Несомнѣнно, что русское стыдъ со-коренно словамъ: стыд(д)-ну-ть, стыд-ть, про-стыв-ать, а также—студъ, студить, простуда и т. п. (Гор. [6], стр. 351), т. е. стыдъ есть чувство духовнаго холода, возникающаго отъ обнаженія того, что должно быть покрыто и сокровенно. Если снять съ себя одежду, то и тѣлесное и духовное состояніе будетъ требовать покрытія наготы: тѣлу будетъ студно, а душѣ—стыдно. Но ни состояніе тѣла, ни состояніе души ничуть не содержатъ въ себѣ ни малѣйшаго указанія на недолжность самого тѣла, на его низменную, животную природу, какъ во всѣ вѣка твердили гнушающіеся тѣломъ еретики; отъ нихъ не отстаетъ въ данномъ вопросѣ и Вл. Соловьевъ. Напротивъ, именно потому, что тѣло священно, — нельзя обращаться съ нимъ какъ попало, надо соблюдать законы его собственнаго бытія; ощущеніе этой священности и лежитъ въ основѣ стыда. Ту же идею открываетъ намъ этимонъ названій стыда въ иныхъ языкахъ. *Греческ.* *αἴδομαι* (изъ * *αἰσδ-ομαι*)—я застѣнчивъ, робокъ, стыжусь, *αἰδώς* — стыдъ, *αἴδιμος* — стыдливый, со-коренно готическому aistan—почитать, оказывать почтеніе, *латинскому* aestumare—цѣнить, *санскритск.*—īdē—умоляю. почитаю. Въ еще болѣе глубокой основѣ тутъ лежитъ санскр. коренъ yaj-—приноситъ жертву, производящій и *греч.* *ἅγιος*. Происходящія отсюда же *древ.-верхн.-нѣм.* ēra — почесть, омбрск. erus, *оскск.* aisusis—sacrificiis, а равно и *греч.* *αἰδοῖος*—почтительный и почтенный (Bois. [12], livr. 1 p. 22; Prel. [12], p. 7), явно доказываютъ, что въ *греческомъ* понятіи стыда содержался вовсе не признакъ предосудительности, а религіозный трепетъ предъ извѣстными явленіями и органами, священными и, б. м., табуированными. Вотъ почему *греческ.* *τὰ αἰδοῖα*, равно какъ и *латинск.* verenda,—orum, или какъ *русск.* «стыдливыя части» означаетъ вовсе не органы предосудительные, низменные, позорные, а напротивъ, органы исполненные таинственной силы творитъ жизнь, окруженные мистической оградой изъ благоговѣнія, благодарности и страха,—однимъ словомъ, органы, съ которыми нельзя быть небрежнымъ и непочтительнымъ. Какъ и всему особенному, имъ нужно быть внѣ соприкосновенія съ обыкновеннымъ. Стыдъ и есть та сила, которая ограждаетъ мистическія части человѣческаго тѣла отъ вторженія въ ихъ сферу неумѣстнаго тамъ свѣта дня. Таковъ взглядъ народовъ.

182 **289** Вотъ нѣсколько примѣровъ изображенія Сатаны со вторымъ лицомъ,—на чревѣ, или же въ области ниже: 1°, Ркп. Соловецк. старца Филарета Иконника, XVI в., мин. 16, фиг. слѣва.

Стр.

библ., Каз. Д. А. № 58 (нов. № 158). Воспроизведено въ: Θеод. [И.] Буслаевъ,—Сводъ изображенiй изъ Лицевыхъ Апокалипсисовъ по русскимъ рукописямъ съ XVI-го вѣка по XIX, СПб., 1884, № 101.—2°, id., мин. 63, фиг. слѣва. Воспроизв. id. № 109.—3°, Чудовской Переводъ 1638 г. мин. 63, фиг. слѣва. Воспр. id., № 117.—4°, Ркп. М. Д. А. № 14, XVII в., мин. 64, фиг. снизу, справа, съ высунутымъ языкомъ. Воспр. id., № 173.—5°, Ркп. М. Публ. Муз. № 3, XVIII в., мин. 65, дiаволъ съ женск. лицомъ и волосами. Воспр. id. № 211а.—6°, Франц. ркп. Корол. библ. № 670, «Hist. du Saint.-Graal», XV в., мин. изображ. «Троицу абсолютн. зла». Воспр. у Didron,—Hist. de Dieu, 1843, p. 521 fig. 135=Н. И. Троицкiй,—Трiединство божества, изд. 2-е, Тула, 1909, стр. 75, рис. 58. **290** Дж. Ант. Но,—Двойникъ. (Вражья сила). Пер. съ фр., СПб., 1904. В. [П].—Свенцицкiй,—Антихристъ. Записки страннаго человѣка. СПб., 1908.—Вал. [Я.] Брюсовъ,—Огненный Ангелъ, М. **291** Даль [7], Т. 4, столб. 772. **292** id. **293** id., Т. 3, столб. 1635.

183 **294** По народному выраженiю, бѣсъ зовется «тошнóюсилою», т. е. такою, которая вызываетъ тошноту (Даль [7], Т. 4, ст. 816). Народное реченiе это ухватываетъ самую суть впечатлѣнiя отъ нечисти: это не столько страхъ или ужасъ, сколько глубокое, непередаваемое и невообразимое ощущенiе тошноты. Всякое соприкосновенiе съ явленiями магiи, даже съ теорiями и книгами по оккультизму и т. п. теченiями мысли, неминуемо оставляетъ въ душѣ какую-то «грязнотну», какое-то нечистое чувство,—чувство нечистоты, отвращенiе, пресыщенiе и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная, связь между органическимъ ощущенiемъ тошноты и тѣмъ, что оставляетъ послѣ себя запретная область темнаго знанiя. Сюда же относятся и свидѣтельства старыхъ экзорцистовъ, что «les démons sont puants», т. е. что бѣсы вонючи, т. е., опять-таки, возбуждаютъ тошноту. М. б., и физическая тошнота и тошнота бѣсовская коренятся въ какомъ-то противоестественномъ раздраженiи однихъ и тѣхъ же центровъ симпатической нервной системы? М. б., мы сталкиваемся въ магiи съ excessus a plexu solari, каковымъ является и распутство? Трудно сказать объ этомъ что-ниб. рѣшительное, но самый фактъ какого-то соотношенiя между воспрiятiемъ нечисти, прелюбодѣянiемъ, тошнотою и зловонiемъ безусловно вѣренъ (см. Фреймаркъ,—Оккульт. и сексуальность. [252].—П. Флоренскiй,—О суевѣрiи и чудѣ, «Новый Путь», 1903, № 8, стр. 120 и др.). И, какова бы ни была физiологическая подкладка этой тошноты, метафизически она вполнѣ

Стр.

понятна. Бѣсъ—и все, съ нимъ связанное,—есть ходячее извращеніе естественнаго порядка твари,—сама противоестественность. Принять въ себя, хотя бы и безъ соизволенія воли, безъ соуслажденія чувства, нѣчто противо-естественное, это значитъ именно вызвать естественную реакцію всего существа къ изверженію принятаго,—онтологическую рвоту, первый признакъ которой, послѣ предостерегающаго отъ принятія страха и ужаса соединенія, есть именно тошнота,—стремленіе изблевать изъ себя нечисть и возстановить естественный ходъ
184 духовной жизни. **295** Это значеніе слова «*легіонъ*» станетъ совсѣмъ яснымъ, если мы вспомнимъ, что во всѣхъ языкахъ и у всѣхъ народовъ названія числовыхъ единицъ высшихъ порядковъ первоначально употреблялись для обозначенія неопредѣленнаго, безпредѣльнаго множества,—столь великаго, что нѣтъ силъ сосчитать его. Многочисленные примѣры тому собраны въ статьяхъ: В. В. Бобынинъ,—Изсл. по ист. математ. («Физ.-мат. науки---», ТТ. 9 и 10).—А. В. Васильевъ,—Введеніе въ анализъ, изд. 3-е, Н. П. Іовлева. Казань, 1907, Вып. I, §§ 1-6, стр. 1-10. См. также въ статьяхъ П. Флоренскаго, стр. 185-195 и В. В. Бобынина, стр. 229 [1].

296 Съ психіатрич. точки зрѣнія всякая одержимость или есть истерія, или связана съ нею, истерія же есть раздробленіе личности. [263, 270, 268]. Въ истерич. раздробленности, съ рел. точки зрѣнія, открывается хаотическая, саморазлагающаяся природа нечисти.—Извѣстный по знаменитому дѣлу Лудэнскихъ урсулинокъ заклинатель о. Сюрэнъ, экспертъ по распознанію бѣсовщины, послѣ многихъ экзорцизмовъ, увидалъ въ самомъ себѣ признаки одержимости. Вотъ его отчетъ о своемъ душевномъ состояніи въ тѣ часы, когда Сѣсъ изъ тѣла одержимой переселялся въ его тѣло: «Я не могу вамъ выразить, что въ теченіе этого времени во мнѣ происходитъ и какъ этотъ духъ сливается съ моимъ, не лишая меня ни сознанія, ни свободы души, но тѣмъ не менѣе становясь какъ бы вторымъ мною самимъ,—точно у меня двѣ души, изъ которыхъ одна лишена своего тѣла и употребленія органовъ и держится въ сторонѣ зрительницею того, что тамъ производитъ вторгнувшаяся туда вторая душа. Оба духа борятся въ одномъ и томъ же пространствѣ, которое есть тѣло, и душа является какъ бы раздѣленною: въ одной части себя она подвергается бѣсовскимъ навожденіямъ, въ другой—испытываетъ ей свойственныя и ниспосланныя богомъ движенія. Когда я, движимый одной изъ этихъ душъ, хочу крестнымъ знаменіемъ осѣнить уста, другая душа быстро отстраняетъ мою руку, схватываетъ меня за палецъ и съ яростью его кусаетъ; когда я хочу

говоритъ, меня лишаютъ словъ; за совершеніемъ обѣдни меня внезапно прерываютъ; за столомъ я не могу положить куска въ ротъ; на исповѣди я вдругъ забываю всѣ свои грѣхи и чувствую, какъ во мнѣ, точно въ собственномъ домѣ, распоряжается бѣсъ» (Hist. des Diables de Ludun, p. 217 s. Цит. по Т. Рибо,—Болѣзни личности, пер. съ фр., СПб., [1886], стр. 190).— Изображеніе внутр. міра одержимаго см. [290].—Народомъ *русскимъ* дознано, что нечистая сила не имѣетъ личности, а потому нѣтъ у нея и лица, ибо лицо-то и есть ликъ, явленіе личности. Нечисть безлична и безлика, и лишь обманываетъ людъ, притворяясь личностью. По слову народному «у нежити своего обличія нѣтъ, она ходитъ въ личинахъ» (Вл. Даль,— Пословицы русск. нар., изд. 3-е, Т. 8., СПб. и М., 1904, стр. 198). Отсюда—безчисленные перевертыи всякаго рода (см. С. В Максимовъ,—Нечистая, невѣдомая и крестная сила, СПб. 1903, стр. 11-12). По художествен. выраж. крестьянъ Сарапульск. у., Вятск. г., бѣсъ «въ лѣсу съ лѣсомъ равенъ, въ полѣ съ травой, а въ людяхъ съ человѣкомъ» (id., стр. 12, прим.); «равенъ», т. е. схожъ. То же—у *нѣмецкаго* народа (J. Grimm,—Deutsche Myth., Göttingen, 1854, 3-te Ausg., Bd. 2. § XXXIII, S. 944 ff.), особенно богатыя свѣдѣнія о бѣсовщинѣ коего даетъ Цезарь Гейстербахскій въ «Dialogus Miraculorum» (Н. Сперанскій,—Вѣдьмы и вѣдовство, М., 1906. стр. 95-96; П. Г. Виноградовъ,—Ист. хрест. по Средн. Вѣк., Ч. 2). Скидываясь чѣмъ угодно, діаволъ, однако, не имѣетъ личности, хотя безсубстанціальность бѣсовъ нѣмецкій народъ, также по нѣмецки, символически воспринимаетъ какъ отсутствіе спины (!). «Чѣмъ бы ни являлся діаволъ,—замѣчаетъ по этому поводу Цезарь—,спины у него обыкновенно не бываетъ. Это извѣстно твердо. Такъ говорила между прочимъ одна дѣвушка, къ которой повадился навѣдываться дьяволъ. Ей показалось страннымъ, что онъ отъ нея всегда уходитъ пятясь задомъ [замѣтимъ, что такъ же отступаетъ нечистъ отъ креста], и она его спросила, какъ это надо понимать. «Licet corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus—хотъ мы и принимаемъ человѣческій видъ, но спинъ у насъ нѣтъ»,—такъ объяснилъ свое поведеніе вѣжливый гость» (Н. Сперанскій,—id., стр. 96). Обстоятельство примѣчательное! Но оказывается, что это не единичн. случай, и что внутренняя пустота, безличность, ирреальность, неоничность нечистой силы всегда нѣмецкимъ мистическимъ воспріятіемъ облекалась въ образъ без-спинности. Свою особенность строенія Цезаревъ бѣсъ дѣлитъ съ германскими лѣшими, которые тоже внутри оказывались пусты «какъ дерево съ дупломъ

Стр.

или какъ квашня»» (id., стр. 96). Необыкновеннѣйшія же превращенія свойственны *греческой* нечисти (Шестаковъ [262], стр. 226-238).—Въ народныхъ воззрѣніяхъ *японцевъ* мы опять находимъ все то же представленіе объ отсутствіи лица у нечисти, по крайней мѣрѣ у одной ея разновидности, у Муджины. Въ одной легендѣ разсказывается какъ нѣкій купецъ встрѣтилъ такую Муджину, у которой «не было ни глазъ, ни носа, ни рта» и лицо котораго было гладко «какъ яйцо» (Лафкадіо Хёрнъ,—Японскія сказки Кваиданъ, пер. съ англ. С. Лоріе, «Универс. библ.», №№ 469-470, «Муджина», стр. 54-56).

185 **297** Аристт.,—Эѳ. къ Ник. VII 12 [36] p. 1252 b 7: «*τὸ μακάριον ὀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαιρειν*». Въ код. Mb стоитъ: «*τοῦ μαλιστα χαιρειν*». **298** По Плутарху (Ed. Oxoniensis, VII, 1) *μακάριος* dicitur a *χαίρειν* Arist. Nicom. VII. 1» (Dan. Wyttenbach,—Lexicon Plutarcheum, Lipsiae, 1843, Vol. II, p. 532). **299** Ссылка у Шеллинга [301]. **300** Не имѣя основанія высказаться за этимологическое сродство, я все же считаю небезынтереснымъ указать на звуковое совпаденіе слова *μάκαρ* съ туземнымъ названіемъ одного сорта варварійскаго (т. е. съ берега Африки южнѣе Бабъ-эль-Мандэба) ладана, а именно съ Makker или Makar, въ ботаникѣ называющагося Boswellia papyrifera. Возможно, что этотъ Makar тождественъ съ упоминаемымъ въ Периплѣ (Peripli maris Erythraei, 8) и у Діоскорида (De mat. med. I, 111) растеніемъ *μάκερ* или *μάκειρ*, вывозимомъ изъ Варваріи (М. Хвостовъ,—Изсл. по ист. обмѣна въ эпоху Эллинист. монархій и Римск. имп., I Ист. вост. торговли греко-римск. Египта. Казань, 1907, стр. 99, прим. 4). Если допустимо гипотетическое построеніе, въ предположеніи, что слово Makar индо-европ. происхожд., то мыслимо, что ладанъ названъ «блаженнымъ» за какія-ниб. наркотическія свойства. **301** Fr. W. J. von Schelling,—Einleitung in die Philos. d. Mythologie (Sämtl. W., 2-te Abth., Bd. I, SS. 469-477, 2 Buch, 20 Vorles.). **302** «Филол. Зап.», 1888 г., стр. 89. **303** Можно указать еще на то, что *μά* на элейскомъ діалектѣ равносильно *μή*. Отсюда—слова *μάτε* и *μαδέ* (H. von Herwerden,—Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum. Lugduni Batavorum, 1902, p. 510.—Тутъ же точн. ссылки).

186 **304** Слово костромск. діалекта (Нерехтск. у.). **305** Гомеръ,—Иліада II 120, 214; V 759; XIII 627; XV 40; XX 298; 348; Одиссея, III 138, XVI 111.

187 **306** Пользуясь случаемъ выразить свою благодарность за сдѣланныя мнѣ указанія изъ области осетинск. яз. моему товарищу П. Г. Ходзарагову, природному осетину. **307** *ἀκήριος* въ смыслѣ «обездушенный», «мертвый»—Иліада XI 392, XXI

Стр.

466. **308** Schelling [301], SS. 472-473.—Не знаю, откуда беретъ Шеллингъ эту глоссу. Въ имѣющемся у меня изд. Изихія (Hesychii Alexandrini Lexicon, curavit Alaur. Schmidt, ed. altera, Jenae, 1867, срв. 868[35-36] значится лишь: «*κηρ περισπώμενον καὶ οὐδετέρως λεγόμενον ἡ ψυχή*».

188 **309** Даль [7], Т. 4, столб. 1169. (=1-е изд., Ч. 2, стр. 496). **310** Относительно различія частицъ *οὐ* и *μὴ* см. напр. Добіашъ,—Опытъ симасіологіи частей рѣчи и ихъ формъ на почвѣ греч. языка. Прага, 1897, VII7, стр. 471-488. Добіашъ приходитъ къ закл., что «*οὐ* говорящій произноситъ отъ себя и для себя, а *μὴ*—отъ посторонняго лица и для посторонняго лица» (стр. 482). «*Οὐκ* есть отрицаніе, которое говорящій произноситъ отъ себя и для себя, а въ *μὴ* онъ имѣетъ въ виду другое лицо, произнося его для него»; «оно есть отрицаніе, относящееся къ постороннему лицу вообще» (стр. 478, ср. стр. 478 bis., 479). Отсюда понятно, что *οὐ* отрицаетъ фактъ, а *μὴ*—ужѐ не фактъ, а нѣкоторое мнѣніе о немъ, понятіе и, соединяясь съ нимъ, образуетъ «отрицательное понятіе». Понятно, почему это послѣднее «требуетъ именно частицы *μὴ*, а не *οὐ*. Ибо если я, говорящій, черезъ какое-нибудь «города-нестолицы» опредѣляю положительный объемъ логическаго понятія, то я, такъ сказать, обращаюсь къ собесѣднику, чтобы онъ самъ раскрылъ «положительное» содержаніе того, что я обрисовываю только съ отрицательной стороны» (стр. 484, ср. 475). Поэтому-то «отрицаніе факта» чувствуется какъ оборотъ, состоящій изъ двухъ словъ, т. е. изъ частицы отрицанія и глагольнаго имени, а «отрицательное понятіе», хотя и состоитъ изъ частицы *μὴ* и глагольнаго имени, однако чувствуется какъ одно слово, причемъ *μὴ* «играетъ роль отрицательной представки вродѣ *α* privativum и др.» (стр. 485). Вотъ почему слово *μάκαρ*, если согласиться съ Шеллингомъ относительно состава его, не обозначаетъ простое отрицаніе извѣстнаго факта, но—нѣчто новое, противоположное состояніе, и въ существѣ своемъ положительное.—Исторически-философское изъясненіе различія между *οὐ* и *μὴ* дѣлалось не-разъ, напр. см.: H. Cohen,—Syst. d. Philos., Th. I; Logik der reinen Erkenntniss, Berlin, 1902, SS. 70 ff.; Schelling [301], Бергсонъ,—Анализъ идеи «ничто» («Rev. philos.» 1906, Nov.=«Творческая эволюція» [2] къ стр. 5). См. также у Гегеля.—Родствен. вопросъ о «*не*» и «*ни*» въ славянскихъ языкахъ обсуждается въ: Fr. Miclosich,—Die Negation in den Slavischen Sprachen, Wien, 1869 (=«Denkschriften d. philos. - hist. Classe d. Keis. Akad. d. Wissenschaft, Bd. XVIII). Идеи «бытія» и «ничто» подробно изслѣдуются въ: Г. Тейхмюллеръ,—Дѣйствит. и ка-

Стр.

жущійся міръ. Пер. съ нѣм. Я. Красникова, Казань, 1913, особ. см. кн. 1-я, глл. 7-я и 8-я, стр. 172-212, объ идеѣ «ничто». **311** Различеніе libertas minor, т. е. posse non peccare, и libertas major, т. е. non posse peccare, было выдвинуто бл. Августи-
189 номъ, въ связи съ его борьбою противъ пелагіанства.

312 Впрочемъ, вопросъ о существованіи такого понятія о положительной нирванѣ въ буддизмѣ остается открытымъ. См. А-ѣй И. Введенскій и др. [28]. **313**. По Фику, отъ √ mak — имѣть силу, дѣлать, быть способнымъ происходятъ *зендскія*: maç — могучій, великій, широкій; maçanh—величина; maç-ita—большой, высокій, *древне-персидское*: mathista—высочайшій; *греческія*: *μακ-ρό-ς* — длинный, высокій; *μῆκ-ος*= makas; *μάκαρ*—сильный, богатый, а затѣмъ уже счастливый, блаженный; *литовскія*: mók-u, mok-éti — мочь, считать; mokínti—учиться; máz-u, maz-ít— учить (Aug. Fick,—Vergleichende Wörterbuch. der Indogerm. Sprachen. 1-te Abth., 2-te Aufl., Göttingen, 1870, SS. 143-144). Сюда же относится родственный √ magh, дающій, между прочимъ, *латинское* magnus, *греческое* *μέγας* и т. д. (id., S. 144.— см. также 4-te Aufl., Göttingen, 1891, 1-te Abth., 277, 508). — Того же мнѣнія держится и Прелльвицъ [17] (S. 189, Ваничекъ (Vaniček,—Griech. Lat. Etym. Wörterbuch, Lpz. 1877, S. 680) и др. Однако, наряду съ этимъ, наиболѣе распространеннымъ мнѣніемъ, имѣется и этимологія Пане, производящаго *μάκαρ* отъ *χαίρω* (Pape,— Grich.-Deut. Wört., 2-te Aufl., Braunschweig, 1857).—Э. Буасакъ ([12], livr. 8-me,
190 1912, p. 601—602) воздерживается отъ сужденія. **314** [193]. **315** Филаретъ (Дроздовъ), Митр. Московск. **316**. Климентъ Римскій,— 2-е посл. къ Коринѳ., V 5 (Die Apostolische Väter, herausgegeben von F. X. Funk. 2-te verbesserte Auflage. Tübingen,
191 1906, S. 71). **317** id. VI 7 (id., S. 72). **318** VII 5, 6 (id. S. 72).
192 **319** id., XIX 3 (id. S. 78). **320** id., XIX (id., S. 78). **321** Молитва изъ древнѣйшаго,—александрійскаго текста литургіи Василія В.
193 («Энц. Сл.», Т. 51, стр. 208). **322** Вяч. И. Ивановъ [287], стр. 365. **323** Эсхилъ,—Сков. Промеѳей. Хоръ «Океаниды» (пер. Д. С. Мережковскаго, СПБ. 1902). **324** Gesenius,—Hebr. Handw. [24],
194 S. 208. (со ссылк. на Schwally, ZAW, 11, 176 ff.). **325** Мол. свѣ-
195 тильничная 4-ая, (*Εὐχ.* [109], *σ.* 17). **326** То же, мол. 2-ая (id).
196 **327** У грековъ, послѣ словъ архіерея, при пѣніи «Святый боже» т. д. и тѣло усопшаго прямо относится къ могилѣ (id. *σ.* 220).—«Послѣ отпуста возглашается почившему *вѣчная память*, потому, что и объ этомъ, то есть о цѣлованіи и возглашеніи, говоритъ св. Діонисій. О цѣлованіи онъ говоритъ, что оно означаетъ единеніе во Христѣ насъ—живыхъ

Стр.

съ отошедшими, а о возглашеніи, что они (отошедшіе) сочетались со Святыми и достойны наслѣдія ихъ такъ же, какъ и вѣры, и мы вѣруемъ этому, и поемъ это; равнымъ образомъ, оно есть какъ бы посвященіе усопшаго Богу и наша молитва за него. Наконецъ, молитва есть какъ бы даръ и довершеніе всего; она отсылаетъ (умершаго) къ наслажденію Богомъ и какъ бы передаетъ Богу душу и тѣло отшедшаго» (Симеонъ Ѳессалоникійскій,—Разговоръ о свят. священнодѣйствіяхъ и таинствахъ церковныхъ, 333.— Писанія свв. оо. и учч. Церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія, Т. 2, стр. 534). — Имена умершихъ «вносятся въ священные помянники не потому, будто бы Божія память по человѣчески обнаруживалась въ представленіи того, о чемъ напоминаютъ, но, какъ боголѣпно сказалъ бы кто-нибудь, въ изображеніе того, что отъ Бога прославлены и (Богу) непреложно вѣдомы достигшіе совершенства въ богообразіи. Ибо «позна,—говоритъ Слово Божіе—,сущія своя» (2 Тим. 2[19]), и:— «честна предъ Господемъ смерть преподобныхъ Его» (Пс. 115[6])». (Діонисій Ареоп., —Книга о церковной іерархіи, I, III[9]. id, Т. 1, СПБ., 1855, стр.83-84). Ср. Діон. Ар. id. VII, II
197 (id. стр. 223): О поминов. усопшихъ. **328** Платонъ,—Пиръ 206B-209, гл. XXV-XXVII [35]. Тотъ же взглядъ, общій всей древности, развиваетъ съ еще большей настойчивостью Платонъ въ «Законахъ». «---Должно вступать въ супружество отъ тридцати лѣтъ до тридцати пяти, принимая во уваженіе, что родъ человѣческой отъ природы получилъ себѣ въ удѣлъ безсмертіе, къ коему всякой стремится неограниченнымъ желаніемъ — *ἐπιθυμίαν*; ибо всякой желаетъ быть славнымъ и не желаетъ лежать во гробѣ безъ имени—*γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα.* Родъ человѣческой всѣхъ временъ составляетъ одно семейство — *γένος---ἐστι τι ξυμφυές*; онъ преемственно продолжается и будетъ продолжаться и такимъ образомъ безсмертенъ. Дѣти смѣняются дѣтьми, составляютъ продолженіе одного и того же рода и сохраняютъ его безсмертіе. Никогда не позволительно лишать самого себя безсмертнаго бытія, и тотъ умышленно измѣняетъ ему, кто не печется о женѣ и дѣтяхъ---» (Плат.,—Зак., IV, 721 b. c. — Платоновы разговоры о законахъ. Пер. В. Оболенскаго съ греч. М., 1827, стр. 164-165. — Op. [29], p. 330[35 38]) **329** Aug. Comte,—Système de politique positive, Paris, 1852-1854; нов. изд. 1898.—В. [А.] Кожевниковъ,—Религія человѣкобожія у Фейербаха и Конта, Изд. «Рел.-Фил. Библ.», Серг. Пос., 1913 (=«Бог. Вѣст.», 1913 г., №№ 4 и 5). **330** Ср. [415]. **331** «Asseruit

Стр.

Amalricus (i. e. Amalrich von Bene), ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari» (Цит. у Stöckl,—Gesch. d. Philos. des Mittelalters, 1864, Bd. I, S. 290, ср. Ueberweg—Grundriss d. Gesch. d. Philos. II, S. 224). Господь Іисусъ Христосъ, Премірный Разумъ, именуется «Памятью предвѣчною» (Акаѳистъ Іисусу
198 Сладчайшему, ик. 8). **332** С. С. Глаголевъ,—Религія какъ предм. ист. и филос. изученія («Бог. Вѣс.» 1897, апр., отд. IV, стр. 300). Его же,—Греческая религія. Ч. 1-ая, вѣрованія. Серг. Посадъ, 1909, стр. 100-101. **333** С. И. Чацкина,—Въ Греціи («Русск. М.», 1911, VII, іюль, стр. 71-72).—Значительное число превосходныхъ слѣпковъ съ такихъ стелъ можно видѣть въ Московск. Музеѣ Имп. Александра III, въ залѣ X.—Разсказывая о своемъ посѣщеніи Кампаньи, П. Муратовъ спрашиваетъ: «Не осталась ли и до сихъ поръ Персефона истиннымъ геніемъ здѣшнихъ мѣстъ, и не ея ли вліянія внушаютъ здѣсь сердцу тонкую и пѣвучую жалобу? Печаль миѳа о Деметрѣ и Персефонѣ, античная печаль есть самая глубокая и самая пронзающая душу изъ всѣхъ печалей. Въ ней нѣтъ утѣшительныхъ слезъ, нѣтъ надежды христіанской печали. Въ свѣтлой волнѣ ея есть неотвратимая отрава. Въ ней есть нота безумія, звучащая какъ напѣвъ жалующейся флейты въ шумѣ вѣтра, склоняющаго дубы, въ шелестѣ камыша, въ безмолвіи самаго яснаго, самаго радостнаго дня».

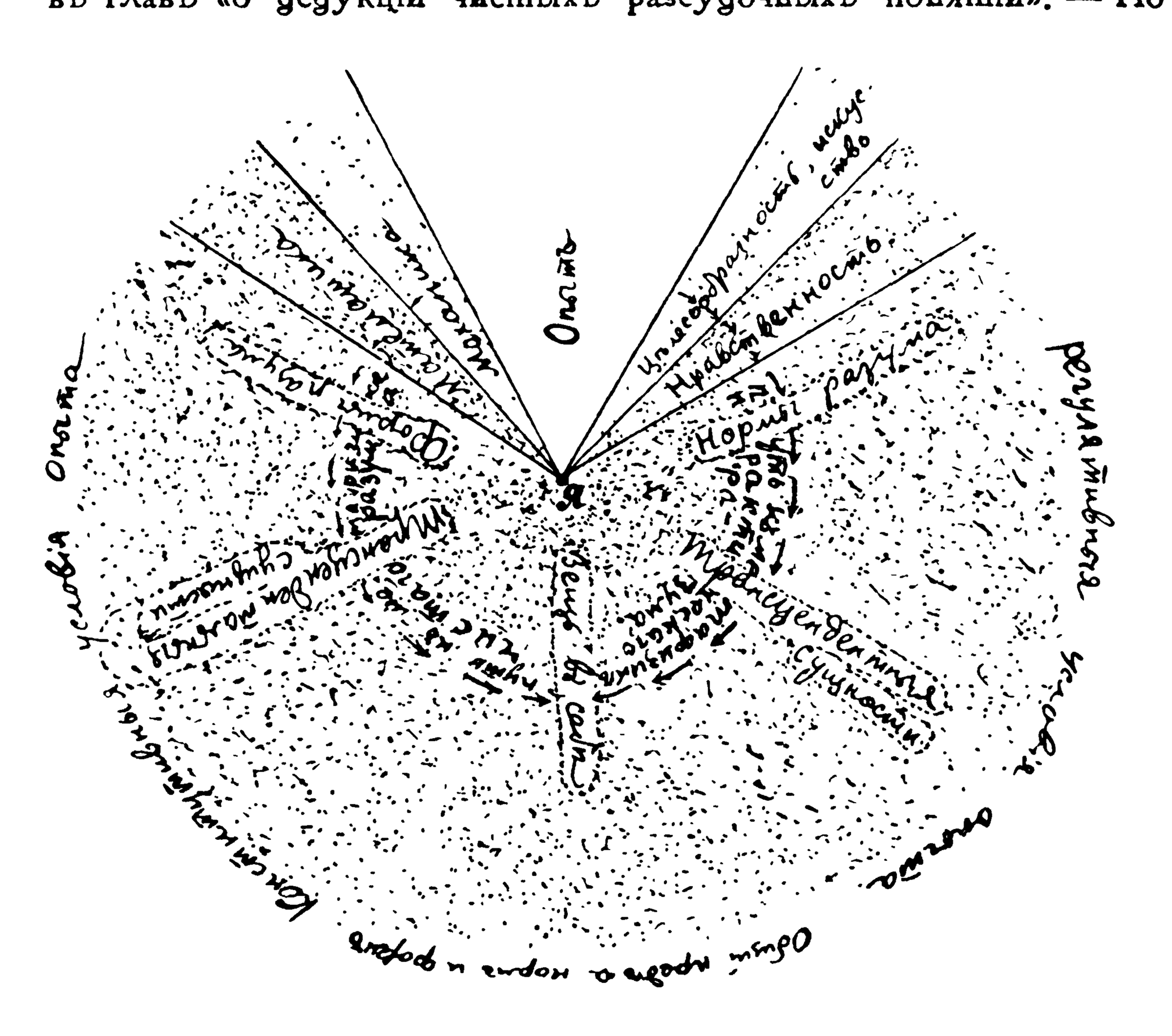
(П. Муратовъ,—Образы Италіи. Т. 2, М., 1912, стр. 86).

199 **334** Гом.,—Од., XI 204-209. (Пер. В. Жуковскаго, изд. «Просвѣщеніе», стр. 309. **335** id., XI 218-222. (id., стр. 310) **336** М. Метерлинкъ,—Синяя птица. Пер. В. Бинштока и З. Венгеро-
200 вой, М., «Универ. Библ.», № 241. **337** Гомеръ,—Одиссея, XI 481-486 (id. [334], стр. 325). **338** id, XI 487-491 (id, стр. 325). **339** А-дръ Пфендеръ,—Введеніе въ психологію. Пер. съ нѣм. І. А. Давыдова, СПБ., 1909, ч. II, гл III, § 3, стр. 294.—Это опредѣленіе памяти по смыслу почти тождественно съ тѣмъ опредѣленіемъ ея, къ которому приходитъ Ѳ. Рибо: «Память заключается въ различныхъ степеняхъ процесса организаціи, заключенныхъ между двумя крайними предѣлами: новымъ состояніемъ и органическимъ запечатлѣніемъ (органическимъ прочнымъ усвоеніемъ прежнихъ состояній)». (Th. Ribot.,—Память въ ея нормальномъ и болѣзненномъ состояніяхъ. Пер. съ фр. подъ ред. Аболенскаго, СПБ., 1894, Iз, стр. 68 и IIз, стр. 133). **340** Плат.,— Лизисъ 275 D [35].—Точно также: Прометей людямъ «далъ творческую Память, великую родительницу Музъ», какъ говоритъ самъ онъ у Эсхила [323], «*μνήμην θ'ἁπάντων μουσομήτορ' ἐργάτιν*» (Aeschyli et Sophoclis Trag. et fragm., Parisiis, 1864, ed. Didot, p. 11, v. 461). **341** «*ὅτι ἡμῶν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι*

Стр.

ἡ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα» (Плат.,—ФедрЪ 72 E, ср.: 73 D,E; 76 A; ФедрЪ 249 C). «*Ἀνάμνησις δ'ἐστὶν ἐπιῤῥοὴ φρονήσεως ἀπολιπούσης*» (Зак. V, 732 B), «*Τὸ--- ζητεῖν--- καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστιν*» (Мен., 81, Ср. E, 98A). Еще ср. ФедрЪ 92 D и т. д. **342** Сводку соображенїй о хронологїи платонов. дїалоговЪ и, вЪ особ., данныхЪ стилометрїи см. вЪ кн. Clodius Piat,—Platon, Paris, 1906. ТутЪ же и лит.—Также: Zeller,—Philos. d. Gr., 4-te Aufl. T. 2ı, Lpz., 1889. ОпытЪ истолкованїи Платонова *ἀνάμνησις* см. вЪ [[316]]. — Реконструкцїя ПлатоновыхЪ религїозно-метаф. воззрѢнїй: L. Prat,—Le Mystère de Platon. Aglaophamos. Paris, 1901.—ОбЪ *ἀνάμησις* спец. см. Zeller,—id., SS. 835 ff.

201 **343**. Значенїе трансцендентальной памяти для всего знанїя изЪясняется КантомЪ, какЪ извѢстно, вЪ «Крит. ч. раз.», вЪ главѢ «о дедукцїи чистыхЪ разсудочныхЪ понятїй». — Но



«трансцендентальное», по Канту, познается не чрезЪ способностЪ представленїя, а дїалектически, или критически, и извѢстно намЪ вЪ самой своей сущности. Отсюда слѢдуетЪ, что трансцендентальное, будучи таковымЪ вЪ отношенїи кЪ опыту, имЪ обусловленному, само вЪ себѢ, хотя и извѢстно

Стр.

намъ, и даже—адэкватно, однако не есть явленіе, но—нѣчто ничѣмъ не отличающееся отъ гонимыхъ вещей въ себѣ. «Трансцендентальное» почти сливается съ «трансцендентнымъ». Съ другой стороны и «трансцендентное», т. е. объекты метафизики, вещи въ себѣ, въ видѣ идей разума тоже суть необходимыя для цѣлокупнаго опыта условія его, пусть не конститутивныя, а только регулятивныя,—дѣло отъ того мѣняется весьма мало. Если формы опыта, сами въ себѣ, оказываются чѣмъ-то трансцендентнымъ, то нормы опыта, въ отношеніи къ опыту, приходится признать за нѣчто трансцендентальное. И опять, теперь уже со стороны метафизики, «трансцендентное» почти сливается съ трансцендентальнымъ. Для теоріи познанія, какъ «трансцендентальное», такъ и «трансцендентное» означаетъ не что иное, какъ то, что составляетъ апріорное условіе опыта. Для метафизики же и трансцендентное и трансцендентальное означаетъ вещь въ себѣ. Ни въ той, ни въ другой дисциплинѣ нельзя провести принципіальной границы между обоими терминами; разсматривать же одинъ терминъ—какъ достояніе только теоріи знанія, а другой—только метафизики,—это значитъ не понимать ни метафизники, ни теоріи знанія. Все сказанное можетъ быть наглядно представлено приводимой схемой (стр. 713). Изъ нея же видно, что послѣднее условіе опыта,—Я—,есть корень условій опыта, какъ конститутивныхъ, такъ и регулятивныхъ, т. е. одновременно должно быть называемо и трансцендентальнымъ и трансцендентнымъ. Въ этомъ смыслѣ, можно еще сказать, что предлагаемая схема, съ точки зрѣнія гносеологической, изображаетъ строеніе опыта въ его цѣлокупности, т. е. Я трансцендентальнаго, а, съ точки зрѣнія метафизической, строеніе личности въ ея сложности, т. е. Я трансцендентнаго.— Въ указанной слитности у Канта того и другого момента схемы, гносеологически-трансцендентальнаго и метафизически-трансцендентнаго, коренится: весьма естественное смѣшеніе этихъ терминовъ самимъ уже Кантомъ, столь кричавшимъ о необходимости ихъ различенія; возникновеніе нѣмецкаго идеализма, начиная съ Фихте; употребленіе термина «трансцендентальный» въ смыслѣ «трансцендентный» Шопенгауеромъ, Гелленбахомъ, дю Прелемъ, Цёлльнеромъ и др.—Ср. Куно Фишеръ,—Исторія новой философіи, Т. V, Им. Кантъ и его ученіе, ч. 2-ая, пер. подъ ред. Д. Е. Жуковскаго, СПб, 1906, кн. 4-ая, стр. 545 слл.— H. Vaihinher,—Commentar zu Kants Kritik. d. reinen Vernunft. Stutt., 1887, Bd. I, SS. 467 ff. **344.** Это перетолкованіе и производятъ марбуржцы, особ.: P. Natorp,—Platos

Стр.

Ideenlehre, 1903. См. излож. и разборъ этой книги у В. Зѣньковскаго, въ «Воп. ф. и пс.». Впрочемъ, задолго до марбуржцевъ истолкованіе Платона въ духѣ трансцендентализма далъ П. Д. Юркевичъ въ своей актовой рѣчи: «Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта» («Моск. Унив. Изв.», 1865, № 5, М., 1866, стр. 321-392). Исторія нападокъ на эту рѣчь изложена въ изсл. Волынскаго, — Ист. русск. критики («Сѣв. В.» и отд. изд.) **345**. Бергсонъ,—Матерія и память, [5], стр. 259. Такимъ образомъ, по Бергсону проблема личности существенно связана съ проблемою памяти. Но—такъ и не по одному только Бергсону. Ассоціаціонисты и гербартіанцы разсматриваютъ личность «какъ рядъ идей, первая изъ которыхъ, по свидѣтельству памяти, непрерывно связана съ послѣдней--- Память и личность отожествляются». «Явленія Я и памяти,—говоритъ Дж. Ст. Миллъ, — только тѣ двѣ стороны одного и того же факта---- Я знаю длинную и непрерывную послѣдовательность прошлыхъ чувствъ, идущую назадъ, насколько достаетъ памяти, и заканчивающуюся ощущеніями, которыя я испытываю въ настоящій моментъ; все это соединено необъяснимою связью--- Этотъ рядъ чувствъ, который я называю моею памятью прошлаго, есть то, чѣмъ я отличаю себя (личность)». О значеніи памяти для единства самосознанія: Дж. Ст. Миллъ,—Обзоръ философіи с. В. Гамильтона, пер. Н. Хмѣлевскаго, СПб., 1869. Подобнымъ же образомъ и «теорія волны» В. Джемса, при анализѣ ея, обнаруживаетъ, что въ ней отождествлены личность и память. См. Б. Сидисъ [263], стр. 186-187, 190, вообще см. всю гл. XXIX; «Проблема личности». **346**. Поучительныя страницы, уясняющія значеніе памяти для всего строя внутренней жизни духа,— для познанія, личности, геніальности и т. д., написаны О. Вейнингеромъ,—Полъ и характеръ, СПб., 1908, изданіе «Посѣвъ»; (=М., 1909, изд. «Сфинксъ»—пер. хуже, но зато полный, и др.).—О связи между памятью и геніальностью высказывался также Шопенгауэръ,— Nachlass, Neue Paralipomena, § 143. **347**. Д. Юмъ, — Изслѣдованія человѣческаго разумѣнія. Пер. съ англ. С. И. Церетели, СПб., 1902, отд. II.

202 **348** Свящ. П. Флоренскій,—Предѣлы гносеологіи (Основная антиномія теоріи знанія) («Богосл. Вѣст.». 1913, янв.)

349 «Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,—So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit» (Angelus Silesius,— Che rubinischen Wandersmann, I, 12.—Angelus Si lesius in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl--- zusammengestellt von Herm. Brunnhofer. Bern, 1910. S. 6.)—Эту же мысль высказываютъ едва ли не поголовно всѣ мистики. См. слѣд. прим.

Стр.

350 О соотношеніи времени и Вѣчности [28] глубокомысленнѣйшія разсужденія см. у Плотина, у бл. Августина («Исп.» и «Толк. на Кн. Быт.»); у Вас. Вел., обоихъ Григоріевъ, Клим. Алекс., Оригена и. т. д.—Лапшинъ,—Мист. позн. [28], II, стр. 557-570.—А-ѣй [И.] Введенскій,—Время и вѣчность. Акт. рѣчь. Свято-Троицк. Серг. Лавра, 1900 (=«Богосл. Вѣст.», 1900 г. Т. 3, X, стр. 244-273). С. [С.] Глаголевъ,—Безсмертіе прошедшаго. Серг. Пос., 1903 (=«Бог. В.», 1903 г., № 2).—Р. Эйкенъ, — Основн. пробл. современ. положенія философіи и религіи.—Н. Н. Страховъ,—О времени, числѣ и пространствѣ («Рус. Вѣстн.», 1897, янв).—Челпановъ,—(«Вопр. филос. и психолог.», кн. XIX). — Н. Я. Громъ,—О времени (id., кн. XXIII-XXV). — Л. М. Лопатинъ, — Положительныя задачи философіи. М., 1891, Ч. 2-ая, стр. 308, 305-306 и др. Есть нов. изд. — А. А. Козловъ, — «Свое Слово», вып. 3 (тутъ собраны и сгруппированы діалектическ. аргументы противъ реальности времени). — Г. Тейхмюллеръ,—Дѣйств. и кажущ. міръ, Казань, 1913 г., кн. 2-я.—О. Вейнингеръ [316].—Его же, — Послѣднія слова. М., изд. «Сфинксъ».— Вл. [С.] Соловьевъ,—Первое начало теорет. филос. («Собр. соч», Т. 8).—Гюйо, — Происхожденіе идеи времени. Смоленскъ, 1891 и «Собр. соч.», (рец. А. А. Козлова,—«Вопр. филос. и псих.», кн. IX, стр. 88-99).—Его же, —Искусство съ соціологической, точки зрѣнія. — М. [С]. Аксеновъ,—Трансцендентально - кинетическая теорія времени. Харьковъ 1896.—П. Д. Успенскій [28]—Его же.—Четвертое измѣреніе СПБ., 1910г.—Джемсъ [28].—Remigius Stölze,—K. E. von Baer und seine Weltansch., Regensburg, 1897.—C. A. Fetzer,—Philos. Zeitbegriffe, Tübingen, 1884.—Lazarus,—Ideale Frage, SS. 181-260.—H. Hubert,—La représentation du temps dans la religion et la magie (H. Hubert et M. Mauss,—Melanges d'histoire des religions. «Travaux de l'Année sociologique»). Paris, 1909.—Döring,—Ueber Zeit und Raum, Berlin, 1894 (Philos. Vortr. 3, 1).—Сюда относится, отчасти, и «*принципъ относительности*»: Гер. Минковскій,—Пространство и время, пер. І. В. Яшунскаго, СПб. 1911 г.—Сюда же относится и вопросъ объ *измѣненіи мѣры времени* во время сна, подъ вліяніемъ наркоза и т. д. и, въ особенности, въ состояніи предсмертномъ. См. Н. Маринъ,—(«Вопр. фил. и псих.» 1893, кн. XVIII и 1895, кн. XXIV).—Токарскій,—О страхѣ смерти (id., 1897, кн. XL). К. Дюпрель,—Философія мистики, пер. съ нѣм. М. С. Аксенова, изд. А. П. Аксакова, СПб., 1895.—J. Le Lorrain,—De la durée du temps dans le rêve («Rev. Philos.», 1894, № 9).—Foucault,—L'évolution du rêvependant le reveil(id. 1904,

Стр.

№ 11 nov.).—H. Piéron,—La rapidité des processes psychiques (id., 1903 № 1 janv.).—P. Rousseau,—La mémoire des rêves dans le rêve (id., 1903 № 4 avr.).—H. Piéron,—Contribution à la psych. des mourants (id., 1902 № 12 dec.),—B-on Ch. Mourre,—La volonté dans le rêve (id., 1903 № 5 et 6 juin).—Поучительныя наблюденія на тему о времени собраны въ безчисленныхъ трудахъ, посвящен. изученію дѣйствія наркотиковъ. Де-Квинси, Бодлэръ, Достоевскій и др. дали художествен. изображ. тѣхъ моментовъ, когда воспріятіе времени существенно мѣняется.

203 **351** Горяевъ [6] стр. 274: памятъ; стр. 211: мнитъ.—Cur. [12] SS. 312-313. № 429.—Prellwitz, [12] SS. 200, *μιμνήσκω* S. 194: *μέμονα*. **352** Горяевъ [6] стр. 211, 247.—Prellwitz, [12] S. 196.-Cur. [12] S. 312.

IX. ПИСЬМО ВОСЬМОЕ: ГЕЕННА.

205, **353** Пс 129₁ **354** Сѵмеонъ Нов. Бог., — Мол. 7-ая ко св.
206 причащенію. **355** Пс 50₁₃. **356** С. Нилусъ,—Служка Божіей Матери и Серафимовъ (помѣщено въ сборникѣ: С. Нилусъ,—Великое въ маломъ и Антихристъ, какъ близкая политическая возможность. Записки православнаго. Изд. 2-е. Царское Село, 1905, стр. 151-153 и 162). Замѣч. примѣръ переживанія «червя неусыпн.» см. въ «Письмахъ Святогорца», ч. I, стр. 75.—Словомъ *тартаръ* «выражается *мѣсто вѣчнаго, нестерпимаго хлада*, куда будутъ посланы души грѣшныхъ людей. Самое греческое *τάρταρος* лексикографы роднятъ съ *ταρταρίω—дрожу отъ холода*, и разумѣютъ подъ тартаромъ подземную, солнцемъ никогда не освѣщаемую и не согрѣваемую пропасть, гдѣ свирѣпствуетъ *холодъ* (*Λεξικον Βαρινου Φαβωρίνου, Λεξικον Ανθ. Γάξη*, Ben. Hederichs Lexicon Mythologicum). Въ словѣ Кирилла Александрійскаго объ исходѣ души, помѣщаемомъ въ Соборникѣ, въ недѣлю мясопустную, въ началѣ читается: боюся *тартара* (*τάρταρον*), зане непричастенъ есть теплоты. Въ апокрифическомъ сказаніи о явленіи ангела преп. Макарію Египетскому - о томъ же говорится: а се червь неусыпаемый, а се есть глаголемый *тартаръ—зима несогрѣваема и мразъ лютъ*. Въ притчѣ Кирилла Туровскаго о человѣкѣ бѣлоризцѣ (Памятники XII в., стр. 130): да не расслабѣвше... плотскими похотьми въ адстѣй станемъ пустынѣ... огнемъ мучима и скрежета зубнаго исполнена и тмы кромѣшняя и *тартаръ несогрѣемый*. Въ житіи преп. Іосифа Волоколамскаго, изд. 1865, стр. 21, Савва Крутицкій говоритъ, что иноки Волоколамскіе въ самые лютые морозы терпѣливо стояли въ холодной церкви своей у обѣдни, въ одной ризѣ, безъ шубъ,

Стр.

поминая кождо *несъгрѣваемый тартаръ*. Часто это же греческое *τάρταρος* переводилось словомъ «*гроза*», но и это слово употреблялось въ смыслѣ *холода*. Такъ, въ древнерусскомъ поученіи объ иночествѣ, отпечатанномъ въ Духовномъ Вѣстникѣ 1862, іюль, въ Матеріалахъ, стр. 152: и ту (во адѣ) будетъ плачь неутѣшимый и скрежетъ, червь неусыпаемъ, гроза несъгрѣемая. Подобнымъ образомъ въ житіи преп. Никиты Столпника по Синд. ркп. № 885, XVI в., л. 416: и по судѣ—осуждены въ огнь и въ тму и скрежетъ зубный, въ червь неусыпаяй и въ грозу несъгрѣемую». К. Невоструевъ, — Тартаръ (Матеріалы для археологическаго Словаря», помѣщенные въ «Древности. Труды Московскаго Археологическаго Общества», Т. I, М. 1865, Отд. II, стр. 74-75). **357** «Если бы возможно было,—говоритъ Ипполитъ Денуаръ Ривэль, получившій послѣ спиритическаго обращенія имя Аллана Кардека—, заставитъ всѣхъ различныхъ людей высказаться, на основаніи ихъ сокровеннѣйшихъ мыслей, относительно вѣчнаго наказанія, то мы скоро увидѣли бы, въ какую сторону склоняется большинство ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, представленіе о вѣчной карѣ есть очевидное отрицаніе неисчерпаемаго милосердія Божія» (Allan Kardec,—Qu'est-ce-que le spiritisme. Paris, 1859).

209 **358** [53].

210 **359** Изъ прошеній ектеній великой и просительной. **360** Любовь ко злу есть наиболѣе выразительное проявленіе порчи человѣческой природы, и никто не можетъ сказать, что онъ вполнѣ чистъ отъ этой извращенности. Даже невиннѣйшіе изъ рода человѣческаго, дѣти, не чужды злой воли, проявленія которой описываетъ, напримѣръ, бл. Августинъ. Новѣйшія изслѣдованія не только подтвердили, но даже усилили свидѣтельство бл. Августина. Дѣтская анкета вскрыла поразительную жестокость и кровожадность многихъ дѣтей (см. Янжулъ,—Изъ психологіи дѣтей, «Вѣстникъ Европы», 1900 г., № 2), а многочисленные изслѣдователи вопросовъ пола признаютъ за дѣтьми весьма нерѣдкую испорченность и въ чувственномъ отношеніи. Что же говоритъ послѣ этого о взрослыхъ? Возрастая гораздо быстрѣе числа лѣтъ, грѣховность имѣетъ жаломъ своимъ любовь ко злу; но прячущаяся у большинства, эта любовь крѣпче и откровеннѣе у другихъ. Художники вродѣ Эдгара По, Ш. Бодлэра, П. Верлэна, Г. Флобера, Барбэ д'Оревилльи, Вилье де Лиль Адана, Ж. Пеладана, Катюлль Мендеса, Гюисманса, Ѳ. Сологуба, В. Брюсова, Ф. Ропса, Одилонъ Редона, О. Уайльда, Ѳ. Достоевскаго, Пши-

Стр.

бышевскаго и отчасти Гофмана и др.,—упоминаю наудачу первыя пришедшія на умъ имена—, въ своихъ твореніяхъ, словесныхъ или графическихъ, позволяютъ намъ проникнуть въ тайны этихъ устремленій. Другіе, вродѣ Г р а а ф а, извѣстнаго подъ титуломъ маркиза де Сада, Ричарда III, Александра VI, Цезаря Борджія и др. самою жизнью показываютъ наглядно то, что копошится на днѣ каждаго. Но всѣхъ превосходитъ, кажется, богато-одаренный и блестящій маршалъ Франціи Жиль де Лавалъ баронъ де Р э с с ъ или Р э (Rais, Retz и Raiz), жившій въ первой половинѣ XV-го вѣка и принесшій въ жертву Велзевулу, Сатанѣ, Беліалу, Баррону и Оріанту нѣсколько сотъ оскверненныхъ, замученныхъ и звѣрски убитыхъ имъ дѣтей. Однако, какъ ни невѣроятно ужасны преступленія знаменитаго барона, искусство изъ искусствъ, а за нимъ и просто искусство, ясно показали, что въ к а ж д о м ъ живутъ сѣмена тѣхъ же страстей. Отъ жестокости невиннаго ребенка, съ загадочнымъ любопытствомъ обрывающаго крылья у бабочки, и до звѣрскаго надругательства надъ этимъ ребенкомъ—путь непрерывенъ, и никто не можетъ сказать, далѣе чего не зайдетъ онъ, что для него «рѣшительно невозможно». Лишь только сняты препоны, положенныя *внѣшнею жизнью* на зародыши зла, какъ эти послѣдніе произрощаютъ богатыя пажити, если только нѣтъ истребляющей грѣхъ благодати. Власть, богатство, независимость отъ общественнаго мнѣнія, изгоняя страхъ изъ души безблагодатнаго человѣка, даютъ развиться такимъ чертамъ, о которыхъ, въ другое время, онъ и думать ужаснулся бы. Такъ, культурнѣйшіе народы, вдали отъ своей родины, проявляютъ хищную жестокость и гнусное безстыдство, безцѣльныя, превосходящія мѣру всякаго воображенія и среди которыхъ поведеніе Жиля де Рэ вовсе не покажется чѣмъ-то необыкновеннымъ. Не имѣя здѣсь мѣста для приведенія библіографическихъ указаній, ограничусь ссылками на: H u y s m a n s,—La bas (въ этомъ романѣ включено изслѣдованіе о Ж. де Рэ; есть два рус. пер.). — П е т р о в ъ,— Людовикъ XI («Изъ всемірной исторіи»).—L'abbé M i g n e,—Encyclopédie Théologique, T. 49: Dictionnaire des sciences occultes, T. 2, Paris, 1848, col. 364-365: Raiz. – Проницательный взоръ древнихъ уже усмотрѣлъ въ душѣ «гнѣздящагося тамъ змѣя», по крайней мѣрѣ старикъ - П л а т о н ъ, когда онъ отошелъ достаточно далеко отъ сократовскаго интеллектуализма, съ полною опредѣленностью говоритъ о томъ, что нынѣ называютъ «любовью ко злу». На вопросъ: «Какое невѣжество—ἀμαθία—можно почитать опаснѣйшимъ?»—«Я почитаю,— отвѣчаетъ онъ—, опаснѣйшимъ- - - если нѣтъ любви къ тому, что мы

Стр.

почитаемъ добрымъ и прекраснымъ, но господствуетъ къ нимъ ненависть, если любимъ и боготворимъ то, что сами признаемъ порочнымъ и несправедливымъ—*ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ μίσῃ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ—ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὸν κατὰ λόγον δόξαν—ἀσπάζηται* [ср. Рмл. 7 15-19]. Сїе противорѣчїе горести и удовольствїя съ истиною я называю глубочайшимъ невѣжествомъ — глубочайшимъ потому, что сїи страсти составляютъ чернь,—слѣдовательно, бо́льшую часть души—горести и удовольствїя для души то же, что многолюдная чернь въ государствѣ. Всегдашнее противорѣчїе познанїю, мнѣнїямъ, разсудку, симъ властямъ, назначеннымъ человѣку самою природою, противорѣчїе душѣ, чѣмъ назвать иначе, какъ невѣжествомъ- - -» (Платонъ,—Зак., III 689A,B. [29] pp. 307-308. Рус. пер. [828], стр. 111).

361 E. Tardieu,—Le cynisme: étude psychologique («Rev. philos.», 1904, № 1 janv.). **362** Paulan,—L'amour du mal (id., 1887, № 6).—Cam. Bos,—Du plaisir de la douleur (id., 1902, № 7). **363** Эдг. По,—Демонъ извращенности («Собр. соч.» въ переводѣ К. Бальмонта, М., Т. I, стр. 174 сл. и др. **364** Бл. Паскаль,—Мысли («О религїи») 24, 39. Пер. Первова, стр. 235. **365** Ѳ. М. Дост.,—Братья Карамазовы, «Изъ бесѣдъ и поученїй старца Зосимы», «Объ адѣ и адскомъ огнѣ разсужд. мистич.».

211 **366** Ириней Лїон.,—Пять книгъ обличенїя лжеименнаго знанїя, V 27[2] («Соч.», рус. пер. П. Преображенскаго, 1871 г., стр. 656). **367** Намекъ на «бунтъ» Ив. Карамазова [365].—Различные ходы и выходы этого бунта во всевозможныхъ разрѣзахъ изучены С. Н. Булгаковымъ,—Отъ марксизма къ идеализму, СПб., 1904; Два града, М., 1911; Философїя хозяйства. Ч. I, М., 1912; Человѣкобогъ и человѣкозвѣрь, М., 1913.

212 **368** Такъ—у Канта, у Шопенгауэра; у Вейнингера [346] и «Послѣднїя слова», изд. «Сфинксъ».—См. Daniel Greiner,—Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant («Arch. f. Gesch. d. Philos.» Bd. 10, N. F. Bd. 3, 1897, S. 40-84). **369** Реченїе «тьма кромѣшная» есть переводъ греческаго «*τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*» (Мѳ 25[30]). *Древне-русское* кромѣшнии или кромѣшьныи, равно какъ и кромьныи означаетъ внѣшнїй, exterior. Такъ, напр., въ Пандектѣ Антїоха по списку XI в. Воскресенской Новоїерусалимской Библ., М., 1880, 6 говорится: «паче же отъ кромѣшьнихъ странъ приходящимъ на покланяние сїихъ мѣстъ—*ἀπὸ τῶν ἔξω χωρῶν*». Со-коренны симъ: кроома—окрухъ хлѣба; въ *русскомъ*—кромка; кромъ—arx, кремль, вышегородецъ и т. д. Предлогъ кромѣ или крьмѣ означаетъ «extra, опричь, кромѣ»;

Стр.

затѣмъ «безъ», «ἔξω, вонъ», «внѣ», «противъ», а нарѣчіе кромѣ—«прочь, въ сторону, κεχωρισμένως», «всторонѣ, вдали, πόρρω», «странно, ξένου» (И. И. Срезневскій, [235] СПб., 1893, Т. I, столб. 1327-1329.—Тутъ же многочисл. прим. словоупотребленія). **370** Ср.: богъ—«stabilis Veritas», по бл. Августину, т. е. неподвижная, устойчивая, крѣпкая Истина. Чтобы не быть без-опорнымъ, необходимо укрѣпить «умъ» свой, душу свою въ этой крѣпкой Истинѣ; иначе—неизбѣжно геенское круженіе помысловъ. На это-то и указываетъ бл. Августинъ: «- - - 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—душею укрѣпленною въ Богѣ. Она же укрѣпляется не собою, но Богомъ, которымъ наслаждается- - -; сама она будетъ сильна недвижной Истиной, это—единый Сынъ Божій» (бл. Августинъ,—Объ истинной религіи, 25.—S. Augustini Opera omnia, ed. parisina altera, Parisiis, 1837, T. VIII2, col. 960).

213 **371** Трипѣснецъ Великаго Пятка, твореніе господина Космы, пѣснь 8-ая.

214 **372** См. «О типахъ возрастанія, [84].

216 **373** Современные сатанизмъ и люциферіанство уже въ этой жизни создаютъ такое отношеніе къ богу [252].—Кантовское и Шеллинговское ученіе о свободѣ воли, какъ о самосозиданіи личности, т. е. какъ объ условномъ творчествѣ, у насъ въ литературѣ преобразовалъ и усиленно защищалъ Архим. Антоній [Храповицкій, нынѣ Архіеп. Волынскій] въ своей диссертаціи:—«Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной» («Полн. собр. соч.», Т. 3, Казань, 1900, стр. 489-942, особ. см. V, § 6, стр. 575, 577; IX, § 2, стр. 628-629 и стр. 633-634).

218 **374** Schaff, — Hist. of the Chr. Church, I, pp. 162-167.

219 **375** Вс. С. Соловьевъ,—Современная жрица Изиды, СПб. 1904 г., стр. 44, 59, 77, 193. **376** А. Папюсъ, — Философія оккультиста. Пер. В. В. Трояновскаго, СПб., 1908.—Его же,—Практическая магія, Ч. II, СПб., 1912. — Лидбитеръ, — Астральный планъ, СПб., 1909. - Ж. Г. Буржа,—Магія, СПб. 1911 и т. д. **377** Гр. М. В. Толстой,—Хранилище моей памяти. М, 1893, книжка вторая, стр. 52, «*Редстокъ*». Курсигъ мой.

220 **378** [Ѳ. И.] Буслаевъ,—Изображеніе Суда по русскимъ подлинникамъ «Очерки русской нар. слов. и исскуства», Т. 2, СПБ, 1861,—здѣсь же и подлинникъ.—Н. В. Покровскій,—Страшный Судъ въ памятникахъ визант. и русск. иск., Одесса, 1887.—Его же,—Стѣнныя росписи въ древнихъ храмахъ греч. и рус.,

Стр.

М., 1890. **379** Пс. 102[12]. **380** Кириллъ Іерус.,—Огласительныя поученія, 1523 (Mi gr. T. 33, col. 904). **381** Архим. [нынѣ Архіеп.] Сергій,—Православн. ученіе о спасеніи, Сергіевъ Посадъ, 1895 (есть и болѣе нов. изд.), стр. 171-172.—Точно также, на вопросъ: «Когда человѣкъ узнаетъ, что получилъ отпущеніе грѣховъ своихъ?» преп. Исаакъ Сир. даетъ такой отвѣтъ: «Когда ощутитъ въ душѣ своей, что совершенно,—отъ всего сердца, возненавидѣлъ грѣхъ, и когда явно даетъ себѣ направленіе, противоположное прежнему» (Исаакъ Сир.,—Слово 18 по рус. пер., и по греч. изд. Θеотоки—84-е. «Творенія» изд. 3-е, Сергіевъ Посадъ, 1911, стр. 76-77).

221 **382** «Вопр. рел. сам.» [78], стр. 28-29.

222 **383** F. Godet,—Commentaire sur la première Epitre aux Corin-
224 thiens, T. I, Paris-Neuchatel, 1886, p. 172. **384** id., p. 168. **385**
225 «Слово искра есть души... Духъ мой, къ вѣчности спѣши», изъ стиховъ Георгія, затворника Задонскаго («Письма въ Бозѣ почивающаго затворника Задонск. Богородицк. монастыря Георгія», изд. Порфир. Григоровымъ, Воронежъ, 1860, ч. 1, стр. 182=Леонидъ Денисовъ,—Жизнь Георгія, затв. Задонск. Богород. мон., М., 1896, стр. 113). Эти два стиха любилъ повторять † старецъ Исидоръ [567], стр. 51.—**386** De l'Allégorie, ou traités sur cette matière; par Winckelmann, Addison, Sulzer, etc. Paris. 1799, TT. 1 et 2. — А. Бѣлый, — Символизмъ [242]; тутъ, въ примѣчаніяхъ, особенно на стр. 461-463, даются библіографическія указанія, но далеко, впрочемъ, не полныя.— Rich. Hamann,—Das Symbol (Dissert.). Gräfenhainichen, 1902.— Рибо,—Опытъ изслѣдованія творческаго воображенія. Пер. съ франц. СПБ. 1901.—Bréhier,—De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique («Rev. Philos.», 1908, mai, № 5).—L'Arréat,—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, déc. № 12).--S. Sageret,—L'analogie scientifique (id., 1909, Jan., № 1).— M. Schlesinger,—Die Gesch. der Symbolbegrff in d. Philosophie (Arch. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 49).—Fr. Th. Vischer,—Das Symbol, 1887 (въ «Philosophische Aufsätzen, Ed. Zeller gewidmet, 1887»).—J. Volkelt,—Der Symbolbegriff in der neuesten Aestetik. 1876.—E. Le Roy et G. Vincent,—Sur l'idée du nombre («Rev. de Métaphysique et de Morale», 4 (1896), pp. 738-755).—Здѣсь развивается формальная теорія символа, поскольку человѣкъ— только логикъ.—Ferrero,—Les lois psychologiques du Symbolisme, 1895.—Max Schlesinger, — Gesch. des Symbols. Berlin, 1912, обширное изслѣдованіе; тутъ же литер.—

Стр.

226 **387** Godet [313], p. 167. **388** Учн 16 1,5 Funk [316], S. 8.
228 **389** Godet [318], p. 171.
229 **390** *Τηρέω* собственно - соблюдать, охранять, приглядывать и т. д. Crem. [17], S. 934 ff. — **391** [383]. **392** id. **393** E. Miller, — Inscr. grecques découv. en Égypte («Rev.
230 Arch.», III-me sér., T. II, 1883, p. 177-180). **394** «О тип. возр.» [34]. **395** « --выраженіе какого-либо понятія или свойства прибавленіемъ сынъ или дщерь--- обозначаетъ особенно глубокое усвоеніе этого свойства, какъ бы проникновеніе имъ. Въ частности выраженіе—Сынъ Человѣческій въ большинствѣ мѣстъ обозначаетъ человѣчность по преимуществу» (Архіеп. Антоній [Храповицкій],—Сынъ Человѣческій. Опыты истолкованія. «Полн Собр. соч.», Почаевъ, 1906, Т. 4, стр. 217). «Господь называетъ Себя Сыномъ Человѣческимъ, какъ выразителя и проповѣдника истинной человѣчности, т. е. личной святости, въ противовѣсъ тѣмъ условнымъ, политическимъ чаяніямъ, которыя возлагались на Него современниками» (id., стр. 223).—Это пониманіе Сына Человѣческаго во многихъ мѣстахъ раскрывалъ и Достоевскій.
231 **396** Такъ называли Тертулліанъ и нѣк. хр. пис. языческія добродѣтели.

397 Дост.,—Дн. Пис. **398** Эта идея, въ искаженномъ видѣ, содержится въ «Дух осн. жизни» Вл. Соловьева, - тамъ, гдѣ разсуждается объ образѣ Христа—какъ «повѣркѣ совѣсти».
232 **399** Какъ воспринимаетъ Его протестантизмъ, въ силу чего и возникаетъ раствореніе Христа въ моральную схему.

400 Какъ воспринимаетъ его католицизмъ, откуда и возникаетъ стремленіе къ «Imitatio Christi», что, по существу дѣла, не можетъ быть переведено иначе, какъ «*Имитація Христа*». Если протестантъ уничтожаетъ Христа, то католикъ желаетъ надѣть на себя личину Христа. Отсюда, далѣе, чувственный характеръ богослуженія, драматизмъ, открытый алтарь (алтарь—сцена, литургъ—актеръ), пластика, чувственная музыка, мистика не умная, а воображательная, ведущая къ стигматизаціи (замѣчательно, что на Востокѣ стигматизаціи не было; но что и здѣсь были способны къ ней, доказываютъ раны отъ бѣсовъ, полученныя подвижниками: послѣднихъ представляли живо, а не только умно), эротизмъ и истеричность и т. д. Отсюда же католическія мистеріи, процессіи, вообще все дѣйствующее на воображеніе, — дѣйство, позорище, а не созерцаніе, и не умная молитва. О ложности самой идеи «подражать Христу» опредѣленно говоритъ Еп. Игнатій Брянчаниновъ; самую же книгу Ѳомы Кемпійскаго онъ назы-

Стр.

ваетъ «прелестною» и «кровяною», т. е. возникшею не отъ благодатнаго просвѣщенія души, а отъ органическихъ возбужденій тѣла.—Ср.: М. Д. Муретовъ,—Э. Ренанъ и его «Ж. І.», СПб., 1908 г.

234 **401** Антоній В.,—Наставленія для нравственности человѣковъ, наст. 161-е («Хр. Чт.», 1821, Ч. 1, стр. 295). **402**
235 Кан. воскр. 3-го гласа, ирм. 6-й. **403** Изъ молитвъ на сонъ
236 грядущимъ, мол. 4-ая св. Макарія Великаго. **404** Лукіанъ,—*Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες* (Lucianus ex rec. Car. Jacobitz, Lipsiae, 1836, Vol. I, pp. 281—305.—Сочиненія Лукіана. Разговоры боговъ. Разговоры мертвыхъ. Подстр. пер.— сост. Г. В... Ф...ъ, СПБ., 1884, стр. 97-103. Разг. № 10).—Ср. у Достоевскаго «Бобокъ»
237 съ его идеей «*Обнажимся*!». **405** Ориг.,—О нач. II, 10, § 7 (Mi
239 gr., T. 11, col. 239B): «Separandus ab anima spiritus.» и т. д. **406**
241 Нед. блудн. сына, стих. на Госп. воз., 1-я. **407** Утро втор. перв. седм. Вел. П., кан., п. 2-я. **408** Дост.,—Прест. и нак.,
242 «Собр. Соч.», изд. 7-е, стр. 265. **409** Берахотъ fol. 18, c. 2.

245 **410** А. М. Мироновъ,—Картины загробной жизни въ греческой живописи на вазахъ. М. («Уч. Зап.» Имп. Моск. Ун., Отд. Ист.-Фил.), стр. 215. **411** J. J. Bachofen,—Das Mutterrecht, 1861, SS. 982, 147, LXXI (есть и 2-е изд.). **412** [410], стр.
246 180-181. **413** Гом.,—Од., XI 572-626 ([334] стр. 330-333). **414**
248 Хрисанѳъ [28], Т. I, стр. 417-418. **415** Еврип.,—Мелеагръ. fr. XX (537), Fragmenta Evripidis ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis 1846, p. 749. **416** «Спиритуалистъ», 1906 г., стр. 517. **417** Р. А. Торрей,—Адъ: достовѣрность его существованія и
251 и т. д. («Смѣлыя мысли», 1910 г., № 53, стр. 1111).—**418** Ориг., — На Іеремію, гом., XXз (Mi gr T. 13, col. 532 A, B). **419** Дидимъ Алекс.,—На псалмы, пс. 88, стр. 8 (Mi gr T. 39, col. 1488 C, D). **420** «---Мучимые въ геенне поражаются бичемъ любви! И какъ горько и жестоко это мученіе! Ибо ощутившіе, что погрѣшили они противъ любви, терпятъ мученіе, вящшее всякаго приводящаго въ страхъ мученія; печаль, поражающая сердце за грѣхъ противъ любви, страшнѣе всякаго возможнаго наказанія. Неумѣстна никому такая мысль, что грѣшники въ геенне лишаются любви Божіей. Любовь есть порожденіе видѣнія, которое,—въ чемъ всякій согласенъ—,дается всѣмъ вообще. Но любовь силою своею дѣйствуетъ двояко: она мучитъ грѣшниковъ, какъ и здѣсь случается другу терпѣть отъ друга, и веселитъ собою соблюдшихъ долгъ свой» (Исаакъ Сир.,—Слово 19-е, по рус. пер., а по греч. Ѳеотоки—84-е («Творенія», изд. 3-е, Серг. Пос., 1911, стр. 76). **421** Григ. Бог. **422** Кан. воскр. 6-го гл., ирм. 7-й.

252 **423** «Нощь не свѣтла невѣрнымъ Христе, вѣрующимъ

Стр.

же просвѣщеніе сладостію словесъ Твоихъ» (канонъ воскресн. 7-го гл., ирм. 7-й). — Помню, когда я учился, то среди моихъ товарищей ирмосъ этотъ былъ предметомъ пререканій, ибо одни считали за подлежащее слово «нощь», а другіе—«Христе». При первомъ толкованіи ирмосъ парафразировался такъ: «ночь, т. е. время богослуженія, несвѣтла, о Христосъ, для невѣрующихъ, а для вѣрующихъ она оказывается просвѣщеніемъ, ибо въ это время они слушаютъ божественныя словеса». При второмъ же толкованіи ирмосъ парафразируется такъ: «Ты, Христосъ,—несвѣтлая ночь для невѣрующихъ, а для вѣрующихъ—Ты просвѣщеніе чрезъ сладость Твоихъ словесъ».—Греч. текстъ показываетъ, что правильно именно послѣднее толкованіе. Въ сам. дѣлѣ, въ ирмосѣ: «*Νὺξ ἀφεγγὴς τοῖς ἀπίστοις Χριστέ, τοῖς δέ πιστοῖς φωτισμός* [мист. терминъ) *ἐν τροφῇ τῶν θείων λόγων σου*» (*Εἱρμοὶ εἰς ἦχον βαρὺν, ᾠδὴ ε'.— Εἱρμολόγιον, ἐκδ. Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις*, 1906, *σ.* 120) слово «*νύξ*», какъ стоящее безъ члена, есть сказуемое, а «*Χριστέ*» служитъ при немъ подлежащимъ. **424** *Ο λίθος ἀκρογωνιαῖος* см.: Ив. Мансветовъ,—Новозавѣтное ученіе о Церкви, М., 1879, стр. 40-41.—Hoffmann,—Heil. Schr., Th. IV, 1, 1870, S. 104.—По бл. Θеодориту («Творенія», Т. VII, стр. 428), это есть камень, полагаемый во главу угла и потому связующій и сдерживающій, «смыкающій двѣ стѣны зданія». По св. Іоанну Златоусту «краеугольнымъ камнемъ называется то, что поддерживаетъ и стѣны, и основаніе,—на чемъ утверждается все зданіе» (Бес. на посл. къ Ефес., стр. 90).

253 **425** Библ. ук. соч. К. Н. Леонтьева и литер. о немъ, составл. А. М. Коноплянцевымъ, см. въ лит. сб. «Памяти К. Н. Леонтьева», СПБ., 1911, стр. 403-424. Но его необх. пополнить недавно найденнымъ соч. Леонтьева: «Четыре письма съ Аѳона» («Бог. В.», 1912 г., нояб. и дек.=К. Н. Леонтьевъ,—Отшельничество, монастырь и міръ. Ихъ сущность и взаимн. связь. Изд. «Рел.-фил. Библ.», Серг.-Пос., 1912) и «Собр. соч. К. Леонтьева» въ 12 том., М., 1912. **426** Д. А. Ровинскій,—Рус. нар. карт., 1881, гл. VIII. **427** [36]. **428** id., 2-я часть рѣчи. **429** Рѣчи подобнаго рода приходится слышать очень часто, даже отъ людей простыхъ и весьма благочестивыхъ. Припоминается мнѣ сейчасъ одинъ престарѣлый и почтенный, 80-ти лѣтн. крестьянинъ; глядя на картину Страшн. Суда, онъ говоритъ разъ мнѣ: «М. б., эфтаго и не получимъ мы, но нельзя же безъ эфтаго страху: безъ него совсѣмъ обезбожимся». Добавлю еще, что этотъ старикъ на рѣдкость благочестивъ и прилеженъ Церкви. Другіе же

Стр.

просто рѣшаютъ: «Все попы выдумали, чтобы доходу побольше было»; или: «Все наврано, Богъ добрый, проститъ»; или «И что у насъ за грѣхи...» и т. п.

254 **430** Ориг.,—О нач., II10 (Mi gr T. 11, coll. 233-240). **431** Тутъ, вѣроятно, влїянїе Оригена. **432** Григ. Нис.,—Слово къ скорбящимъ о преставившихся отъ настоящ. жизни въ вѣчную («Твор.», М., 1868. Ч. 7, стр. 514-534).—См. также статью: «Св. Григ. Нис.» («Приб. къ тв. свв. отцевъ», Ч. 20, 1861 г., стр. 77-92). **433** id.—Также сравненїе грѣшника съ кускомъ желѣза, кот. куютъ, чтобы тѣмъ удалить изгарь и сдѣлать пригодн.
255 для тонкихъ вещей. **434** id. **435** Гомеръ,—Од. XI 601-604. **436** Стихи 602-603 критиками почитаются нелѣпыми и поэтому признаны ими за вставку Ономакрита, редактировавшаго Гомера при Пизистратѣ. Относительно этого подозрѣнїя С. С. Глаголевъ («Греч. рел.»[332], стр. 123) замѣчаетъ слѣд.: «Когда Ономакритъ вставлялъ эти стихи, если дѣйствительно онъ ихъ вставилъ, онъ долженъ былъ отдавать себѣ въ нихъ отчетъ. Нужно полагать, что онъ допускалъ возможность двойственнаго существованїя души---, причемъ въ данномъ случаѣ въ аду это существованїе было призрачнымъ и печальнымъ, а на Олимпѣ оно было реальнымъ и блаженнымъ. Гомеръ называетъ изъ смертныхъ Ганимеда и Клита, пребывающими на Олимпѣ. Значитъ, и мысль о томъ, что Гераклъ можетъ пребывать на Олимпѣ, не стоитъ въ противорѣчїи съ текстомъ поэмъ--- Гераклъ существенно отличается отъ другихъ обитателей Олимпа тѣмъ, что его призракъ находится въ аду. Но хотя это сообщается объ одномъ Гераклѣ, въ поэмахъ не говорится, чтобы этого не было ни съ кѣмъ кромѣ Геракла. Возможность этого, полагаемъ, должна была допустить греческая мысль съ ея представленїями о призрачности души».—Эта остроумная догадка—первостепенной важности для ист. и филос. рел., и я весьма радъ, что могу доказать, что предлагаемое объясненїе—не одна только возможность, но и истор. дѣйствительность. Вотъ что читаемъ мы у древняго философа и богослова: «Если душа не можетъ согрѣшить, то какъ же происходитъ, что она наказывается. Это мнѣнїе находится въ полномъ несогласїи со всеобще-принятымъ убѣжденїемъ, что душа совершаетъ ошибки, что она ихъ искупаетъ, что она терпитъ наказанїя въ Аидѣ и что она переходитъ въ новыя тѣла. Хотя кажется необходимымъ выбрать одно изъ этихъ двухъ мнѣнїй, но можетъ быть было бы возможно показать, что они не несовмѣстимы. Въ самомъ дѣлѣ, когда приписываютъ душѣ непогрѣшимость, это пред-

Стр.

полагаютъ ее единой и простой, отождествляя душу и сущность души—*τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι.* Когда ее называютъ погрѣшимой, то это предполагаютъ ее сложною, и къ ея сущности—*αὐτῇ*—другой родъ души, который можетъ испытывать животныя страсти. Душа, такъ понимаемая, есть сложное, происходящее изъ различныхъ элементовъ: это-то сложное и испытываетъ страсти, совершаетъ ошибки; это оно также, а не чистая душа, терпитъ наказанія. Это о душѣ, разсматриваемой въ такомъ состояніи, говоритъ Платонъ: «Мы видимъ душу, какъ мы видимъ Главка, морского бога» [Государство, X, ed. Beckeri, p. 497.—Превращаясь въ морского бога, Главкъ покрывался ракушками, кремнями, морскими травами, которыя дѣлали его неузнаваемымъ]. И онъ добавляетъ: «Тотъ, кто хочетъ узнать природу души, самой, долженъ, освободивъ ее отъ всего, что ей чуждо, разсматривать въ особенности въ ней ея любовь къ истинѣ, зрѣть, къ какимъ вещамъ она прилѣпляется и въ силу какого сродства она есть то, что она есть». Ея жизнь и ея дѣла—есть иное, чѣмъ то, что наказано, и отдѣлить душу—это ее оторвать не только отъ тѣла, но также и отъ всего того, что было прибавлено къ душѣ.—Рожденіе—*γένεσις*—прибавляетъ нѣчто къ душѣ, или скорѣе оно заставляетъ возникнуть другую форму души. Но какъ происходитъ это рожденіе?--- Когда душа нисходитъ, она производитъ, въ самый моментъ когда она приклоняется къ тѣлу, образъ—*τὸ εἴδωλον*—самое себя.--- Повидимому Гомеръ принималъ это различеніе, говоря о Гераклѣ, разъ онъ отправляетъ образъ—*τὸ εἴδωλον*—этого героя въ Аидъ, а его самого помѣщаетъ въ обители боговъ (Одис. XI 602-605); это, по крайней мѣрѣ,—мысль, содержащаяся въ этомъ двойномъ утвержденіи, что Гераклъ—въ Аидѣ и что онъ -на небѣ, слѣдовательно, поэтъ различаетъ въ немъ два элемента. Вотъ объясненіе, которое можно дать этому мѣсту: Гераклъ имѣлъ дѣятельную добродѣтель, и по причинѣ своихъ великихъ достоинствъ былъ сочтенъ достойнымъ быть возведеннымъ въ санъ боговъ, но т. к. онъ обладалъ только дѣятельною добродѣтелью, а не созерцательною, то онъ не могъ быть весь цѣликомъ допущенъ на небо; въ то самое время, какъ онъ—на небѣ, есть нѣчто отъ него въ Аидѣ» (Плотинъ,—Эннеады, 1, 1, 12—Plotini Enneades edidit Ric. Volkmann, Vol. Lipsiae, 1883. Vol. I pp., 47-49.—Les Ennéades de Plotin, traduites--- par M.-N. Bouillet, Paris 1857, T. I, pp. 48-49).—Или, въ другомъ мѣстѣ: «---когда наше тѣло уже не существуетъ,—что тогда означаетъ выраженіе «душа въ Аидѣ»? Если душа не успѣла отрѣшиться отъ

Стр.

своего образа, то что мѣшаетъ ей быть тамъ же, гдѣ ея образъ или тѣнь? А если она отрѣшилась отъ тѣла посредствомъ философіи, тогда только тѣнь ея идетъ въ худшее мѣсто, между тѣмъ какъ сама она остается въ сверхчувственномъ мірѣ, ничего отъ себя не оставивъ здѣсь. Вотъ какова судьба той тѣни, которой присуща душа (во время земной жизни); сама же она, если только удастся ей сосредоточить внутри себя свѣтящій въ ней свѣтъ, обращается всецѣло къ міру сверх-чувственному и вступаетъ туда---» (Плотинъ,—Эннеада IV, кн. 4, § 16. По переводу Г. В. Малеванскаго, «Вѣра и Разумъ», 1899 г, Т. II, Ч. I, отдѣлъ философскій, стр. 78; Bouillet, 1861, T. III, p. 339-340).

Это глубокое мѣсто Марсиліо Фичино раціонализируетъ и дѣлаетъ плоскимъ, истолковывая «idolum animae» какъ «vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis est geminum».

256 **437** Гомеръ,—Од. XI 601-627 (рус. пер. [334] стр. 331-333). **438** Таково египетск. воззрѣніе на кху, индусск. на питри, парсистск. на феруеровъ или фравашей, греческ. на агаѳодемоновъ, героевъ и т. д., римск. на геніевъ и юнонъ, скандинавск. на фильгіевъ и т. д.

257 **439** Макарій В.—Бес 1548 (Mi gr. T. 34, col. 609, Hom 1550). **440** id. **441** Исаакъ Сир.,—Слово 38-е по рус. пер. (изд. 1893 г.—стр. 409), а въ греч. Ѳеотоки—57-е, б. 345. **442** Ср. Iак 36: *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως*. Это же реченіе—основное для языка мистерій. Многочисленныя параллели ему изъ буддійской литер. собраны въ: Арт. Шопенгауэръ,—Отдѣльн., по систем. распред. мысли о разн. рода предм., гл. XV: о религіи, § 179 («Собр. соч.» въ пер. Ю. И. Айхенвальда, М. Вып. XIV, стр. 975-977).—Весьма вѣроятно, что основа терминологіи буддійской, мистерической и ап. Іакова—одна, а именно переживаніе дурной безконечности грѣха.; но во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что метафизическая надстройка душепереселенія

258 ничуть не содержится въ рѣчи Брата Господня. **443** [439] 1549 (Mi—col. 612, Hom. 1551). **444** Исаакъ Сир.,—Сл. 5-е по рус. п. (стр. 37), а по греч.—44-е (*σσ.* 275-279). **445** Его же,—Сл. 4,

259 стр. 23 **446** Его же,—Сл. 5, стр. 30, ср. id., стр. 28—29. **447** Ср. Плат.,—Лиз. 217 C—E **448** [371].

X.—ПИСЬМО ДЕВЯТОЕ: ТВАРЬ.

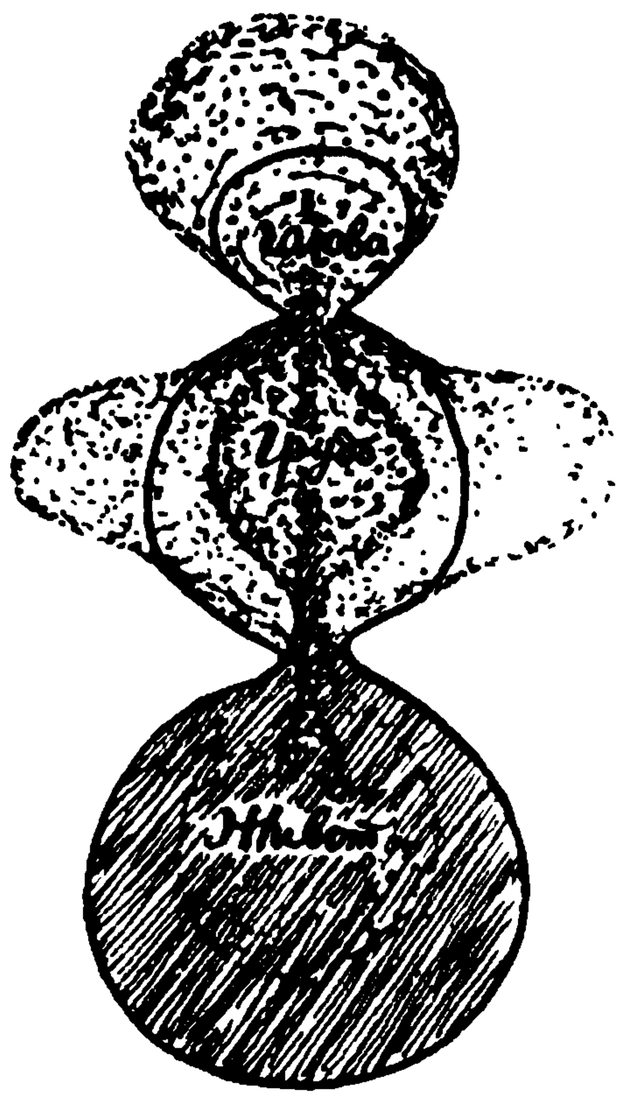
263 **449** Меѳодій Олимпійскій,—Mi. gr. T. 18, col. 264A, ср. id. col. 506A)—Ср.: «Если душа твоя страстно прилѣпляется къ красивымъ тѣламъ и подвергается потомъ тиран-

Стр.

ству страстныхъ помысловъ, рождающихся отъ сего: не предполагай, что они-то и суть причина происходящей въ тебѣ бури помысловъ и страстнаго движенія; но знай, что причина сего сокрыта внутри души твоей, которая, какъ камень нѣкій магнитъ—желѣзо, привлекаетъ къ себѣ вредъ отъ лицъ, въ силу предрасположенія къ тому и злой страстной привычки. Творенія же Божіи всѣ добры зѣло по слову Самого Бога, и ничего не имѣютъ такого, что давало бы основаніе къ похуленію созданія божія» (Никита Стиѳ.,—1-ая сотн., 50. [264], стр. 95. **450** Амвросій Мед.,—О дѣвственницахъ I, VIII, 40 (Mi lat. pr. T. 16, col. 200.—Рус. пер. I, VII, 40). **451** [Еп. Ѳеодоръ (Поздѣевскій), Рек. М. Дух. Ак.],—Изъ чтеній по па-
264 стырск. богосл. (Аскетика). Серг. Пос., 1911, стр. 21. **452** Ср.: Ѳ. Симонъ,—Психологія Ап. Павла, пер. съ нѣм. Еп. Георгія, М., 1907, *A I*, стр. 1-5 и дал.—П. С. Страховъ, — Атомы жизни («Бог. Вѣст.», 1912, янв., стр. 1-25). Тутъ дается интересн., хотя и мало вѣроятн., перев. и коммент. 1 Кор 15[51-52]: «Вси бо не успнемъ, вси же измѣнимся *ἐν ἀτόμῳ*, во мгновеніе ока». Слово *ἄτομος* Страховъ считаетъ за терминъ философск., за «атомъ», такъ что реченіе *ἐν ἀτόμῳ*,—обычно переводимое чрезъ «вскорѣ», по нему—, «вводитъ насъ въ глубины самаго субстрата всего сущаго, въ глубины---матеріи». Вся матерія нашихъ тѣлъ измѣнится при воскресеніи до атома.—О томъ, что спасеніе есть спасеніе не души только, а всего человѣка, съ его тѣломъ, и на существенномъ значеніи для челов. жизни тѣла его останавливается особ. настойчиво и твердо В. [И.] Несмѣловъ,—Наука о человѣкѣ, изд. 2-е, Т. 2, Казань, 1906. **453** Як. Тарновскій,—Образованіе главныхъ суффиксовъ («Фил. Зап.», г. 45-й, вып. VI, 1909 г., стр. 4-5): «переходъ «*т*» въ «*ц*» въ бѣлорусск. говорѣ и въ польск. языкѣ даетъ намъ нѣк. основаніе сближать слова «тѣло» (по бѣлорусск.—цѣло) съ прилагат. «цѣлый», тѣмъ болѣе потому, что подъ тѣломъ человѣч. разумѣется нѣчто строго законченное, правильно организованное и не подлежащее дѣленію (individuum); съ такимъ взглядомъ вполнѣ согласуется значеніе латинск. слова «corpus»». **454** Ал. Ст. Хомяковъ,—Сравненіе русск. словъ съ санскритскими (Полн. собр. соч., Т. 5, изд. 4-е, М. 1904 г., стр. 582=id., изд. 3, 1900 г., стр. 582). **455** Prel. [12],—Cur. [12]. - Е. Аквилоновъ,—Новозавѣтн. ученіе о Церкви, СПб.,
265 1896, стр. 25. **456** Лосскій,—Обосн. инт. [86], 2-е изд. СПБ., 1908 г., III2., стр. 77-78—Т. Липпсъ, — Самосознаніе, СПб., 1903—Руд. Штейнеръ,—*ΘΕΟΣΟΦΙΑ* [28].—Г. Риккертъ,—Введеніе въ трансцендентальную философію. 1904.—Фихте,—Назн. чел., СПб., 1905.

Стр.

266 **457** Стр. 587-592.—Соотношеніе трехъ началъ чел-го тѣла, имѣющихъ центры свои въ трехъ частяхъ его, животѣ, груди и головѣ, схематически м. б. представлено какъ взаимное проникновеніе этихъ трехъ системъ, но съ наибольшею напряженностью дѣятельности, въ соотвѣтств. части тѣла.



267 **458** Папюсъ.—Филос. оккульт. [276]. — Въ древности ученіе о трех-составности челов. тѣла въ связи съ трехсоставностью души считалось опредѣленно рѣшеннымъ: достаточно напомнить хотя бы ученія Платона, Аристотеля и др. Но это же рѣшеніе содержалось и впослѣдствіи. Такъ въ рукописномъ сборникѣ «Большой Панѳектъ» или «Куварасъ», принадлежащемъ Аѳоно-Иверскому монастырю, Еп. Порфиріемъ Успенскимъ найдены были въ 1845-мъ году неизвѣстныя фигурныя стихотворенія Ѳеокрита и при одномъ изъ нихъ, «Свирѣли», любопытное изъясненіе, принадлежащее хартофилаксу первой Іустиніаны всей Болгаріи господину Іоанну Педіасиму, жившему въ XIV-мъ вѣкѣ, слѣдующее любопытное указаніе на устойчивость этого древняго ученія: *«εἰδέναι δὲ ἄξιον, ὡς ὑποδοχὴν τοῦ τριμέτρους τῆς ψυχῆς, λέγω δὴ λόγου, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, τρεῖς σωματικὰς ἀρχὰς κυριωτάτας ἡ φύσις ἐδημιούργησεν· ἐγκέφαλον μὲν εἰς ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ, καρδία δὲ τοῦ θυμοειδοῦς, ἧπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀρχή δὲ--- αὐτῶν ἡ καρδία. διὸ καὶ ἀπαθεστάτη --- εἰ καὶ ἐγκάρδιόν τις τὸν πόθον ἐρεῖ, οὐχ' ἁμάρτῃ τοῦ δέοντος· διὰ τὸ καὶ τοῦ ἥπατος εἶναι τὴν καρδίαν ἀρχή.*—Достоитъ знать, что природа устроила три главнѣйшія тѣлесныя вмѣстилища трисоставной души, т. е. ея ума, чувства и хотѣнія: черепъ для ума, сердце для чув-

Стр.

ства и печенЪ для хотѣнія. Начало же--- ихЪ—сердце» (Еп. Порфирій Успенскій, — ВостокЪ христіанскій. АѳонЪ. Первое путешествіе вЪ Аѳонскіе монастыри и скиты. ЧастЪ I, отд. 2-е, КіевЪ, 1877. гл. XVII, стр. 230-231). **459** [28]. **460** [П. Д. ЮркевичЪ], — Сердце и его значеніе вЪ духовной жизни человѣка по ученію Слова Божія («Труды Кіевск. Дух.
268 Ак.», г. 1-й, 1860, кн. 1), стр. 63. **461** НеологизмЪ, предложен. ШеллингомЪ. **462** ЮркевичЪ [460], стр. 70.—Ср.: Ѳ. СимонЪ [452], В. I, стр. 22-24. Что сердцу приписывается такая важная ролЪ во внутрен. жизни,—что всѣ функціи душевно-духовн. жизни перенесены сюда,—это не естЪ произволЪ слово-выраженія, но естЪ результатЪ естественно выросшей психологіи, построенной на наблюденіи» (СимонЪ, id, стр. 24-25 а далѣе—разЪясненіе этого тезиса).—«Духовное чувство или чувствилище находится вЪ сердцѣ» (о. ІоаннЪ Кронш. [48], кн. III, стр. 773). По ученію Каббалы человѣческое существо трех-составно. Тѣло, форма или эѳирный двойникЪ и принципЪ жизни—вотЪ первое начало, сЪ его подраздѣленіями, носящее названіе нефешЪ. Душа, сѣдалище воли, основа человѣческой личности, это начало, именуемое руахЪ, второе. НаконецЪ, третье начало, духЪ, носитЪ названіе нетама (ПапюсЪ,—Каббала, наука о богѣ, Вселенной и Человѣкѣ перев. сЪ французскаго А. В. Трояновскаго, подЪ редакціей Н. А. Переферковича. СПб., 1910. Гл. VIII, стр. 158). КакЪ сказано, человѣческую личностЪ образуетЪ собственно органЪ воли, руахЪ. «Его сѣдалище - сердце, которое, слѣдовательно, составляетЪ коренЪ жизни, это царЪ (мелекЪ—מלך), центральная точка соединенія мозга сЪ печенЪю--- Каббала говоритЪ: вЪ словѣ מלך (ЦарЪ) сердце - «это какЪ бы центральная точка между мозгомЪ и печенЪю», что должно объясняться мистическимЪ значеніемЪ буквЪ. МозгЪ מן изображается первой буквой מלך. ПеченЪ כבד его послѣдней буквой и, наконецЪ, сердце לב буквой ל, находящейся вЪ срединѣ» (id., гл. VIII, II, стр. 178). **463** Юрк. [460], стр. 72.

269 **464** id. **465** ГоряевЪ [6], стр. 317—Miklosich [8], SS. 292-293.—Срезневскій [285], III, столб. 338-339: «середа» и др. **466** ДальЪ [7] Т. 4, столб. 130-131, 129-130. **467** id. **468** [376] теософы, К. дю ПрелЪ [350] и т. п.

469 ИзЪ трудовЪ, посвящ. разсмотр. plexus solaris оффиц. науки, назовемЪ: Maxime Laignel-Lavastine, — Recherches sur le Plexus solaire, Paris, 1903, III+430 pp.—полная сводка различн. опытн. данныхЪ и теоретическ. соображеній о plex. sol., представленныхЪ со сторонЪ оффиц. науки. Гл. V (pp. 407-428)

Стр.

содержитъ обильн. библїогр. вопроса, причемъ отдѣльно даны библ. указанія по анатоміи, физїологїи и патологїи солнечн. сплет.—На русск. яз. мнѣ извѣстна только диссерт.: Блохъ,—Физїологїя plexus caeliaci, М., 1910. Тутъ тоже имѣются нѣкот. литер. указ.—Что же касается до гораздо болѣе интересн., хотя порою и фантастическихъ, взглядовъ на plex. sol. науки мистической, то множество отдѣльн. замѣчанїй читатель найдетъ въ трудахъ дю Преля и др. (библїограф. указатель ихъ см. въ: Kiesewetter,—Gesch. d. neueren Occultismus, 2-te Aufl. besorgt von R. Blum., Lpz., 1909. SS. 844 ff.), особ. [350], теософовъ, оккультистовъ и т. д. (русск. библїогр., хотя и не полно содержится въ: И. К. Антошевскїй,—Библїографїя оккультизма, 1910; есть 2-е доп. изд.—Лидбитеръ,—Астральный планъ, пер. съ фр. А. В. Трояновскаго, СПб.,стр. 159-175.—Иностранная лит.: Папюсъ,—Первоначальныя свѣдѣнїя по оккультизму, изд. Г. И. Пожарова и Л. И. Докмана, СПб., 1904, пер. съ 5-го франц., стр. 296—304.—Въ новомъ, 3-мъ, изд. библїограф. выпущена. Та и другая [указатель указателей]:
270 Эрн. Радловъ,—Сочиненїя о магїи. **470** Ges. [21],—Handw., 12-te Aufl., SS. 377a und XI, An.—Слово לְבָה (Ез 16[30]), обычно объясняется какъ побочная форма отъ לֵב,—б. м. просто ошибка переписчика. **471** До какой степени тутъ мало опредѣленности, видно хотя бы изъ разсмотрѣнїя словаря одного автора. Такъ, √לבב у Гезенїя [24] въ 3-мъ изд. Словаря, 1828 года, оставлено безъ объясненїя; въ Tesaur., 1839-го года, объяснено чрезъ «pinguis fuit», во 2-мъ латинск. изд., обработанномъ Гофманномъ, объяснено чрезъ «cavus fuit»; въ 7-мъ изд. 1868-го г., обработанномъ Дитрихомъ, этотъ коренъ связывается съ понятїями «verbinden», «sich winden», «convolutus» и т. д.; въ 11-мъ изд. 1890-го г., обработанномъ Мюлгау, Фолькомъ и Мюллеромъ, за основное значенїе признается «haften an etwas», «sich fess Anlegen», а 12-мъ, 1895 г., обработанномъ Социномъ, Циммерномъ и Булемъ, опять оставлено безъ объясненїя. **472** Jul. Fürst,—Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament, 2-te Aufl, Lpz, 1863, Bd. I, SS. 655-656. **473** Ges.,—Tesaur. [24] Lipsiae 1839, T. II, p. 738. **474** Ges.,—Handw. [21], bearbeit. von F. Mühlau und W. Volck mit Beiträgen von D. H.
271 Müller, 11-te Aufl., Lpz., 1890, S. 418. **475** Впрочемъ, это наша догадка. У Горяева ([6], стр. 394) «халва» и «галва» сбли-
272 жаются съ *тюркск.* halva и *арабск.* hal'vijat, сласти. **476** Иннокентїй, Арх. Херс., развиваетъ даже ту мысль, что тварь является и помимо человѣка, своего представителя, лицомъ, вступившимъ въ завѣтъ съ Богомъ, также и у животныхъ,

Стр.

по его убѣжденію, есть религія. (Иннокентій, лекц. первая о религіи вообще [123], стр. 9-12). Того же убѣжденія держится и извѣстный своими апологетическ. и религіозно-историч. трудами проф. С. С. Глаголевъ; эти свои воззрѣнія онъ неоднократно высказывалъ мнѣ во время нашихъ бесѣдъ. **477** На это то-
273 ждество обратилъ мое вниманіе С. С. Глаголевъ. **478** Въ Писаніи религія «называется завѣтомъ, закономъ, служеніемъ богу, путемъ Іеговы, или просто путемъ» (Иннок. [476], стр. 4). Вотъ почему вовсе не неожиданнымъ должно признать ученіе святыхъ отцовъ о томъ, что верховная цѣль религіи, спасеніе,—а спасеніе состоитъ въ обоженіи—, есть удѣлъ не человѣка только, но и всей твари. Такъ, Діон. Ареоп. говоритъ о фактическомъ обоженіи природы въ доступной для нея мѣрѣ (О бож. имен. 9₅,—Mi gr T. 3, col. 912D; id. 12₃ - col. 912D; id. 12₃—col. 972A; id. 2₇—col. 645A.—Цит. по работѣ: И. В. Поповъ,—Идея обоженія въ древне-восточн. Церкви, М., 1907, стр. 33, прим.=«Вопр. филос. и псих.», 1909). А св. Максимъ Исповѣдникъ пошелъ дальше. Онъ распространилъ идеалъ обоженія человѣка на всю природу. Черезъ Христа сначала обожается человѣкъ, а чрезъ человѣка будетъ обожена и вся природа (цит. оттуда же).—Среди русскихъ религіозныхъ мыслителей новаго времени, особенно живо чувствовавшихъ эту космическую сторону христіанства, должно указать, кромѣ упомянутаго уже Арх. Иннокентія и С. С. Глаголева,—Еписк. Порфирія Успенскаго [57], Вл. Соловьева [4], С. Н. Булгакова, Вяч. И. Иванова, В. Ф.
273 Эрна и др. **479** Вотъ почему, благодатн. мистика сердца — явленіе здоровія и уравновѣшенности организма, тогда какъ ложная мистика головы или чрева всегда имѣетъ либо своимъ корнемъ, либо своимъ плодомъ болѣзнь и души и тѣла. Во Христѣ — «Начальникѣ жизни» — полная уравновѣшенность и совершенное здоровіе. Напротивъ, внѣ Христа т. е. внѣ Жизни, нѣтъ и здоровія.—Психіатръ В. Ф. Чижъ [234],—извѣстный своими многочислен. работами о разныхъ литературн. типахъ и историческихъ дѣятеляхъ, въ которыхъ онъ открываетъ душевныя болѣзни—, онъ признаетъ святыхъ подвижниковъ русскихъ (внѣ его разсмотрѣнія остаются юродивые) за типическихъ представителей душевнаго здоровія и равновѣсія. И, напротивъ того, рѣдкая книга по психопатологіи обходится безъ того, чтобы не сдѣлать выписокъ изъ сообщеній о себѣ святыхъ и мистиковъ внѣ-церковно-православныхъ, какъ типическихъ примѣровъ душевнаго разстройства. Конечно, психіатры упрощаютъ дѣло, когда видятъ тутъ только

Стр.

душевн. разстр.; но несомнѣнно то, что есть и оно.—Относительно патологичности прелестной мистики много матеріаловъ собрано во множествѣ психологическихъ и психопатологическихъ и психіатрическихъ трудовъ. Въ частности укажемъ: Д. Г. Коноваловъ,—Религіозный экстазъ въ русск. мистич. сектантствѣ. Серг. Пос. 1908. Пока вышелъ лишь 1-ый вып. 1-ой части XI+258 стр. (=«Богосл. Вѣстн.», 1907 и 1908 гг.)—Тутъ указана многочисл. лит. предмета.—Д. Г. Коноваловъ,—Психологія сектантск. экстаза. Серг. Пос. 1909, 2-е изд. 13 стр. (=«Богосл. Вѣстн.», 1908, № 12),—А. Вертеловскій,—Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе. Харьковъ. Вып. I, 1888; Вып. II, 1898.—М. Шагинянъ,—О блаженствѣ имущаго. Поэзія З. Н. Гиппіусъ. [М., 1912]. 42 стр. См. также [28]. О прелести см. въ «Словахъ подвижническихъ» Исаака Сир. и Григорія Синаита («Добротолюбіе», изд. 2-е, М. 1900, Т. 5) и др. отцовъ, совокупленныхъ въ «Добротолюбіи», у Еп. Ѳеофана Затворника, особенно въ его «Письмахъ о духовной жизни»; наиболѣе подробно разсуждаетъ о сей духовной болѣзни Еп. Игнатій Брянчаниновъ, особ. см. «Сочиненій» Т. I.

274 **480** Макарій В.,—Бес. 6. **481** Никита Стиѳ.,—3-я сотн., 38 [52], стр. 250. **482** «Кто дѣйствіе внѣшнихъ чувствъ замѣняетъ внутренними,—зрѣніе устремленіемъ ума къ зрѣнію свѣта животнаго, слухъ—вниманіемъ душевнымъ, вкусъ—разумнымъ разсужденіемъ, обоняніе—умнымъ постиженіемъ, осязаніе—бодреннымъ трезвеніемъ сердечнымъ: тотъ Ангельскую на землѣ проводитъ жизнь,—для людей онъ и есть и видится человѣкомъ, для Ангеловъ же и есть и понимается Ангеломъ» (Никита
275 Стиѳ.,—1-ая сотн., 8 [136], стр. 84). **483** id., 52, стр. 95. **484** Григорій Синаитъ говорилъ своимъ ученикамъ и еще сильнѣе, а именно, что «тотъ, кто возвышался къ Богу, благодатію Св. Духа видитъ какъ бы въ зеркалѣ всю тварь свѣтовидною, «аще въ тѣлѣ, или кромѣ тѣла не вѣмъ» (2 Кор 12₂), какъ говоритъ божественный Павелъ, до тѣхъ поръ, какъ будетъ какое-нибудь препятствіе ему во время созерцанія, заставляющее его прійти въ самаго себя» («Аѳанасій Патерикъ или жизнеописаніе святыхъ, во св. Аѳонск. горѣ просіявшихъ», СПб., 1860, Ч. 1, стр. 356. Житіе преп. и богон. о. наш. Григорія Синаита, изъ *Νέον ἐκλόγιον*).—На вопросъ: «Если достигъ кто сердечной чистоты, что̀ служитъ ея признакомъ? И когда̀ познаетъ человѣкъ, что сердце его достигло чистоты?» преп. Исаакъ Сиринъ даетъ такой

Стр.

отвѣтъ: «Когда всѣхъ людей видитъ кто хорошими и никто не представляется ему нечистымъ и оскверненнымъ, тогда подлинно чистъ онъ сердцемъ» (Исаакъ Сиринъ,—Слово 21-е, въ греч. изд.—85-е. «Твор.», изд. 3-е, стр. 96). **485** «Къ праведному Антонію [Велик] приступилъ одинъ изъ тогдашнихъ мудрецовъ и сказалъ: «Какъ сносишь ты, отче, такую жизнь, лишаемый утѣшенія, какое доставляютъ книги?» Тотъ отвѣчаетъ: «Книга моя, господинъ философъ, есть эта сотворенная природа. Она всегда со мною и, когда хочу, могу читать въ ней словеса Божіи» (Евагрій Монахъ,—Наставленія о дѣятельн. жизни, 92.—«Добротолюбіе», изд. 4-е, М., 1905 г., Т. I, стр. 588.—Mi gr T. 40).—Эта мысль затѣмъ повторяется безчислен. множ. разъ у мистиковъ, какъ церковн., такъ и внѣ-церковн. Неоднократно высказываетъ ее Максимъ Исп. (ed. Oeler. 105 сл., 152, 162, 212, 242, I 31, 75, 83, 463,—цит. по М. Д. Муретову).—«Однажды сидѣлъ я и глядѣлъ пристально на садъ. Внезапно упала завѣса съ очей души моей: предъ ними открылась книга природы. Это—книга, данная для чтенія первозданному Адаму, книга, содержащая въ себѣ слова Духа, подобно Божественному Писанію. Какое же ученіе прочиталъ я въ саду?—Ученіе о воскресеніи мертвыхъ!---» (Архим., впослѣдств. Еп. Игнатій Брянчаниновъ,—Садъ во время зимы. «Сочиненія», СПб., 1865 г., Т. I, стр. 97-98).—«Міръ, какъ произведеніе живого, премудраго Бога, полонъ жизни: вездѣ и во всемъ жизнь и премудрость, во всемъ видимъ выраженіе мысли, какъ въ цѣломъ, такъ и во всѣхъ частяхъ. Это—настоящая книга, изъ которой можно, хотя и не такъ ясно, какъ изъ откровенія, учиться богопознанію» (о. Іоаннъ Крон. [45], кн. III, стр. 113-114).—«Если мы, написавши какую-либо книгу, знаемъ о всемъ ея расположеніи и составѣ, о всѣхъ мысляхъ, въ ней помѣщаемыхъ, и когда другіе высказываютъ намъ мысли, особенно планъ нашей книги, мы говоримъ, что это нашъ планъ, наши мысли, то какъ же у Господа отнять всезнаніе всѣхъ міровъ, всѣхъ тварей, всѣхъ вещей въ мірѣ съ ихъ качествами и состояніями!—Не книга ли она Божія?» (id, стр. 665-666).—Эта же мысль о природѣ, какъ книгѣ, образуетъ основу сочиненія *I. A. Θ.—A. Ω.* Gemma Magica, или магическій драгоцѣнный камень; то есть краткое изъясненіе книги натуры, по седьми величайшимъ листамъ ея, въ которой можно читать Божественную и натуральную премудрость, вписанную перстомъ Божіимъ. М. 1784. **486** Удивительное дѣло! Какъ въ древности люди, вродѣ эпикурейцевъ, боровшіеся съ «суевѣріемъ» религіи ради раціональнаго познанія, ничего на

Стр.

самомъ дѣлѣ не познавали, да и не старались познать (Ср. Вл. [А]. Кожевниковъ,—Нравствен. и умствен. развитіе римскаго общества во II вѣкѣ, Козловъ, 1874 г., стр. 101-102); такъ же точно и сейчасъ церкво-борцы всякихъ сортовъ, откалываясь отъ Церкви то подъ предлогомъ, что она «стѣсняетъ» изслѣдованіе, то обвиняя ее въ непріязни къ твари, сами не знаютъ этой, защищаемой ими, твари, не занимаются ею и едва ли видятъ изъ «природы» что иное, кромѣ дивановъ салона и газетъ. Тѣ же, кто занимается естествознаніемъ, не съ природою живетъ, а усиливается создать ей тюрьму изъ понятій, ибо такова именно сущность современнаго естествознанія, разоблаченная приверженцами - предателями его, современными неокантіанцами и др. гносеологами, особенно же марбуржцами. **487** Какъ психологія чувства природы, такъ и исторія развитія его изучались чрезвычайно мало и извѣстны недостаточно. Но и то, что сдѣлано въ этомъ направленіи, опредѣленно подтверждаетъ выставленный въ текстѣ тезисъ. Вотъ нѣсколько книгъ и статей по этому вопросу: Альфр. Биза,—Историческ. развитіе чувства природы. Пер. Д. Коробчевскаго, СПб., 1890 г.—Гр. Оленевъ,—Чувство природы въ древности («Міръ», 1910 г., Янв., № 4, стр. 286-288).—В. Ѳ. Саводникъ,—Чувство природы въ поэзіи Пушкина, Лермонтова и Тютчева, М., 1911 (тутъ же, на стр. 2-4, библіографія вопроса о чувствѣ природы).—Em. Michel,—Le sentiment de la Nature et l'hist. de la Peinture de Paysage («Rev. de syntèse histor.», T. XI, 2, № 32, pp. 150-164).—А. фонъ Гумбольдъ,—Космосъ, пер. Вейнберга, М., 1863, II.—De Laprade,—Le sentiment de la nature avant le Christianisme et chez les modernes.—Motz,—Ueber d. Empfindung d. Naturschönheit bei d. Alten.—Caesar,—Ueber d. Naturgefühl bei d. Griechen послѣдн. три книги указыв. по Кожевникову [483]).—Отдѣльн. замѣч. на нашу тему разбросаны въ труд. по эстет. и по ист. искус., особ. живописи.—**488** Э. дю-Буа-Реймонъ,—Культурн. исторія и естествознаніе, пер. съ нѣм. подъ ред. С. И. Ершова, М., 1900, стр. 29. Ср.: «Христіанство есть несомнѣнно одно изъ чистѣйшихъ проявленій--- влеченія къ культурѣ и притомъ именно къ непрерывному созиданію святого» (Фр. Ницше,—Несвоевременныя размышленія, III6. «Полн. собр. соч.», «Московское книгоизд.», 1909, Т. 2, стр. 228). **489** Изреченіе, приписываемое Ѳалесу и приводимое Аристотелемъ,—О душѣ, I. 5, 411a, 8. **490** Аѳан. В.,—Слово на язычниковъ, 38, и вообще см. все это Слово. **491**
276 Фр. Ницше, — Веселая наука. **492** Вотъ почему внѣ благодати міръ представляется призракомъ, «Ничто», офор-

Спр.

мленнымъ видимою реальностью, воистину лишь «foenomenon bene fundatum». То—это Майя Индіи, то—*μὴ ὄν* мистерій, Платона и, въ сущности, всего древняго жизнепониманія. Мудрецъ—тотъ, кто проникъ за «грубую кору вещества» и сумѣлъ увидать тамъ... не «нетлѣнную порфиру Божества», не «книгу откровенія», не «славу Божію», не «премудрость Божію», а—лишь пустоту и ничто. **493** О демоничности язычества свидѣтельствуютъ многіе свв. отцы и писатели церковные, знавшіе язычество не по наслышкѣ, а по личному наблюденію и даже по печальн. опыту (Іустинъ, Кипріанъ, Лактанцій, Августинъ и др.). Но достойно особливаго вниманія сознанія въ томъ же самихъ язычниковъ. Таково, напр., свидѣтельство апологета язычества, бывшаго, къ тому же, жрецомъ Аполлона, Плутарха. «Я не могу повѣрить,—гов. онъ устами благочестиваго Клеомврота—,чтобы боги могли взирать съ удовольствіемъ на то, какъ въ день мрачныхъ жертвоприношеній люди свирѣпо разрѣзаютъ человѣческ. жертвы, пожираютъ сырое кровавое мясо, подвергаются тяжелымъ постамъ, предаются заунывнымъ стенаніямъ, позволяютъ себѣ грязныя, безстыдныя выраженія, испускаютъ ужасные крики»: предположить это было бы жестокимъ суевѣріемъ и нечестіемъ. Но я скажу,—продолж. Клеомвротъ—, что эти праздники и жертвоприношенія были установлены лишь съ цѣлью удовлетворить и успокоить злыхъ демоновъ, отвратить проявленіе ихъ злобы». А вѣдь демоновъ или геніевъ,—говорится незадолго предъ тѣмъ—, «мы обязаны признавать и почитать согласно отеческ. преданію» (Плутархъ,—Объ оскудѣніи оракуловъ, XIV, 417D Plutarchi cheroneus. Scripta Mopalia, Parisiis, 1839, vol. II, p. 508). Теорія объ умилостивит. культѣ злымъ демонамъ была, по словамъ Плутарха, высказана впервые платоникомъ же, главою Академіи Ксенократомъ. «Ксенократъ думаетъ, что въ окружающемъ насъ воздухѣ живутъ существа могуществен. природы, угрюмые и мрачные духи, любящіе этотъ мрачный культъ, какъ-то самобичеванія, постыдн. слова, и не дѣлающіе зла людямъ, когда ихъ почитаютъ подобн. образ.» (Плутархъ,—Объ Изидѣ и Озирисѣ, XXVI, 361 B (Plut. Scr. Mor., id., Vol. 2, p. 441). Новѣйшіе изслѣдователи тоже нерѣдко высказываются въ томъ смыслѣ, что язычество было культомъ демоновъ, а язычники — демоноодержимые. Такая мысль проводится, напр., въ работахъ: Кн. С. Н. Трубецкой,—Религія («Энц. 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 сл.).—Его же,—Ученіе о

Стр.

Логосѣ въ его исторіи («Собр. соч.», Т. 4, М., 1906, особ. стр. 187-190).—Его же,—Ист. древн. филос., М., 1906, Ч. 1, гл. II2,3,4, стр. 30-34.—C-te Goblet d'Alviella,—L'idée de Dieu, d'après l'antropologie et l'histoire, Paris-Bruxelles, 1892, Chp. III, p. 103 suiv.—Н. [С.] Арсеньевъ,—Въ исканіяхъ Абсол. Бога, М., 1900, особ. стр. 37-39.—Демонизмомъ язычества объясняется и то, что исцѣленіе отъ демоно-боязни и спасеніе отъ демоновъ служило, въ глазахъ всего древн. міра, едва ли не главн. залогомъ успѣха христ. проповѣдн. Кромѣ вышеназван. книгъ о семъ см.: А. Гарнакъ,—Религіозно-нравств. основы христіанства въ истор. ихъ выраженіи (изъ исторіи миссіон. проп. хр-ва за первые три вѣка). Пер. А. [А.] Спасскаго, Харьковъ, 1907, гл. III, стр. 60-79 и VIII, стр. 178-194,—Е. Г.,—Демоническія болѣзни («Хр. Чт.», 1912, іюль-авг., стр. 775-790.—А. А. Спасскій,—Вѣра въ демоновъ въ древн. церкви и борьба съ ними («Бог. Вѣст.», 1907, II, 6, стр. 357-391).—Мысль о томъ, что страхъ создалъ первыхъ боговъ, высказана впервые Демокритомъ; по крайней мѣрѣ Секстъ Эмпирикъ (Adv. math. XIII, 259) признаетъ за нимъ это первенство. По словамъ Цицерона (De nat. deor. II, 5) такого же мнѣнія держался стоикъ Клеанѳъ. Вѣроятно, отъ Демокрита заимствовали этотъ взглядъ Эпикуръ и его римскій послѣдователь Лукрецій Каръ.—Интересныя замѣчанія о связи демоноодержимости, страха и неспособности къ изслѣдованію дѣйствительности высказываются въ: О. Вейнингеръ,—Посл. Сл. [350], отд. «Культура», стр. 159-161. **494** Арис.,— Эѳик. Ник. IX9. Opera
278 [101], Vol. 2, pp. 1158b35, 1159a4;—Больш. Эѳ. III1 Op. id., p.
279 1208b29 сл.;—Евдем. VIII3, Op., id. p. 1238b27. **495** Хр. Зигвартъ, — О моральныхъ основахъ науки (рус. пер. помѣщенъ въ «Вѣстн. Воспит.», 1904 г., № 9), стр. 176. Изъ сборника его Kleine Schriften, Bd. II, 1881 (2-te Auflg. 1889). Ср.: «Необходимо долженъ существовать внѣ насъ такой умъ, который состоитъ не въ одной способности понимать истину, но обладаетъ такою силою, что можетъ производить всѣ возможныя истины изъ себя самого; котор., существуя самостоятельно, составляетъ самое существо истины, объемлетъ собою всю полноту свѣта, любви и жизни. Иначе нигдѣ не было бы, да и не могло бы быть ни истины, ни добра. Иначе основаніемъ всѣхъ вещей, всякаго познанія, было бы чистое ничто» [Архим., впослѣдств. Архіеп. Херсонск. и Тавр. Иннокентій Борисовъ],—О бытіи Божіемъ («Хр. Чт.», Ч. 30, 1824, стр. 205). Принадлежность этой анонимной статьи именно Иннокентію открылъ и доказалъ ученикъ мой, И. М. Успенскій, канд-

Стр.

LXVII вып. М. Д. А., въ своемъ соч. «Философск. воззрѣнія Иннокентія, Арх. Хер.».—То же у древнихъ, напр.: «*Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις*» (Пла-
280 тонъ,—Зак. V 730 C [29, 28] p. 335 24-28).—**496** Маймонидъ, — Наставникъ I72 (ц. по: М. Базилевскій,—Вліян. мон. на разв. зн., Кіевъ, 1883, стр. 15-20.—Тутъ же, на стр. 15-24 приводится полностью глава изъ Маймонида, истолковывающая вселенную какъ единое существо). **497** Р. Бехай,—Хаб. Галеб. (Объ обязанностяхъ сердца), гл. «Объ искрен. служеніи Богу» (ц. изъ
281 Базилевскаго [435], стр. 93-94, 95-96). **498** id., id., стр. 97-98.
282 **499** Саббатъ, fol. 150 (id.) **500** [487] **501** Базилевск., id., стр. 13,
283 ср. сл. **502** id. **503** id., стр. 39, ср. стр. 44-45. **504** id., стр. 9-10. **505** О борьбѣ съ полиѳеизмомъ, шедшемъ изнутри античн. міра 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].—Кожевниковъ [486].—Ч. Буасье,—Римская религія отъ Августа до Антониновъ. пер. М. Корсакъ, М. 1878.—М. С. Корелинъ,—Паденіе антич-
284 наго міросозерцанія. СПБ., 1895. **506** Лукрецій Каръ въ началѣ почти всѣхъ пѣсней своей поэмы «О природѣ вещей» ублажаетъ Эпикура и даже называетъ его богомъ; ср. [486]. **507** О сост. древн. естествознанія см.: Кожевниковъ [486]. гл. II, стр. 93, 206 (заголовокъ главы уже ея содержанія).—Уэвеллъ,—Ист. индукт. наукъ, пер. съ 3-го англ. изд. М. А. Антоновича и А. Н. Пыпина, СПБ. ТТ. 1 и 2—1867 г., Т. 3 —1869 г.—П. А. Любимовъ,—Ист. физики. Опытъ изучен. логики открытій въ ихъ исторіи. Ч. I, періодъ греч. науки. СПб., 1892. V+268 стр.—Ферд. Розенбергеръ,—Очеркъ ист. физики. Ч. I, пер. съ нѣм. подъ ред. И. М. Сѣченова, СПБ. 1883, V+178 стр—Эдм. Перье,—Основныя идеи зоологіи въ ихъ истор. развитіи съ древн. временъ до Дарвина, пер. А. М. Никольскаго и К. П. Пятницкаго, СПБ., 1896, 302 стр. гл. I-III, стр. 1-29. **508** Э. дю-Буа-Реймонъ, [488], стр. 41.—Кожевниковъ [486], стр. 107.—Е. Деннертъ,—Христосъ и
285 естествозн., пер. съ нѣм. СПБ. **509** Клим. Рим.,—1 Кор. 192-3—201-11 (Funk [316], SS. 44-45. id.) **510** *Ὠκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι* (208).—Указаніе на Америку? Что—это: предчувствіе будущаго знанія или, м. б., исчезающее
236 памятованіе прошедшаго? **511** Ср. Кожевниковъ [486], стр. 97.—На христіанск. воззрѣніи о само-законности міра особ. настаиваетъ М. М. Тарѣевъ,—Основы христіанства, Серг. Пос., 1908, ТТ. 1-4—, и даже дѣлаетъ это понятіе краеугольн. камнемъ своей системы. Но само-законность и само-утвержденіе твари

Стр.

въ этой системѣ почти сливаются подъ общимъ терминомъ
287 «свободы плоти». **512** По не совсѣмъ точному переводу Преосв. Филарета еп. Черниговск.,—Ист. обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣнія прав. Церкви, изд. 2-е. Черниговъ, 1864.—Текстъ и объясненія: Titi Flavii Clementis Hymnus in Christum Salvatorem, Ed. --- Ferd. Piper, Gottingae, 1835.—Потребн. исправленія вышеуказан. перевода см. въ: Ѳ. Смирновъ,—Гимнъ Клим. Александр. («Тр. Кіев. Д. А.», 1879 г., Т. 2, стр. 370-372).—Текстъ и разъясненія этого гимна см. еще въ: Гр. А. С. Уваровъ,—Христ. символика, Ч. 1-я. II, 5. Символика древне-христ. періода,
288 М., 1908, посмертн. изд., стр. 44-49. **513** Кожевниковъ [486], стр. 96-97. Тутъ же цит.: «Вся древность не знала наслажденія природой» (Гервинусъ,—Literaturgesch, I, S. 124); отцы Церкви впервые рѣшились поставить природу выше искусства (Humboldt,—Kosmos, II, 30); «древніе ощущали пластически; христіанскій міръ ощущаетъ живописно--- Чувство природы у грековъ не столько постигало взаимодѣйствіе вещей, связывающее ихъ въ одно органическое цѣлое, сколько, напротивъ, хваталось за какую-ниб. частность, чтобы подробно разработать ее въ подобіе той или другой человѣческой черты или олицетворить въ человѣческ. образѣ» (Карьеръ,—Искуство, II, стр. 276-277 рус. пер.). То же мнѣніе у Шназе,—(Gesch. d. bildenden Künsten, II, 129 ff.).—«Рисуя картины природы классич. поэты исключ. занимались описаніемъ внѣшности, да и то въ самыхъ общихъ чертахъ; оттого въ нихъ незамѣтно даже и слѣдовъ глубокомысленнаго пониманія внутренней жизни природы, въ родѣ того, какъ оно выражено, напр., въ произведеніяхъ Шелли---» (Кож., стр. 97, прим. 3). «Несмотря на ревностн. защиту классицизма его поклонниками, большинство занимавшихся этимъ вопросомъ объ интересѣ древнихъ къ природѣ склонно думать, что древн. міру чувство къ природѣ было, если не сов. чуждо, то, во всяк. случ., менѣе свойственно, нежели новому обществу.--- Нѣтъ ник. основаній предполагать, чтобы народъ, одѣленный такой богатой фантазіей, какъ греки, оставался сов. равнодушнымъ къ окружавшей его природѣ; тѣмъ не менѣе, съ сам. раннихъ поръ, греч. цивилизація сложилась такъ, что чувство къ природѣ не могло быть въ ней особ. сильнымъ--- Самыя широкія сравненія легко доказываютъ, наск. клас. міръ предпочиталъ сосредоточиваться на изученіи ч-ка, нежели на изслѣд. природы: какъ коротки и бѣдны описанія этой послѣдней у греч. поэтовъ, сравн. съ ихъ же изображеніями челов. жизни! Какъ роскошно развита въ древности пластика, вполнѣ соотвѣтствующая античн. любви

Стр.

къ гуманизму, тогда какъ ландшафтъ вовсе [*П. Ф.*] не былъ извѣстенъ ни грекамъ, ни римлянамъ. Если въ эст. и даже въ научн. отн. древніе обращались къ природѣ, то они спѣшили прежде всего искать въ ней отраженіе своего любим. челов. идеала; постоянно стремились они не столько изучать ея самост. жизнь, сколько ея аналогію и связь съ нимъ. Обоготворяя все пластичное, ант. мысль, и при изученіи природы, сосредоточивала свое вним. на явленіяхъ особ. выдававшихся, особ. поражавшихъ своей внѣшностью. Грандіозное, трагическое, словомъ то, что скорѣе всего напоминаетъ человѣч. страсти,— вотъ что преим. интересуетъ въ прир. не только древн. поэтовъ, но и древн. учен. Напр. того, скрытыя, сразу неуловимыя силы, внутрен. жизнь и превращенія матеріи—вещь почти непонятная древнимъ и даже не интерес. ихъ.--- Мало того, что древніе недос. интересовались природою: они смотрѣли на нее сов. съ неправ. точки зрѣнія: во пер., старались приводить ея явленія въ иск. связь съ челов. идеалами, чрезъ что впадали въ пост. ошибки; во вт., они слѣдили только за сам. крупными, сам. нагляди. фактами и так. обр. пріучались пренебрегать изученіемъ внутрен. силъ природы, для того, чтобы обращать вним. на ея внѣшность--- Какъ усердно замѣчали греко-римск. учен. тѣ явленія, кот. казались рѣдкими, почти чудесн. и какъ презрит. смотрѣли они на обыден. физич. факты;— напр., отдѣлъ метеорологіи очень интересовалъ ихъ, тогда какъ менѣе поразит. явленія свѣта, звука и пр. почти вовсе не удостаивались ихъ вним.; точно также--- древн. ботаники и зоологи собирали сотни анекдотовъ по пов. иностр. диковин. растен. и животн. и не имѣли почти ник. понятія о своей родн. фаунѣ и флорѣ» (Кож., id., стр. 96-98).—Впрочемъ, вопреки сказ. иногда пытаются приписать чувство природы именно древн. міру, напр, связывая его съ именемъ Плинія, а искорененіе романтич. пониманія природы—христіанству (Д. С. Мережковскій,—Вѣчн. спутники, СПб., 1899, изд. 2-е, стр. 289 102-103, Плиній Мл.). **514** Ср: «Если нѣк. церкви прибавляютъ что Богъ принялъ челов. природу, то, какъ я это откровенно высказалъ, мнѣ не вполнѣ понятенъ смыслъ этихъ словъ: по правдѣ сказать, мнѣ кажется это не менѣе страннымъ, какъ если бы кто сказалъ, что кругъ принялъ природу квадрата» (Б. де Спиноза,—Пис. XXI (LXXIII) къ Генр. Ольденбургу.— Переписка [229], стр. 148.) **515** «Господь им. полн. уваженіе къ создан. Имъ природѣ и ея законамъ, какъ произведенію Своей безк., совершеннѣйш. премудрости; посему и волю Свою совершаетъ обыкнов. чрезъ посредство природы и ея законовъ, напр.,

Стр.

когда наказываетъ людей или благословляетъ ихъ. Чудесъ, поэтому, не требуй отъ Него безъ крайней нужды» (о. Іоаннъ
292 Крон. [45], стр. 667). **516** П. Флоренскій,—Антоній романа и Антоній преданія, Серг. Пос., 1907 (=«Бог. В.», 1907, № 1).—Тутъ дѣлается попытка конкретно сопоставить два аскет. настроенія,—нигилист. и правосл.—В. [А.] Кожевниковъ,—О значеніи подвижничества въ прошломъ и настоящемъ, М., 1910 («Рел.-Фил. Библ.», Вып. XXII-XXIII=«Хр. Чт.», 1909 г.). Тутъ же изобильн. библ.—М. В. Лодыженскій,—Сверхс. [28].—Его же,—Свѣтъ незримый. Изъ области высш. мистики, СПБ., 1912. **517** Іо 8_{23}, 17_{16}, 18_{36} и др. **518** Мол. утр. 7-ая, пѣснь полун. **519** Объ обоженіи: И. В. Поповъ,—Идея обоженія въ древне-вост. церкви, М., 1909 («Воп. ф. и пс.»).—Его же,—Религіозн. идеалъ св. Аѳанасія Алекс., Серг. Пос., 1904 (=«Бог. В.»).—Его же,—Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ преп. Макарія Егип., Серг. Пос., 1905 (=id).—С. Заринъ,—Аскетизмъ по православно-христ. ученію, Т. I_2. См. также у Смирнова. [532]—**520** Вотъ нагл. примѣръ церковн. ощущенія тѣла. Когда на Ник. соб. въ 325 г. была сдѣлана,—вѣроятнѣе всего, еп. Осіею Кордубс.,—попытка сдѣлать обязательнымъ для всѣхъ клириковъ воздержаніе отъ своихъ женъ, то повидим. многіе склонялись въ пользу так. предложенія. «Но противъ него высказался чел-къ, кот. и какъ исповѣдникъ и какъ подвижникъ пользовался высокимъ уваженіемъ. Это былъ Пафнутій, еп. изъ верхн. Ѳиваиды. Его голосъ имѣлъ тѣмъ больше вѣса, что, самъ строгій дѣвственникъ, Пафнутій свободенъ былъ отъ всякихъ подозрѣній, что онъ руководится как.-ниб. эгоист. мотивами. Онъ высказался въ томъ смыслѣ, что апостолъ и бракъ называетъ «честнымъ» (Евр. 13[4]), что слѣд. нѣтъ побужденій требовать отъ всѣхъ безбрачія, возложивъ на всѣхъ то иго, кот. съ честью могутъ нести только немногіе, можно принести вм. пользы только вредъ Церкви, подвергнувъ опаснымъ искуш., если не самихъ священ. лицъ, то женъ ихъ. Мнѣніе Пафнутія восторжествовало, и по прежнему, свободному усмотрѣнію поставляемыхъ предоставленъ былъ выборъ между брачн. и безбрачн. жизнью (Soz. I_{23})» (Болотовъ,—Лекціи ([242]), Т. 3, СПБ., 1912, стр. 142-143). **521** Григорій Нис.—О душ. покоѣ,—Mi gr. col. 1049 C. **522** Макарій В.—
293 Бес. 44[9].—Mi gr., T. 34, col. 785B, ср. Бес. 49_3, id. col. 813D). **523** Симеонъ Н. Б.,—Сл. 27. Mi gr., T. col. 452 D. Ср. id. 451-45, прим. 13: *ἄνθρωπος θεῷ ἑνοῦται πνευματικῶς καὶ σωματικῶς*. Подроб-
294 нѣе на тему прим. [521–523] см. Заринъ [519], стр. 53. **524** Правила св. Апостолъ, св. Соборовъ, всел. и пом., и св. отецъ съ толкованіями, изд. Моск. О-ва Люб. Дух. Пр., М., 1877, стр. 7,95.

Стр.

295 **525** id., стр. 1005. **526** id. Время Гангрскаго собора точно
296 не опредѣлено и полагается между 340-370 гг. **527** id. **528** Ѳалассій [52]. Полную противоположность этой Восточной мистикѣ личности представляетъ Западная мистика вещности: «Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, Die Menschenheit ist's, die man im Menschen lieben soll» (Angelus Silesius [349] I, 163, S. 27). **529** Іоаннъ и Варсонуфій, Преп. Серафимъ, еп. Игнатій Брянч. **530** Вѣхи. Сб. статей о русск. интеллигенціи. М., 1910, изд. 5-е и болѣе новое изд. Около «Вѣхъ» выросла цѣлая лит., указат. кот. прилож. къ поздн. изд. этой книги.—Н. М. Соколовъ,—Русскіе святые и русск. интеллигенція. Опытъ сравн. хар., СПБ.
297 1907. **531** Старецъ Кіево-Печ. Лавры, іеросхим. Пареній,—одинъ изъ тѣхъ избранниковъ Пречистой, кот. съ дѣтства благоухаютъ горнею свѣжестью, ангелъ во плоти, даже въ сам. юныхъ лѣтахъ не извѣдавшій борьбы съ плотію и никогда не запятнавшій сердца своего нижѐ прираженіями грѣховными («Сказаніе о жизни и подвигахъ старца Кіево-Печ. Лавры Іеросхим. Пареній», Кіевъ, 1898, стр. 13, 19)—, этотъ преизряднѣйшій чтитель Приснодѣвы очень много искалъ узнать, въ чемъ сущность схимы. И вотъ, однажды предъ иконою Ея, всегда бывшею въ келліи его, молясь, да повѣдаетъ ему Владычица, что̀ есть принятое имъ на себя схимничество, онъ услышалъ отъ Нея гласъ: «Схимничество есть—посвятить себя на молитву за весь міръ» (id., стр. 27). Іер. Пареній род. 24-го авг. 1790 г. въ селѣ Симоновѣ, Тульск. г., а почилъ въ Вел. Пятницу 1855 г. **532** С. [И.] Смирновъ,- Духовный отецъ въ древней Восточной Церкви, Ч. 1 (пер. вселенск. соб.), Серг. Пос. 1906 (=«Бог. В.»). Кожевниковъ [316], тутъ же лит.—Holl,—Enthusiasmus Lpz., 1898. **533** Повечер. четвертка перв. седм. Великаго Поста, пѣс. 2, троп. 3. Или, вотъ въ какихъ нѣжныхъ тонахъ говоритъ о тѣлѣ Тертулліанъ: «Душа не можетъ остаться проституткою, чтобы женихъ принялъ ее нагою. Она имѣетъ свою одежду, свое украшеніе и своего раба—плоть. Плоть есть истинная невѣста... И никто такъ не близокъ къ тебѣ, душа, какъ она. Ее ты долженъ любить больше всего послѣ Бога» (Тертулліанъ,—О воскресеніи плоти, 63). **534** Въ чинѣ погребенія
298 особенно характерно сплетенія двухъ мотивовъ: плачъ о растлѣнной красотѣ въ человѣкѣ и радость о возстановленной красотѣ въ Богоматери. Въ древности эти переживанія сплетались еще тѣснѣе. О древне-христ. переживаніи смерти см.: В. Ф. Эрнъ,—Письма о христіанскомъ Римѣ, Пись.

Стр.

3-е («Бог. В.», 1913, янв.).—Г. Буасье,—Катакомбы, М. («Рел.-Общ. библ.», сер. III).—А. фонъ Фрикенъ,—Римскія катакомбы и памятники первонач. христ. иск., М., Ч. 1, 1872 г., Ч. 2, 1877 г.—С. Н. Булгаковъ,—Два града, М., 1911, ТТ. 1 и 2, статьи о первохристіанствѣ.—Идея воскресенія и святости тѣла особ. живо чувствуется изъ древн. пис. у св. Иринея Лїон., а изъ новыхъ—у Н. Ѳ. Ѳедорова. **535** *Εὐχ.* [109] *σ.* 216. **536** id., *σ.* 211. **537** «Не можно никому изобразить,—описываетъ жизнеописатель Петра В. впечатлѣніе отъ указа о брадобритіи—, того великаго смущенія, каковое произвелъ въ сердцахъ россіянъ такой его величества указъ». «Велятъ намъ бороды брити,—говорили россіяне святит. Дмитрїю Рост.,—а мы готовы главы наши за брады наши положити, пусть лучше отсѣкутъ наши главы, нежели брѣются наши брады». Извѣстны многоч. бунты изъ за бороды; но и суровыя наказанія со стороны правительства (такъ, въ астрах. бунтѣ было казнено 365 чел. и много сослано въ Сибирь) не устрашали защитниковъ священнаго благообразія. А какое знач. придавалось бородѣ въ почитаніи святыхъ, это видно изъ особливо большихъ бородъ свв. подвижниковъ и изъ пост. указаній въ иконописн. подлинникахъ на особенности бороды того или иного святого. Особ. характерна борода у отшельниковъ и аскетовъ. (П. Смирновъ,—Брадобритіе «Прав. Энц.» [241], 1901 г., Т. 2, ст. 1005-1022.—Тутъ же, на ст. 1011-1022 лит. вопроса и др. поучит. свѣдѣнія, Чрезвыч. интер. подр. см. въ: Ѳ. Буслаевъ,—Историческіе очерки рус. нар. словесности и искус., СПб.,1821, Т. X., стр. 216-232: «Древне-русская борода»).—Сила сопротивленія Петровскому брадобритію со стороны правосл. Руси весьма выразительно измѣряется значит. ежегодной пошлиною на бороду, наложен. Петромъ I, а имен. по 60 р. на всѣхъ придворныхъ, городск. жителей и подъячихъ; по 100 р. на купцовъ и торговцевъ; по 60 р. на мѣщанъ, боярск. слугъ, ямщиковъ почтов. вѣдомства и на церковно-служителей, исключая поповъ и дьяконовъ; по 30 р. на Московск. жителей всѣхъ сословій; а по 2 деньги на всяк. мужчину при проѣздѣ въ городъ или изъ города чрезъ заставу. («Полн. собр. зак.», ук. 16 генв. 1705 г.). Любопытн. веществен. памятникомъ этой непосильной для народа борьбы за бороду остались «*бородовые значки*», т. е. серебр. или мѣдн. жетоны подъ назв. «*бородовая*», кот. выдавались плательщикамъ пошлины за бороду; эти значки нужно было носить при себѣ. Крайняя рѣдкость такихъ серебряныхъ значковъ наглядно доказываетъ, что не многимъ было подъ силу уплачивать бородовую пош-

Стр.

лину. «Значекъ сего рода въ моемъ собраніи величиною съ двугривенникъ серебряный (20 коп.); на лицевой сторонѣ изображенъ Русской орелъ и ҂аѱе (1705) г., а на оборотѣ—нижняя часть лица; носъ и ротъ съ усами и бородою, и надпись: *деньги взяты*. Мѣдные значки были двухъ родовъ; одни похожи на серебряные и есть такіе, на кот. Русскій орелъ переклейменъ; они вѣроятно служили на 2-й разъ; другіе четвероугольные, величиною и вѣсомъ въ рубль. На нихъ простая надпись на одной сторонѣ *съ бороды пошлина взята*, а на ободкѣ слова: *борода лишняя тягота*» (Баронъ Станиславъ де Шодуаръ,—Обозрѣніе русскихъ денегъ---, пер. съ фр. В. А., СПб., 1837, Ч. I, гл. VI, стр. 169-170.—Еще о томъ же: Авг. Шлецеръ,—Исторія о монетахъ, деньгахъ и горномъ дѣлѣ Рос. Гос., съ 1700-1784, Геттингенъ, 1791, стр. 67, 78.—Чулковъ,—Истор. описаніе Рос. коммерціи, М., 1781, I, стр. 698.—Чулковъ описываетъ еще одинъ видъ бородов. значка, но Шодуаръ сомнѣвается въ существованіи такового).—Изображенія бородовыхъ значковъ можно видѣть въ упом. соч. Шодуара (Ч. II «Собр. изображ., СПб., 1837, доска 22, рис. 5 и 6; доска 23, рис. 1, объясн. къ нимъ на стр. 12) и въ: Н. В. Мигуновъ,—Рѣдкія русскія монеты съ 1699 до 1912 г., 4-е изд., М. 1912. стр. 80; бород. знакъ, изображен. здѣсь, интересенъ тѣмъ, что онъ—съ погасительной контромаркой.—Пошлина за бороду—это, т. ск., мѣра сопротивленія средн. человѣка. Но извѣстно, какъ рѣшит. и непреклонно защищали бороду, а съ нею—и идею священности тѣла, отъ разрушенія этой идеи западнымъ, интеллигентско-скопческимъ нигилизмомъ многія отдѣльныя лица и отд. теченія древней Руси. О неслучайности всей этой борьбы проговаривается философъ, весьма родной по духу интеллигенціи и сильно воздѣйствовавшій на типичнѣйшаго западника, Ив. С. Тургенева,—Арт. Шопенгауэръ, съ его отвращеніемъ отъ религіи и брезгливымъ оплеваніемъ тѣла. «Борода, какъ полумаска, должна бы не допускаться полиціей,—брюжжитъ онъ противъ естества челов-го—.Къ тому же она, какъ знакъ пола на лицѣ, непристойна, почему и нравится женщинамъ---» (Арт. Шопенгауэръ,—Отдѣльныя, по системат. распр. мысли о разн. рода предм., XIX: къ метафизикѣ прекраснаго и эстетикѣ, § 233, прим. 1. «Собр. соч.» въ пер. и подъ ред. Ю. И. Айхенвальда, вып. XIV, стр. 766).—Да! Чуть ли ни всѣ свв. мужи, большинство великихъ людей, милліоны честныхъ исполнителей воли Божіей носили бороду, видѣли въ ней признакъ доблести, считали предосудительнымъ снимать ее; мало того, многіе изъ нихъ дѣятельно боролись за

право ея ношенія,—упомянемъ хотя бы нашихъ славянофиловъ (А. С. Хомяковъ,—Полн. собр. соч., Т. 8: Письма, М., 1904, Пис. 15-е, къ А. Н. Попову, стр. 191; Письмо 2-е къ гр. А. Д. Блудовой, стр. 375) —, и вотъ, далеко не безупречной нравственности интеллигенту угодно было въ своемъ гнушеніи поломъ, противъ котораго онъ самъ же погрѣшалъ, дойти до открытія, что борода непристойна, и потребовать вмѣшательства полиціи, — этого опять-таки всецѣло интеллигентскаго по духу учрежденія—, для борьбы съ бородою! **538** Тертулліанъ,—правда въ произведеніяхъ монтанист. періода—, высказываетъ весьма своебр. соображеніе о тѣлѣ, какъ образѣ Божіемъ. По мнѣнію этого писателя, не Спаситель принялъ образъ бытія человѣческаго, а человѣкъ былъ предобразованъ Творцомъ по образу имѣющаго явиться на землѣ Сына Божія. Образъ Божій есть образъ Христовъ, кот. былъ дарованъ человѣку еще за много лѣтъ до пришествія І. Х. въ этомъ образѣ. ««Et fecit Deus hominem, ad imaginem, Dei fecit illum» (Gen 1 27). Cur non, suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cujus faciebat? Erat autem ad cujus 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» (Тертул.,—Противъ Праксея, 12.—Mi lat pr., T. 2, coll. 168A). ««Сотворимъ ч-ка», сказалъ Богъ, прежде нежели сотворилъ его. Онъ созидаетъ его, т. ск., собственными руками по причинѣ его преимущества, дабы онъ не былъ сравненъ со вселенною.--- всѣ вообще существа, въ качествѣ рабовъ, произведены по одному повелѣнію, по одному мановенію могущества. Напротивъ того, ч-къ, въ качествѣ господина, созданъ Самимъ Богомъ---Припомни однако-жъ, что плоть, собственно такъ именуемая, есть то самое, что называется ч-комъ: «И созда Богъ ч-ка, персть взявъ отъ земли»—hominem autem memento carnem proprie dici: «Et finxit Deus hominem limum de terra». Онъ былъ уже ч-къ, хотя составлялъ еще и персть. «И вдуну въ лице его дыханіе жизни, и бысть ч-къ», т. е. персть, «въ душу живу. И насади Господь Богъ рай въ Едемѣ, и введе тамо ч-ка, его же созда» (Быт. 2 7,8). Такъ-то ч-къ, бывши сперва перстію, учинился полнымъ ч-комъ уже впослѣдствіи. Къ чему эти истины? Къ тому, дабы ты видѣлъ, что всѣ блага, предопредѣленныя и обѣщанныя Богомъ ч-ку, принадлежатъ не только душѣ, но и плоти, если не по общности происхожденія, то по преимуществу имени.—Продолжаю итти къ цѣли своей, будучи однако жъ не въ состояніи придать плоти то, что даровалъ ей Сотворившій ее, облекши славою, когда персть»

Стр.

это ничтожество, побывала въ рукахъ Божіихъ, въ какихъ бы-то ни было. Безъ сомнѣнія, она была бы и тогда счастлива, когда бы Богъ только прикоснулся къ ней. Что же? развѣ Богъ не могъ сотворить человѣка однимъ прикосновеніемъ, безъ всего прочаго? Такъ-то справедливо, что готовилось какое-либо великое чудо, когда Онъ рѣшился Самъ работать надъ симъ веществомъ съ такимъ стараніемъ. Дѣйствительно, сколько разъ плоть эта чувствовала прикосновеніе рукъ Божіихъ, сколько разъ была она ими осязаема, мѣшана, перерабатываема, во сколько разъ она возрастала въ чести и въ славѣ. Вообрази себѣ, что весь Богъ занимался симъ твореніемъ. Руки свои, умъ, дѣйствіе, премудрость, провидѣніе, и особливо любовь: все Существо Свое Онъ тутъ употребляетъ. Для чего же Онъ это дѣлаетъ? Для того, что сквозь эту грубую персть провидитъ Христа Своего, Который нѣкогда сдѣлается человѣкомъ, подобнымъ сей персти, сдѣлается вочеловѣчившимся Словомъ. Отецъ начинаетъ съ того, что обращается къ Сыну своему съ сими словами: «Сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію. И сотвори Богъ человѣка», т. е. сотворилъ то, что создалъ, «по образу Божію», т. е. по образу Іисуса Христа, «сотвори его»— слѣдовательно персть, въ которую съ того времени облекся образъ Іисуса Христа въ предбудущей Его жизни, была не только твореніе божіе, но и залогъ божій. Зачѣмъ же для поруганія плоти выставлять намъ землю за какой-либо грубый и презрительный элементъ, тогда какъ въ случаѣ если бы другое вещество способно было къ сотворенію человѣка, то не слѣдовало бы никогда терять изъ виду достоинства художника, который, избравъ это вещество, счелъ бы его достойнымъ того, или сдѣлалъ бы таковымъ, дотронувшись только до него» и т. д. (Его же.—О воскресеніи плоти, 6. id. coll. 802 B-803 A, и вообще см. все это сочиненіе.—По переводу Карнеева: Творенія Тертулліана, СПБ. 1850, ч. 3, стр. 63-65). Ощущеніе святости плоти у Тертулліана тѣмъ болѣе достойно всяческаго вниманія, что погрѣшностью Тертулліана была именно чрезмѣрная строгость въ отношеніи къ тѣлу. Это соединеніе крайностей монтанистическаго аскетизма, чаяніе и исканіе полноты духовности и глубокое благоговѣніе предъ тѣломъ въ высокой степени характерно, но, какъ старались мы показать въ семъ сочиненіи, ничуть не неожиданно. «Начни же любить плоть,—увѣщеваетъ Тертулліанъ—,когда она имѣетъ Творцемъ своимъ столь превосходнаго Художника—incipiat jam tibi caro placere, cujus artifex tantus est» (id., 5, coll. 801B). Но

Стр.

любить плоть, для него, это вовсе не значить потакать ея слабостямъ; напротивъ, это значитъ требовать чистоты плоти, непорочности сего образа Божія, сего сосуда Духа Его. «Персть славна тѣмъ, что руки Божіи къ ней прикасались, а плоть еще славнѣе отъ дыханія Божія, посредствомъ котораго она уступила грубые элементы персти и воспріяла достоинство души. Ты не искуснѣе Бога. Если ты въ чугунъ, въ мѣдь, въ желѣзо, ни даже въ серебро, не вставляешь драгоцѣнныхъ камней Скиѳіи и Индіи и блестящихъ жемчужинъ Чермнаго моря, если напротивъ того украшаешь ихъ чистѣйшимъ золотомъ самой отличной работы, если для лучшихъ винъ и благоуханій готовишь сосуды, качеству ихъ соотвѣтствующіе, если хорошіе мечи одѣваешь въ превосходныя ножны: то можешь ли ты себѣ представить, чтобы Богъ вложилъ въ какой-либо презрительный сосудъ тѣнь души Своей, дыханіе Своего Духа, дѣятельный образъ Слова Своего—animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam—и чтобы осудилъ ихъ на изгнаніе въ поносное мѣсто?» (id. 7, col. 805A).—Въ позднѣйш. богословіи нѣтъ установившагося пониманія, въ чемъ имен. заключается образъ Божій въ ч-кѣ. Въ трудѣ: [Филаретъ, Митр. Моск.],—Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію Кн. Бытія - - -, ч. 1, изд, 2-е, СПБ., 1819, стр. 34-38—перечисляются различные способы толкованія сего предмета, но безъ рѣшительнаго выбора или отверженія того или др. изъ нихъ и съ признаніемъ существенной неопредѣленности въ этомъ вопросѣ повѣствованія Библейскаго. Арх. Херс. Иннокентій высказывается въ пользу пониманія образа Божія въ отнош. ко всему человѣку: «Мнѣнія объ образѣ Божіемъ различны,—говоритъ онъ—, одни распространяютъ его на душу и тѣло, а другіе ограничиваютъ однимъ духомъ или же душею. Но мнѣніе первыхъ справедливѣе: весь человѣкъ былъ образъ Божій, а не одна часть его—душа. Но какъ въ тѣлѣ могъ отразиться образъ Существа безтѣлеснаго? Такъ же, какъ и въ духѣ. Для насъ кажется это страннымъ потому, что мы представляемъ тѣло слишкомъ грубымъ. Но что такое оно въ себѣ самомъ,—отлично ли отъ духа или нѣтъ?—мы не знаемъ. Что-жъ, если оно въ существѣ своемъ одинаково съ духомъ? Въ такомъ случаѣ весь соблазнъ исчезаетъ. Можно вѣрить, что оно и есть таково: ибо гораздо лучше представлять существо человѣка состоящимъ изъ одного чего-то, а не изъ двухъ разнородныхъ» (О человѣкѣ. [125], лекц. 2-я, стр. 85).—Интересн. мысли о томъ же предметѣ содержатся

Стр.

въ «Дневникѣ» о. Іоанна Кронштт. и въ «Книгѣ бытія моего» Еп. Порфирія Успенскаго. **539** Бл. Августт.,—О Быт. прот.
300 маних., I 17.—Mi lat pr., T. 34, col. 186. **540** Этотъ взглядъ на монашество изъ новѣйш. пис. особенно настойчиво проводится Еп. Игнатіемъ Брянчаниновымъ. Но именно тогда дѣлается непреложно яснымъ, что монашество требуетъ совсѣмъ особыхъ условій жизни и совсѣмъ внѣ-мірно, такчто «ангелъ во плоти» не можетъ вмѣшиваться въ дѣла не только политики, но даже церковныя, какъ то постановлено 4-мъ правиломъ 4-го Халкидонскаго вселенскаго собора. **541** Оригенъ,— О нач. I. 7, § 5.—Mi gr, T. 11, coll. 1751-1776.—Должно сказать, впрочемъ, что вопросъ о само-оскопленіи Оригена весьма теменъ. По крайней мѣрѣ, даже не скрывающій своей враждебности къ Оригену св. Епифаній Кипрскій повѣствуетъ о семъ въ выраженіяхъ весьма неопредѣленныхъ: «Объ этомъ Оригенѣ разсказываютъ, что онъ умыслилъ нѣчто противъ своего тѣла. Одни говорятъ, что онъ оскопилъ себя, чтобы не волноваться сладострастіемъ, не разжигаться и не распаляться плотскими движеніями; иные же говорятъ не такъ, а что онъ придумалъ прикладывать къ извѣстнымъ членамъ какое-то лекарство и изсушать ихъ. Другіе отваживаются взносить на него и нѣчто другое, напр., будто онъ отыскалъ какую-то траву, цѣлительно дѣйствующую на память. Мы не совсѣмъ вѣримъ необыкновеннымъ разсказамъ о немъ, однакожъ не опустили передать эти разсказы» (Епифаній Кипр.,—Объ Оригенѣ--- 44-ой, а по общ. пор. 62-й ереси, гл. 3. Твор., М., 1872, ч. 3, стр. 84). Это сообщеніе невольно заставляетъ считать всѣ эти слухи объ Оригенѣ сплетнями, подобными тѣмъ, какія окружали свв. Аѳанасія В., Іоанна Злат. и др., и отъ тяготы которыхъ не бываетъ избавленъ ни одинъ выдающійся ч-къ. Можно считать установленнымъ лишь фактъ безпримѣрной умствен. продуктивности Оригена и, вѣроятно стоящій въ связи съ этимъ, фактъ полнаго воздержанія. Но отъ Оригена дѣйствительно вѣетъ скопческимъ духомъ, какъ и вообще ото
301 всѣхъ душъ съ раціоналистическимъ строемъ. **542** Ср. «Гимнъ Солнцу» Франциска Ассизскаго, тоже суроваго аскета. П. Сабатье,—Жизнь Франциска Ас., пер. съ фр., М. 1895 г., стр. 313, 314, 336, 339; подлин. итал. текстъ на стр. 311-312. **543** Б. [А.] Тураевъ, — Нѣкоторыя житія абиссинскихъ святыхъ («Визант. Времен.», Т. 13, вып. 2, 1906 г.). Житіе Яфкерана-Эгзіэ находится въ числѣ коллекціи рукописей Пар. Нац. Библ. (бывшая кол. d'Abbadie, № 56) и переведено на рус. яз. въ ук.
305 раб. **544** Такъ, преп. Сергій Радон. (XIV в.) и Серафимъ Саровск.

Стр.

(XIX в.) принимали у себя гостемъ медвѣдя; Пахомій Егип. (IV в.) и св. Θеодора переѣзжали черезъ Нилъ на крокодилѣ; иныхъ кормили вороны, львы и т. д. Самъ Господь въ пустынѣ «былъ со звѣрями» (Мр 13). Ср. «Соль земли» [567]. Ср. въ житіи Франциска Ассизск. разсказъ о трапезѣ его съ Кларою, когда всѣ трапезующіе были объяты огнемъ духовной любви и имъ насытились («Цвѣточки» Франциска Ассизскаго (Fioretti), гл. 15, пер. съ итал. О. С. «Нов. Путь», 1904 г., Май, стр. 123-124). Есть и отд. изд. М., 1913 г., пер. А. П. Печковскаго, изд. «Мусагетъ», стр. 46 - 49. **545** Ерм.,—Пастырь, Вид. I, 11-8—21-4. Funk,—Apost Väter, SS. 144-146. **546** id.
307 **547** id., Вид. II, 23. – id. S. 148. **548** Ср. Дн. 915. **549** Ср. «Честныя твоя мощи, яко сосудъ благодати полный и преизливающійся, намъ оставивый» (мол. 1-я пр. Сергію Рад.).
309 **550** Уже бѣглый просмотръ переписки Іоанна Злат. съ Олимпіадою убѣждаетъ, что ихъ связывала одухотворенная любовь, гораздо болѣе личная, чѣмъ просто нравственная связь епископа и діакониссы. Конечно, обвиненія противниковъ Златоуста вродѣ того, что будто онъ во время богослуженія воскликнулъ: «Погибаю, схожу съ ума отъ любви» нелѣпы, но названная переписка объясняетъ, что именно послужило поводомъ къ навѣтамъ враговъ. Страданія Олимпіады во время ссылки Златоуста, взаимныя заботы о здоровьѣ и просьбы заботиться о себѣ, извѣщенія о своемъ благосостояніи,—чтобы утѣшить и ободрить,—просьбы писать о себѣ и т. д.—тутъ всѣ оттѣнки личной любви. Эта интимность выступаетъ съ особенною наглядностію, если сдѣлать нѣкоторые статистическіе подсчеты. Такъ, въ русскомъ переводѣ переписки Златоуста 17 писемъ къ Олимпіадѣ занимаютъ 84 страницы (=3612 строкъ), а группа въ 17 писемъ къ другимъ лицамъ занимаетъ въ среднемъ 11,9 стран. (=511,7 строкъ). Такъ—включая пустые промежутки между письмами въ 4—6 строкъ. Дѣлая редукцію на эти промежутки, находимъ, что текстъ 17-ти писемъ къ Олимпіадѣ занимаетъ 3544 строки, а текстъ 17-ти писемъ къ другимъ лицамъ занимаетъ въ среднемъ 444 строки, т. е. въ среднемъ, значитъ, одно письмо къ Олимпіадѣ содержитъ 208,5 строкъ, а къ инымъ лицамъ—26,1 строкъ. Итакъ, письмо къ Олимпіадѣ, въ среднемъ, въ 8 разъ длиннѣе писемъ къ инымъ лицамъ. Эта цифра «8» есть лишь подтвержденіе Житію Іоанна Златоуста, гдѣ говорится, что Іоаннъ «любилъ Олимпіаду духовною любовію, какъ нѣкогда св. ап. Павелъ Персиду, о кот. пишетъ: «Цѣлуйте Персиду, возлюбленную, которая много трудилась о Господѣ». Олимпіада же

Стр.

святая сотворила не менѣе Персиды. Когда же Іоаннъ былъ изгоняемъ неповинный со своего престола, блаженная Олимпіада съ прочими честными діакониссами плакала о томъ много». **551** Еще недостаточно принята во вниманіе склонность многихъ духовныхъ старцевъ, на вершинѣ своего подвига и умерщвленія страстей, строить женскіе монастыри. Достаточно назвать хотя бы имена преп. Серафима и старцевъ Амвросія Оптинскаго и Варнавы Геѳсиманскаго, чтобы пояснить сказанное. **552** Д. С. Мережковскій,—Послѣдній святой (Ме-
310 режк.,—«Не миръ, но мечъ», СПб., 1908). **553** Іоаннъ Лѣств.,—Лѣствица, сл. 15[61] (въ рус. п.),—Mi gr. T. 88, coll.
311 893 c, d—894a, Grad. XV[33]. **554** id. Сл. 15[62].—id, col. 893a, Grad. XV[34]. **555** Схолія 33-я къ 15-му Слову «Лѣстницы», id, col.
312 916c. **556** Димитрій Рост.,—Житія святыхъ, мѣс. окт., день 8-й. (=Lippomanus,—Acta sanctorum, V. 5, p 225. **557** Безразлично при этомъ, будетъ ли оно называться Браманъ,
313 Нирвана, Энсофъ, Тао, Добро (у Толстого) и т. д. **558** См. Житіе его (19-го янв.). **559** Макарій В.,—Бес. 18[7-10].—Mi gr.
314 T. 34, coll. 640a, b. c, d—641a. **560** Свящ. И. Четверухинъ,—Свѣдѣнія о преп. Исаакѣ Сир. («Творенія Ис. Сир.» Изд. 3-е Сер. Пос. 1911). **561** Исаакъ Сир.,—Сл. 48 по р. п., а по изд. Ѳеот. *ПА* (81), *сс*. 451-453. Заключ. въ < > заимств.
316 изъ древн. слав. пер. **562** id. *сс*. 454-555. **563** Еп. Ѳеофанъ Затв. Ср. «Какъ чувственные, должны мы добрѣ воспринимать чувствами впечатлѣнія отъ чувствен. вещей и чрезъ красоту ихъ востекать къ созерцанію создателя ихъ» (Никита Стиѳатъ,—3-я умозр. глава сотн., 72. «Добр.» [136] стр. 155-156.
317 **564** Откр. разск. стран. [133], разск. 4-й, стр. 93. **565** П. Флоренскій,—О суевѣріи («Нов. Путь», 1903 г. № 8). Тутъ говорится о чудѣ, какъ о воспріятіи божеств. момента твари; оговариваю, что статья редакціей обработана въ кантіанск. духѣ, и поэтому нѣк. мыслей, въ нее внесен., я не могу принять. **566** Л. Бѣльскій,—Какъ земная тварь Богу молятся (разск. странника) («Родникъ», 1897 г., Т. II, стр. 900-913).

XI.—ПИСЬМО ДЕСЯТОЕ: СОФІЯ.

321 **567** Конкретн. изображ. этой двоякой духовн. красоты; «Соль Земли, то есть сказаніе о жизни старца Геѳсиманскаго скита іером. Аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойнымъ сыномъ его духовнымъ Павломъ Флоренскимъ», Серг. Пос., 1909 (=«Христіанинъ», 1908 г., №№ 10, 11, 12 и 1909 г., №№ 1 и 5).—Духовность есть предѣлъ тварной кра-

Стр.

сомы; красота приближается къ этому своему предѣлу по мѣрѣ проникновенія отъ феноменальн. периферіи существа къ его ноуменальн. корню и, слѣдов., по мѣрѣ своего внѣдренія въ міръ божественный: красота—отъ пріобщенія дольняго горнему, самостоятельна же лишь красота горняго. Можно написать такую нисходящую скалу ступеней красоты: *Само-красота, или Утѣшитель > Духоносный > духовный > прекрасный > красивый > пригожій > изящный > недурной > хорошенькій > смазливый >*
322 *смазливенькій >* . . . . и т. д. **568** Терминъ, введенный Н. В. Бугаевымъ въ его статьяхъ: «Геометрія произвольн. величинъ» и «Прерывн. геометрія». **569** Въ приведен. примѣрѣ я не считался, конечно, съ дѣйствит. или мним. возможностью измѣненія пространственной формы созерцанія, какъ это указываютъ изслѣдов. Хинтона (C. H. Hinton,—The New Era of Thought; *его* же,—The Tourth Dimension.—Изложеніе см. въ П. Д. Успенскій,—Четвертое измѣреніе. СПБ. 1909;
325 его же,—Tertium Organum, СПБ., 1911). **570** Канту принадлеж. заслуга выяснить, что «единство апперцепціи» не есть простая данность, но есть единство *синтетическое*, т. е. устанавливаемое. Цѣльность эмпирической личности опять есть живая цѣльность, вырабатываемая «искусствомъ изъ искусствъ», а не просто данная. Но «единство апперцепціи» есть, подъ инымъ угломъ зрѣнія, единство *всего* міра. Цѣльность личности—цѣльность всей твари. Но и этотъ опытъ, и эта тварь мыслятся какъ нѣчто организованное, какъ единый организмъ. Тутъ гносеологія и метафизика вплотную подходятъ къ Павлову ученію о Церкви, какъ единомъ организмѣ, въ коемъ каждое отдѣльное лицо есть членъ.
326 **571** Слово «*σοφία*» хотя и переводится *мудрость* или *премудрость*, но однако вовсе не означаетъ простого пассивнаго воспріятія данности, вовсе не означаетъ нашего: *разумъ, знаніе, наука* и т. п. Въ немъ содержится вполнѣ опредѣленное указаніе на творчество: Prel. [17] SS. 294-295, на художество, на зиждительство, — такто, передавая имя *Σοφία* на совр. языкѣ, слѣдовало бы говорить Зиждительница, Мастерица, Художница и т. п. Этимонъ словъ *σοφία, σοφός*, равно какъ и равносильнаго ему санскр. dhrobhós, уясняется изъ древнѣйшей формы, а им. *τϝοφός*, происходящей отъ √dhvobo; dhvōb значитъ «passend machen», «дѣлать подходящимъ», «прилаживать», и потому первоначально *σοφός*=*τϝοφός*=faber=мастакъ, мастеръ (Prel. [17] SS. 294-295). *Σοφία*, у Гомера и у Гезіода, и др. производныя того же корня употр. въ смыслѣ техническаго знанія, т. е. способности воплощать нѣкот.

Стр.

замыселъ въ дѣйствительности. Такъ, у Гомера читаемъ: «Точно равнялъный снурокъ выпрямляетъ бревно судовое, ежели имъ управляетъ искусснаго плотника руки, кто изучилъ свою мудрость, покорный внушеньямъ Аѳины: такъ надъ войсками былъ ровно натянутъ сраженія жребій.— *ἀλλ' ὥστε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι, δαήμονος ὅ ῥά τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν 'Αθήνης,*--- (Иліада Гомера, пер. Н. М. Минскаго, М., 1896, XV 410-413.— Homerica Carmina ed. A. Nauck, Vol. I., lias, pars post., XV 410-413, Berolini, 1879, p. 73).—Еврейское חָכְמָה, хокмâ или хокмâ—слово производн. отъ √חכם, имѣющаго во всѣхъ семитск. яз. одинаковое знач.—«быть разумнымъ, мудрымъ», первонач.— «быть сильнымъ разумомъ»; отсюда, хакáм—мудрый, мудрецъ. «Если въ одн. мѣстахъ [Библіи] премудрость рисуется, какъ доступное людямъ состояніе---, то въ другихъ она приписывается только Богу, единому обладателю ея отъ вѣчности. Разгадку этой двойственности нужно искать въ библейск. ученіи о душѣ человѣческой, какъ дыханіи Божества (Быт. 27, ср. Еккл. 127). Божественное свойство премудрости, какъ совершеннаго знанія, вѣчно и неизмѣримо, но поскольку ч—къ есть образъ Божій, постольку и онъ, при извѣстныхъ условіяхъ, можетъ получить отъ Господа этотъ небесный даръ---». Въ нѣк. мѣстахъ «премудрость олицетворяется, ей приписывается какъ бы самостоятельная сила дѣйствованія, хотя и въ зависимости отъ Бога», т. е. имѣется «олицетвореніе премудрости какъ творческой и промыслительной силы Божіей---» (прот. А. П. Рождественскій,—Книга премудрости Іисуса сына Сирахова, СПб., 1911, стр. 2-3).—Ветхо-завѣтн. ученіе о Софіи разсматривается въ: Benkenstein,—Der Begriff d. Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments. Inaug.-Dissert., Nordhausen, 1895. Въ § 58—кое-какія лит. указ.—Вл. Соловьевъ,— Россія и Вс. Цер. [4], кн. 3-я, стр. 303-451, въ особ.—главы III-V, стр. 325-353. «Какъ справедливо во всѣхъ языкахъ различается мудрость отъ разума! Настоящая мудрость состоитъ въ томъ, чтобы, признавая права разума въ теоріи, какъ можно менѣе довѣрять ему на практикѣ. А изъ этого противорѣчія слѣдуетъ, что безусловное значеніе принадлежитъ не умственной, а нравственной области, въ кот. никакого противорѣчія нѣтъ, ибо правила: «не людоѣдствуй», или, не воруй сверхъ должнаго»—одинаково хороши и въ теоріи и на практикѣ» (Вл. С. Соловьевъ,—Письмо 9-е къ А. А. Фету, 21 авг.—6 сент. 1888 г. «Письма Вл. С. Соловьева», Т. 3., подъ
326 ред. Э. Л. Радлова, СПб., 1911, стр. 118. **572** Отеческое, особ.

Стр.

свойствен. Григорію Нис., понятіе о единомъ «естествѣ» твари разъясняется Антоніемъ (Храповицкимъ), Архіеп. Волынск., въ «Нравств. идеѣ догмата церкви» («Полн. Собр. соч.», Т. 2, Изд. 2-е, СПБ., 1911).—В. [А.] Троицкій,—Тріединство Божества и единство человѣчества, М., 1912 (=«Голосъ Церкви», 1912, № 10).—Оно составл. подоснову въ: С. [Н.] Булгаковъ,—Философія хозяйства, г. I, М., 1912, въ учен. о Церкви Вл. Соловьева и т. д. Вся исторія грѣхопаденія, домостроительства, искупленія и спасенія, ученіе о таинствахъ и т. д. получаютъ въ свѣтѣ этого понятія реальный смыслъ;
326 внѣ же его они дѣлаются пустыми формулами. **573** Ср. [331].— Это ученіе особ. опредѣленно высказывалось въ средневѣк. философіи: Stöckl [331].—А. Штёкль,—Ист. и система средневѣковой философіи, пер. Н. Стрѣлкова и І. Э. подъ ред. И. В. Попова, М., 1912.—Г. Эйкенъ,—Ист. и система средневѣковаго міросозерцанія, пер. съ нѣм. В. Н. Линя, СПб., 1907.—Ch. Jourdain,—La Philos. de S. Thomas d'Aquin, Paris, 1858.—J. H. Loewe,— Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter, Prag, 1876 (=Abh. d. k. böhm. Ges. d. His. VI F., 8 Bd.).—В. Виндельбандъ,—Ист. философіи, пер. съ нѣм. П. Рудина, СПб. 1898, стр. 241-323.—Эта мысль высказывалась и новѣйш. мыслителями. Такъ: С. [С.] Глаголевъ,—По вопросамъ логики, Харьковъ,
327 1910, стр. 215-221. **574** Ср. стр. 193-203. **575** Еп. Ѳеофанъ [Затворн.],—Толк. на 1-е посл. къ Кор., 8 гл. 3 ст., стр. 266.— Впрочемъ, ср. стр. 63 и [73]. **576** «---Незамѣчаемое въ нашихъ богосл. системахъ и незамѣченное [В. И. Несмѣловымъ] изреченіе кн. Прем. Солом.: «Богъ сдѣлалъ ч—ка «образомъ вѣчнаго бытія своего» (223). Так. обр., не только наша разумность и нравств. требованія представляютъ собою умаленный образъ Божій, но и вѣчность, т. е. свойство именно безусловнаго бытія, отразилась на личности человѣка» (Антоній, Арх. Вол.,—Новый опытъ ученія о богопознаніи, «Полн. собр. соч.», Казань, 1900, Т. 3, стр. 427). «Какъ вѣчное проявляется во времени (а что оно проявляется, въ томъ нѣтъ сомнѣнія)?— Чтобы приблизить это къ разуму и уничтожить всѣ противорѣчія, надобно отвлекать мысль отъ дробленія и представлять время въ цѣлости: тогда оно, если не сравняется съ вѣчностью, то будетъ ей оттѣнкомъ, т. к. оно есть зыблющееся отраженіе покоющейся вѣчности. По сему и неудивит., что вѣчность проявляется во времени». Иннокентій,—О Богѣ вообще [125], стр. 273. **577** Bertr. Russel,—L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps («Bibl. du Congr. Intern. de Philos.», Paris, 1901, T. 3, pp. 241-277). «Il faut d'abord distin-

Стр.

guer parmi les séries celles qui sont des positions, et celles qui ont des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particuliers,
328 les evnements ont des positions» (id., p. 242). **578** Др. слов. «время» такъ же относится ко «Времени», какъ вообще Канторовскій «типъ порядка Ordnungstypus» къ «множеству». «время»—это и есть типъ порядка Времени.—О типахъ порядка. [1, 844, 853, 856]. **579** Ориг.,—О нач. III, 5,3 (Mi gr., T. 11, col. 327 и др.) **580** [350]. **581** Григорій Бог.,—Слово 4-е, о мірѣ (рус. пер., Т. 4, стр. 229). **582** id., стр. 230. **583** Климентъ Алекс.,—
330 Увѣщаніе къ Эллинамъ, 1. Пер. Корсунскаго, стр. 64. **584** Потопъ; гибель Содома и Гоморры; гибель Атлантиды; событія на Мартиникѣ и въ Мексикѣ и т. д.—вотъ нѣсколько примѣровъ того, какъ земля стряхиваетъ съ себя богохульниковъ и богопротивниковъ **585** Эти и соприкосновен. вопросы подробно разсмотрѣны въ рукописн. работѣ: П. Флоренскій,—Идея Церкви, 1906, особ. гл. 5-я, § III. См. отчасти Sohm,—Kirchenrecht, Bd. I, Erst. Kap., § 4, SS. 36-38.—Руд. Зомъ,—Церковный строй въ первые вѣка христіанства, пер. А. Петровскаго и П. Флоренскаго, стр. 64-66.—Смирновъ,—Дух. от. [532], особ. стр. 165-171. В. [А.] Троицкій,—Очеркъ изъ ист. догмата о Церкви, Серг. Пос., 1912, см. въ указ. «власть ключей», «харизматики» и т. п. Съ извѣстн. ограничен. этотъ взглядъ характеренъ для Восточной Церкви, тогда какъ юридическое пониманіе исповѣди возникло на Западѣ и только тамъ получило свою полную силу. Особенно опредѣл. высказываетъ этотъ взглядъ на исповѣдь Симеонъ
331 Н. Б. **586** Письма Вл. С. Соловьева [571], Т. 2=«Вѣст. Евр.», 1908 г., кн. 1, стр. 212. **587** Рукопись эта не датирована, но она им. водян. знакъ 1812-го г., а по наблюденію изслѣдователя рукописей М. М. Сперанскаго, вод. знаки на бумагѣ «обыкнов. довольно точно совпадаютъ съ дѣйствительнымъ годомъ написанія, отставая только на годъ или на два» (А. В. Ельчаниновъ,—Мистицизмъ М. М. Сперанскаго, «Бог. Вѣст.» 1906, № 1, стр. 99). **588** Вотъ одобрит. отзывы о мистикѣ М. М. Сперанскаго: «Онъ изображаетъ дѣло духовной жизни и очень здраво». (Еп. Ѳеофанъ,—Письма о духовн. жизни, изд. 4-е, М., 1903, стр. 7-8, 10). «Онъ былъ человѣкъ, развившій въ себѣ полную христіанск. жизнь» (id., стр. 10) и т. п. Но т. к. они основываются на десяти письмахъ Сперанскаго, помѣщен. въ «Рус. Арх.» за 1870-й г., то таковую оцѣнку нельзя не признать поспѣшной и недост. обоснованной (Ельчаниновъ [587],
333 стр. 109-110). **589** Оборотомъ «отъ созданія» передается въ указ. мѣстѣ реченіе «*ἀπὸ καταβολῆς*». Въ *слов.* пер. стоитъ

«отъ сложенія», въ *нѣм.* Лютера—«Von Anbeginn», въ *англ.* «from the fondation», въ *итал.* «dalla fundazione», въ *франц.* Остервальда «dès la création», въ *лат.* Безы мы находимъ своеобразн. передачу: «a jacto mundi fundamento». Слово *καταβολή*, дѣйствит., объясняется чрезъ синонимы: «*τὸ καταβάλλειν κατάθεσις Πληρωμὴ (ἐπὶ χεῖρας) θεμελίωμα ἔναρξις ἀρχή, καταγωγή*» и т. п. *Εκ*—или *ἀπὸ καταβολῆς* значитъ «*ἀπὸ καινουργῆς, ἀπὸ θεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς*» (*Λεξικον της Ελληνικης Χλωσσης συντεθεν μεν υπὸ Σκαρλατου δ. του Βυζαντιου, εχδοθεν δε--- υπο Ανδρεου κορομηλα, ἐν Αθηναις,* 1852, *σ.* 666). Но, вопреки этому согласію переводчиковъ, Оригенъ утверждаетъ, что слово «constitutio», т. е. «сложеніе» или «созданіе», которымъ уже въ его время обозначался актъ устроенія этого міра, есть неудачный переводъ греческ. *καταβολή*. По мнѣн. Оригена, *καταβολὴ* должно было бы перевести скорѣе словомъ «низверженіе» или «сверженіе внизъ», чѣмъ «сложеніе» или «созданіе»,—т. к. словомъ *καταβολή*, повидим., указывается низверженіе всѣхъ вообще существъ изъ высшаго состоянія въ нисшее: «per *καταβολήν*, a superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio---» (Оригенъ,—О началахъ III, 5, 1,—Mi gr., T. 11, col. 329, 328), и: «*καταβολή*, quod Latine inproprie translatum *constitutionem* mundi dixerunt; *καταβολή* vero in graeco magis dejicere significat, id est deorsum jacere---» (id., col. 328). Такой переводъ былъ бы во всяк. случ. точнымъ этимологическ. эквивалентомъ *κατα-βάλλω*, т. е. «сверху внизъ бросаю». **590** Попытку дать худож.-рел. синтезъ этихъ идей о Царствѣ Бож., какъ пред-существ. міру за-предѣльн. реальности, представляетъ пасхальн. слово: П. Флоренскій,—Начальникъ жизни, Серг. Пос., 1907 (=«Христіанинъ», 1907, № 4). Отчасти сюда же: А. Бухаревъ,—Изслѣдованіе о достоинствѣ, цѣлости и происхожденіи 3-й кн. Ездры, М., 1864. **591** Для оріентировки въ различн. пониманіяхъ Евангельск. «Царства Божія» см.: [31], [Н. Г. Городенскій],—Новозавѣтн. ученіе о Царствѣ Бож. въ новѣйшей богосл. лит. Западн. («Чт. въ Об. люб. дух. пр.», г. 31, 1894, 2, стр. 747-814).—Прот. П. Я. Свѣтловъ,—Идея Царства Божія въ ея значеніи для христ. міросозерцанія, Свято-Тр. Серг. Лавра, 1906.—М. М. Тарѣевъ,—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,—Théologie du Nouveau Testament, Lausanne, 1893-1894.—Bern. Weiss,—Lehrbuch d. Bibl. Theol des Neuen Test., Berlin, 1868.—J. Holtzmann,—Lerbuch der neutest. Theol., Freiburg i/B u. Lpz., 1897.—G. B. Ste-

Стр.

vens,—The Theology of The New Test., Edinburgh, 1901.—J. M. King,—The Theologie of Christ's Teaching, London, 1902.—По вопросу объ іудейской апокалиптикѣ: Прот. Ал. Смирновъ,—Мессіанск. ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ І. Х., Казань, 1889.—Кн. С. Н. Трубецкой,—Ученіе о Логосѣ, Т. I, М., 1900 (=«Собр. соч.», Т. 4).—Н. [Н.] Глубоковскій,—Благовѣстіе св. Ап. Павла, кн. 1-я, СПБ., 1905, тракт. 2-й.—Тарѣевъ,—id.—С. Н. Булгаковъ,—Апокалиптика и соціализмъ, «Два града», Т. 2, [367](=«Рус. М.». 1910, кн. 6-7).—F. Weber,—Jüdische Theologie auf Grund d. talmud und verwandter Schriften-- her. von Fr. Delitzsch u. Schnedermann, 2-te Auff., Lpz., 1897
334 **592** Учн. 10 5. Funk [135], S. 6. **593** id, S. XX.—Ср.: И. Поповъ,—Консп. лекцій по патрологіи 1911-12 г., М., стр. 13.
335 **594** 2-е Посл. Клим. къ Кор. 14.—Funk, id., SS. 75-76. **595** Th. Zahn,—Der Hirt der Hermas, Gotha, 1868. Друг. изсл. этомъ памятн. относится къ 140-му г. Ср. Funk, id., S. XXXII.—
336 Поповъ [592], стр. 19-20. **596** Ермъ.,—Пастырь., Под. IX, 1 1.
337 Funk, S. 211. **597** id., Вид. III, 10 3-5, S. 158-159. **598** id., Вид. II,
338 4 1, S. 149. **599** id., Вид. I, 1 6, S. 144. **600** id., Вид. III, 3 3, S. 125.—О понятіяхъ «церкви мистич.» и «церк. историч.» и о неосновательности раздѣленія той и другой у протестантовъ и у людей «нов. религ. союз.» см. Эрнъ,—Историч. церковь [16], стр. 321-328.—Утвержденіе (и даже чрезмѣрное католичествующее) момента видимости въ Церкви на основаніи сир. слова עדתא 'edta (эмта, 'edta), соотв. *евр.* עֵדָה эда, кот. вѣроятно употребилъ Спаситель, см.: В. В. Болотовъ,—Лек. [240], I, Введеніе въ церк. ист., СПБ., 1907, I 2, стр. 10-13. **601** 1-е прав. 6-го всел. соб. (или, точнѣе, помѣстн., ибо по свидѣт. Аристина, ни 5-й, ни 6-й соб. не издали правилъ) очень точно указываетъ, что осужденію подверглись лица «*σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὀνειρώξεσι*» или, по славян. перев., «прехожденія и превращенія нѣкоторыхъ тѣлъ и душъ паки намъ представившихъ на позоръ, въ сонныхъ мечтаніяхъ блуждающаго ума» («Прав.» [524], стр. 439). Иными слов., тутъ осуждается не ученіе о сверх-временной природѣ челов. личности, а о метемпсихозѣ и метенсоматозѣ. Эта осужден. идея о предбытіи души во времени несомн. внѣ-христ. происхожд. и наиболѣе ярко выражена въ Индіи. В. Милославскій,—Древнее языческ. ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ, Казань, 1873.—В. А. Кожевниковъ,—Повѣсти о перевопл. Готамо Будды, «Бог. В.», 1912, нояб. и дек., — необ. по эр. и проникн. глава изъ изс. «Буддизмъ въ ср. съ хр-вомъ», ч. 2.—Еще: F. La-

Стр.

udowicz,—Wesen u. Urspr. d. Lehre vond. Präexistonz d. seele-·- in. d. grich. Philos. Berlin.—Его же,—De doctrinis ad animarum praexist butiam— spectantibus, Lipsiae, 1898.—Въ обѣихъ книг. указ. лит. напротивъ слова автора Кн. Прем. Солом.: «Я былъ отрокъ даровитый и душу получилъ добрую; при томъ, будучи добрымъ, я вошелъ и въ тѣло чистое» (Прем. Сол. 8[19,20]), несомнѣнно, утверждаютъ ученіе о предсуществ. души. Въ как. смыслѣ? См. Н. Н. Глубоковскій [591], Тр. III[2], стр. 478 слл., тутъ же лит. **602** Поэтому-то іуд. богословіе говорило о высшихъ духовн. цѣнностяхъ, какъ о предсуществующихъ міру или даже какъ о вѣчныхъ. «Шесть вещей предшествуютъ міротворенію; среди нихъ находятся такія, кот. дѣйствительно были сотворены, и такія, о кот. было рѣшено до творенія; Тора и Престолъ господства—дѣйствительно сотворены» (Берешитъ Рабба, 1.—Weber [593], S. 16). (—Замѣтимъ кстати, что эта идея о предсуществованіи Престола господства какъ-то отразилась и на христіанской иконографіи, создавъ здѣсь весьма распространенный, но и не менѣе загадочный сюжетъ *«уютованіе престола»*, входящій, между проч. въ составъ софійной композиціи. См. стр. 374). Въ др. талмуд. трактатахъ, а им. въ Песахимъ 54[a], въ Недаримъ 39[b], въ Ялкутъ Шимеони и въ Берешитъ Рабба 20, такихъ вещей поименовывается число болѣе круглое, а им. семь: Тора, Покаяніе, Садъ Эдемскій, Геенна, Престолъ господства, Святилище и Мессія. При этомъ, по Береш. Рабба, Тора и Престолъ госп. признаются дѣйствительно сотворенными прежде времени, а Отцы, т. е. праотцы—, Израиль, Святилище и Имя Мессіи — предсуществующими міру въ мысли Божіей (Weber, S. 198). Предсуществующими признаются въ ин. мѣстахъ также и души (id., SS. 212, 225).—Наиболѣе значительнымъ и вліятельнымъ среди этихъ ученій представляется ученіе о предсуществованіи Торы, довольно близко подходящее къ ученію о Премірной Премудрости Божіей. Тора есть отображеніе Существа Божія, существуетъ вѣчно и называется, напр. въ Вайикра Рабба 20, «дщерью Божіей» (подробн.—Weber, SS. 14-18); она—законъ не только міра, но и божествен. существованія, такчто Богъ Себя Самого создаетъ посредств. Торы (id., S. 17). Посредствомъ нея созданъ міръ, и въ ней—планъ его творенія, такчто цѣль міра—осуществить этотъ планъ. Въ связи съ этой онтологіей стоитъ самый рѣшительный онтологическій сіоно-центризмъ іудейск. богословія. Святое мѣсто разсматривается здѣсь какъ центральн. и исходн. для творенія пунктъ, въ отнош. къ которому все остальное лежитъ на онтологи-

Стр.

ческ. периферіи. По Іома 54[b] міръ сотворенъ изъ Сіона; Сіонъ—центръ творенія, а Храмъ называется въ Песикта 25[b] сердцемъ міра. Земля Израильская—первая земля, кот. была сотворена, и объединяетъ въ себѣ все, что порознь содержится въ остальномъ творенiи, говорится въ Сифрэ 76[b], и т. д. Точно также и языкъ Израиля имѣетъ онтологическ. первенство предъ всѣми другими языками. Творческое слово было изречено на свящ. языкѣ,—на языкѣ Сіона,—свидѣтельствуетъ Берешитъ Рабба 18[31] и Ялкутъ Шимеони 52. Самое время міротворенія стоитъ въ связи съ исторіей возникновенія священ. народа. Рабби Элiезеръ говоритъ, по Ротъ Гашшана 10[b], что міръ былъ сотворенъ въ мѣсяцъ тишри, ибо въ тишри и родились и умерли праотцы; а р. Іосуа, id. 11[a], думалъ, что міротвореніе произошло въ мѣсяцѣ нисанѣ, ибо въ нисанѣ родились и умерли праотцы. Другіе авторитеты іудейства высказывались по иному, но характеръ аргументаціи у всѣхъ одинъ и тотъ же (Web., SS. 198-199). М. б., въ связи съ этимъ сіоно-центризм.—мнѣніе, что «Адамъ говорилъ языкомъ сирскимъ» (Родословіе отъ созд. міра, статья изъ ркп. Аѳоноиверск. мон. Большой Панѳектъ. Еп. Порфирій Успенскій,—Перв. пут. въ Аѳонск. мон. и ск., ч. 1, отд. 2, Кіевъ, 1877, стр. 204) (ср. Вас. В.,—Бес. на шест. 2[6],—Mi gr. T. 29, col. 44 B: сирск яз. весьма выразителенъ и особ. подходитъ для уразумѣнія Св. Пис.).—На томъ же филос. языкѣ своего вѣка говорили и первые христ. апологеты; и въ ихъ сознаніи *древность*—синонимъ превосходства, т. ск., онтологической родовитости, и потому-то на упрекъ въ новшествѣ, въ томъ, что «они существуютъ со вчерашн. дня», слѣдовалъ отвѣтъ: «Мы только повид. новый народъ; скрытно мы существовали изначала и предшествовали всѣмъ народамъ; мы — перво-народъ Божій! Основн. положенія іудео-центрическ. пониманія исторіи переносятся ими на себя; это им.: 1[0], нашъ народъ древнѣе, чѣмъ міръ; 2[0], міръ созданъ ради насъ; 3[0], ради насъ онъ и продолжаетъ существованіе; мы задерживаемъ судъ надъ міромъ; 4[0], все въ мірѣ—начало, средина и конецъ—открыто для насъ и ясно для насъ; 5[0], мы будемъ участвовать въ судѣ надъ міромъ и наслаждаться вѣчн. блаженствомъ. Эти убѣжденія разсѣяны въ разл. др.-хр. памятн., появляющихся еще ранѣе пол. 2-го в., въ проп., апокалипсисахъ, посл. и апол., и самъ Цельсъ свое яростное презрѣніе къ безстыдн. и смѣшн. притязаніямъ хр-анъ нигдѣ такъ ярко не выражаетъ, какъ въ этомъ пунктѣ (Оригенъ,—Противъ Кельса, IV, 28) (Гарнакъ [493], VII, стр. 144) (ср. Тертулліанъ,— Противъ Іудеевъ, 2,—Mi lat. pr.,

Т. 2, coll. 637 B, C, 638 B, C, 639 A, и др.) **602a** Меѳод. Олимп., Андрей Кес. и др. **603** Объ Ѵпостасяхъ Пр. Троицы разсуждаетъ Оригенъ: «Когда мы говоримъ: «всегда», «былъ», или допускаемъ какое-н. другое обозначенiе времени, то это нужно принимать просто и въ переносн. знач., потому что всѣ эти выраженiя имѣютъ врем. знач., а предметы, о кот. мы гов., только на словахъ допускаютъ времен. обознач., по природѣ же своей превосходятъ всякую мысль о времени» (О нач., I, 3, § 4.—Mi gr., T. 11, col. 150). Итакъ, о Богѣ нужно ли выразиться: «Онъ былъ», или «Онъ есть», или «Онъ будетъ»?—Въ сущности—ни то, ни др., ни третье. Но нельзя сказать и обратнаго, т. е. что «Онъ не былъ», или что «Онъ не есть», или что «Онъ не будетъ». Богъ—ни «былъ», ни «не-былъ»; ни «есть», ни «не-есть»; ни «будетъ», ни «не-будетъ». Вѣдь всѣ эти слова выражаютъ различн. соотношенiя Времени и того, что во Времени,—опредѣляютъ отношенiе моментовъ Времени къ «*теперь*». Богъ же—не во Времени (—ибо быть во Времени—это и значитъ принадлежать къ мiру—), такчто Его нельзя соотносить съ «*теперь*», и слѣд., къ Нему не примѣнимо ни «*былъ*», ни «*есть*», ни «*будетъ*». Но, будучи частью мiра, Онъ не оставляетъ мiра безъ Себя и является мiру; явленiя же Его—во Времени, и потому неправильно сказать о Богѣ и «не былъ», и «не есть», и «не будетъ». Онъ—ни «былъ», ни «не-былъ», но Онъ же и «былъ» и «не былъ»; Онъ ни «есть», ни «не есть», но Онъ же и «есть», и «не есть»; Онъ ни «будетъ», ни «не будетъ», но Онъ же и «будетъ» и «не будетъ». Короче, Онъ, хотя и не во Времени,—ибо Вѣчность не во Времени—, однако и не внѣ Времени, ибо Время—въ Вѣчности. Изъ всѣхъ глагольныхъ видовъ слова «*быть*», которые вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ времена (какъ-то: видъ совершенный, указывающiй на законченность дѣйствiя или состоянiя, видъ несовершенный, указывающiй на ихъ незаконченность, видъ многократный, указывающiй на ихъ неопредѣленную повторяемость),—ни одинъ не долженъ сказываться о Богѣ. Но не должны сказываться о Немъ и тѣ,—мыслимые—, виды, которые берутъ глагольную тему отвлеченно отъ Времени, т. е. безъ различенiя временъ. Къ Богу примѣнимъ только особый глагольный видъ,—видъ вѣчный, указывающiй на дѣйствiе или состоянiе ужѐ не во Времени, а въ Вѣчности. Русскiй языкъ богаче др. языковъ тѣмъ, что вообще сохранилъ идею глагольнаго вида,—столь присущую языкамъ древнѣйшимъ—, и сохранилъ нѣкоторые изъ видовъ. Но этого, вѣчнаго, вида глагола мы не нахо-

Стр.

димъ въ своемъ родномъ языкѣ, какъ, тѣмъ болѣе, не находимъ его въ языкахъ западныхъ. Чтобы отыскать этотъ видъ, мы должны обратиться къ Востоку, именно къ языку ассирійскому. Тутъ имѣлись три глагольные вида, а им.: видъ совершенный, для обозначенія дѣйствія законченнаго, т. е. связаннаго съ опредѣленнымъ временемъ; видъ несовершенный, для обозначенія дѣйствія незаконченнаго, т. е. относящагося ко времени неопредѣленному; и, наконецъ, видъ вѣчный, для обозначенія дѣйствія безвременнаго или свѣрх-временнаго. Западные ученые, у которыхъ нѣтъ и быть не можетъ чутья и привычки къ виду, за отсутствіемъ такового во всѣхъ глаголахъ, кромѣ славянскихъ, и отчасти, греческихъ, пытаются приравнять эти виды—временамъ и называютъ ихъ *perfectum*, *imperfectum*, или *aoristum*, и, наконецъ, *permansivum*. Но сами же они характеризуютъ ихъ такъ, что для насъ, привыкшихъ къ видамъ, дѣлается очевиднымъ, что это—вовсе не времена, а—виды. Да и вообще, разъ семитскимъ языкамъ чужды глагольныя времена (—а это признаютъ всѣ гебраисты, хотя все же упорно говорятъ о praesens или futurum, объ imperfectum или aoristum—), то мало основаній надѣяться найти ихъ въ языкѣ ассирійскомъ. Что же касается до занимающаго насъ пермансива, то «по формѣ онъ соотвѣтствуетъ перфекту другихъ семитск. яз.; по смыслу же онъ соотвѣтств. причастію, употребленному какъ сказуемое, отдѣльно или въ сопровожденіи мѣстоименія, языками арамейскими --- Онъ означаетъ состоянія, безъ опредѣленія времени настоящаго, прошедшаго или будущаго. Въ пермансивѣ различенія лицъ, родовъ, чиселъ отмѣчаются посредствомъ окончаній, которыя суть не что иное, какъ сокращенныя личныя мѣстоименія» (V. Scheil et C. Fossey,—Grammaire Assyrienne, Paris, 1901, 2-re part. Chp. V, §§ 107-108.—Cp.: Joachim Ménant,—Exposé des éléments de la Grammaire Assyrienne, Paris, 1868, 1-re part., Ch. V, § 1 c, pp. 138-141). Этотъ-то вѣчный видъ глагола и прилагается къ обозначенію дѣйствованій горняго міра.

342 **604** «Слово «простой» им. въ наш. яз. такое множество значеній, что его употреблять надо весьма осторожно, если хочешь быть яснымъ: простой значитъ: 1—глупый; 2—щедрый; 3—откровенный; 4—довѣрчивый; 5—необразованный; 6—прямой; 7—наивный; 8—грубый; 9—не гордый; 10—хоть и умный, да не хитрый. Изволь понять это словечко въ точности! За это я его не люблю» (К. [Н.] Леонтьевъ,—о Вл. Соловьевѣ и эстетикѣ жизни, М., 1912. Пис. 1-е, отъ 24 янв. 1891 г., стр. 8). Въ виду этой многозначительности слова «*простота*» полезно конкрети.

Стр.

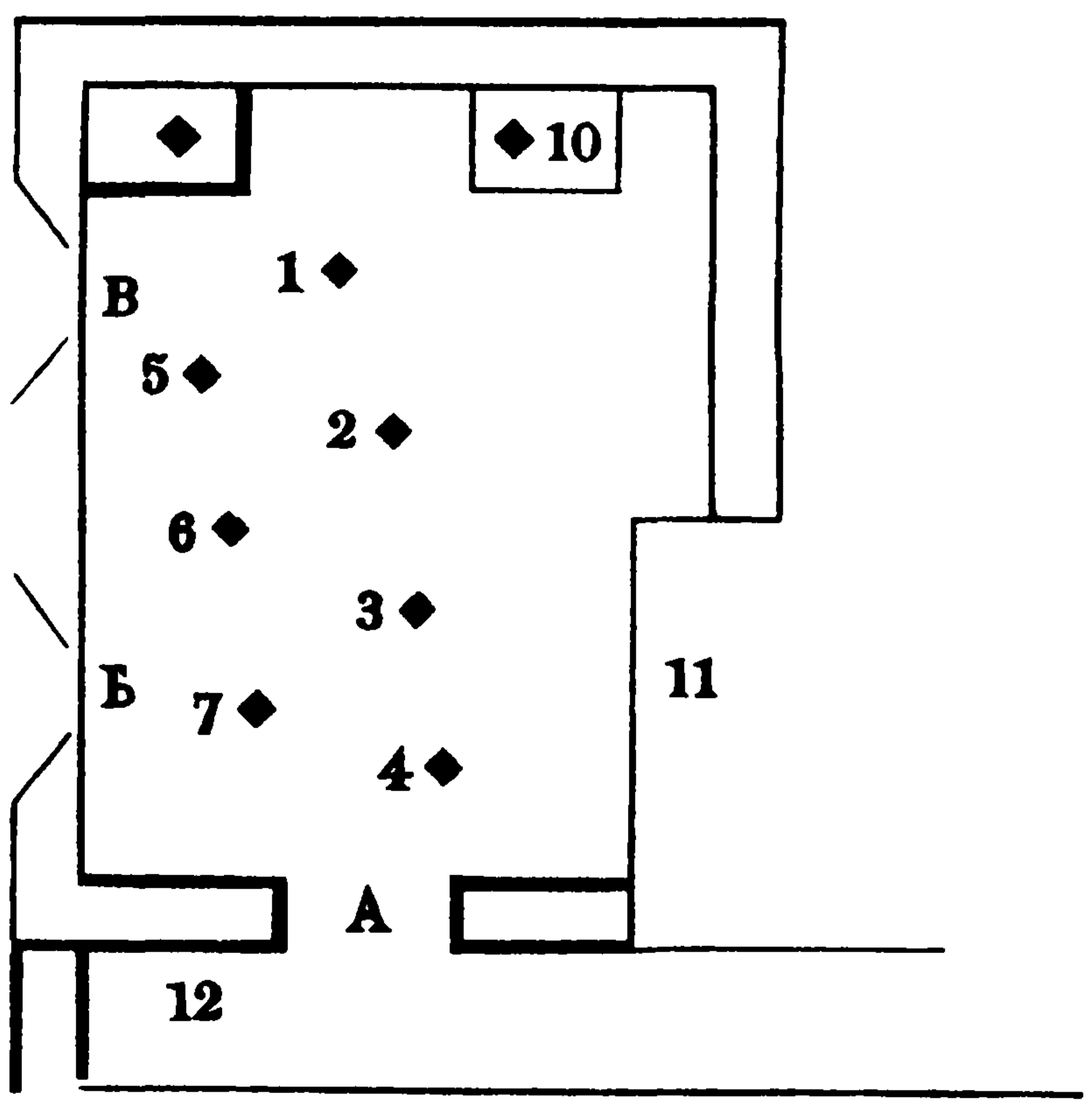
чертами пояснить его въ его значеніи высшемъ, подвижническомъ.—Итакъ, кому присуща простота? — «Бываетъ смиреніе отъ страха Божія и бываетъ смиреніе изъ любви къ Богу: иной смиряется по страху Божію, другой—по радости. И смиреннаго по страху Божію сопровождаютъ во всякое время скромность во всѣхъ членахъ, благочиніе чувствъ и сокрушенное сердце, а смиреннаго по радости сопровождаетъ великая простота, сердце возрастающее и неудержимое» (Исаакъ Сир.—Сл. 89-е, а по изд. Ѳеот.—58-е. «Твор.», изд. 3, Серг. Пос., 1911, стр. 421). Простота—источникъ и корень чистоты. «Чистота есть забвеніе способовъ вѣдѣнія черезъ естество, заимствованныхъ отъ естества въ мірѣ. А чтобы освободиться отъ нихъ и стать внѣ ихъ, вотъ сему предѣлъ: прійти ч-ку въ первоначальную простоту и первоначальное незлобіе естества своего и сдѣлаться какъ бы младенцемъ, только безъ младенческихъ недостатковъ.--- Авва Сисой пришелъ въ мѣру сію такъ, что спрашивалъ ученика: «ѣлъ я или не ѣлъ?» И другой нѣкто изъ Отцевъ пришелъ въ таковую простоту и почти въ младенческую невинность, почему совершенно забывалъ все здѣшнее, такчто сталъ бы и ѣсть до Пріобщенія, если бы не препятствовали ему въ томъ ученики; и какъ младенца приводили его ученики къ Пріобщенію. Итакъ, для міра былъ онъ младенецъ, для Бога же—совершенъ душею» (id., сл. 21-е, по Ѳеот.—85-е, «Твор.», стр. 97). **605** Ермъ,—Паст., Вид V 7, Funk, S. 164. **606** id., Вид III 8, SS. 156-157.
343 **607** id., Вид I 1-2, SS. 144-146. **608** id., Под X 3, SS. 237-238. **609** id., Вид II 32-3. **610.** Аѳанасій В.,—Къ Серапіону еп. ммуй-
344 скому посланіе I_{26}. S. Athanasii Arich. Alexandr. Opera Omnia---
346 opera et studio Monachorum Ordinis s. Benedicti, Parisiis, 1798, T. I_2,
347 p. 675. **611** Его же,—На аріанъ слово 2-е. 78-79, [610]. T. I_1, pp. 545-
348 547. **612** id., 79, p. 547. **613** [20]. **614** id. [611], 80, pp. 547-548. **615** id., 81, pp. 548-549. **616** id., 81, p. 549. **617** id., 76, p. 543. **618** id.,
349 76-77, pp. 543-545. **619** Ср. И. В. Поповъ,—Религіозн. идеалъ св. Аѳан. В. Серг. Пос., 1904 (=«Б. В.», 1903-1904).—Его же.—
350 Конспектъ [393], стр. 153-168. **621** [572] П. Флоренскій,—Радость на вѣки, Серг. Пос., 1907. **622** Григ. Нис.,—Mi gr.,
353 T. 46, col. 245. **623** Макарій В.—Бес. 7_3.—Mi gr., T. 46, col. 245. **624** Григ. Бог.,—Гномическія двустишія, ст. 44.—Mi gr., T. 37, col. 914. **625** Достоевскій,—Бѣсы. **626** Два окружн. посл. св. Климента Римск. О дѣвствѣ или Къ дѣвственникамъ и дѣвственницамъ. Посл. 1-е, гл. 5 («Тр. Кіев. Дух. Ак.», 1869 г., Т. II, стр. 205). Впрочемъ, по латинск. перев. кардинала Виллекура, сдѣланному съ сирск. текста, конецъ этого

Стр.

мѣста имѣетъ иной смыслъ, а им.: «Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?» (Mi gr., T. 1, col. 390). **627**
354 Исаакъ Сир.,—Сл. 5, въ р. п., изд. 2-е, 1893 г., стр. 37 (Ѳеом.—44-е, *сс.* 275-276). Ср.: Сл. 9, стр. 54 (Ѳеом.—Сл. 7, 656); Сл. 34, стр. 154, 155-156 (Ѳеом.—Сл. 37, *сс.* 235-236, 238-239); Сл. 57, стр. 294 (Ѳеом.—Сл. 57, *с.* 77). **628** id., Сл. 68, стр. 347 (Ѳеом.—Сл.
355 2, *сс.* 12-13). **629** Напеч. *курсивомъ* представляетъ наименованія различныхъ явленныхъ иконъ Божіей Матери. Прочія же величанія Ея взяты изъ церковныхъ пѣснопѣній.—Иконы Б. М. описаны во мног. труд. Назовемъ нѣк. изъ нихъ, заимствуя часть указаній изъ статьи: Сергій, Архіеп. Владим.,—Русская лит. объ иконахъ Пресв. Богородицы («Странникъ», 1900 г., іюнь-іюль).—Архим. Іоанникій Голятовскій, — Новое небо, съ новыми звѣздами сотворенное, т. е. преблагословен. Дѣва Богородица съ чудесами своими. Издавалась многократно,- въ 1662, 1667, 1699 гг. — Гр. Свѣшниковъ, — Описаніе явленій чудотворныхъ иконъ Пресв. Богородицы, 1838. — Іер. Сергій, Казн. Тр.-Сер. Лав.,—Изображеніе иконъ Пресв. Богородицы, 1848 г., 2-е изд., 1853 г. [продолжен. предыд.]. — С. И. Пономаревъ,—Алфавитный списокъ иконъ Богоматери, изд. въ «Паломникѣ», 1889 г.—Архіеп. Димитрій,—Мѣсяцесловъ, 1893 и слл. гг.—Сказанія о земной жизни Пресв. Богородицы, 1897, изд. 7-е, Пантел. Аѳон. мон. Тутъ прилож. «Церк.-Слав. и рус. лит. о Б. М.», съ 1611 г. Списокъ этотъ пополнялся въ: П. С. Казанскій, — Величіе Пресв. Богородицы и Приснодѣвы Маріи, 1845.—Его же,—Слава Пресв. Влад. нашея Богор. и Приснод. Маріи, 1853 г. [прод. пред.].—Его же,—Благодѣянія Богоматери роду хр-му чрезъ Ея святыя иконы, 1891 [прод. пред.].—Софія Снессорева,—Земная жизнь Пресв. Богородицы, 1891.—Rohault de Fleury,—La sainte Vierge, Paris, 1878, 2 vol. **630** Икона «Умиленія» замѣчательна тѣмъ, что на ней Б. М. изображена безъ Младенца и даже до Его зачатія,—въ моментъ «Архангельскаго обрадованія», т. е. какъ Пречистый Сосудъ Духа Св. Предъ нею у Преподобнаго Серафима было вожжено семь свѣтильниковъ, занимавшихъ почти всю келлію,—а это опять знаменуемъ Духа Св. въ Его семи дарахъ—семи высшихъ духахъ. Вотъ знаменательный планъ келліи Преподобнаго, какъ его начертилъ Н. А. Мотовиловъ (С. Нилусъ,—Великое въ маломъ, изд. 2-е, Царск. Село, 1905, «Служка Божіей Матери и Серафимовъ», IV, стр. 110): *А*—Входная дверь въ келлію, *Б* и *В*—окна *1*, *2*, *3*, *4*, *5*, *6*, *7* — большіе подсвѣчники съ зажженными свѣчами; *8*—столикъ и на немъ икона Богородицы Радости всѣхъ Радостей; *9*—скамья, на которой спалъ Ба-

Стр.

тюшка; *10*—камень, служившій ему изголовьемъ; *11*—изразцовая лежанка; *12*—сѣни, въ кот. впослѣдствіи стоялъ гробъ Преподобнаго.—Мать Мотовилова, когда онъ былъ еще ребенкомъ, водила его съ собою въ эту келлію. Однажды ребенокъ, пораженный обиліемъ свѣчъ, сталъ бѣгать и рѣзвиться въ келліи. Мать съ упрекомъ его остановила, но батюшка возразилъ: «Съ малюткой Ангелъ Божій играетъ, матушка! Какъ можно



ребенка останавливать въ его безпечныхъ играхъ!.. Играй, играй, дѣточка! Христосъ съ тобой!» (id., стр. 110-111).—О томъ, что Преп. заповѣдалъ называть икону «Умиленія»—«Радостью всѣхъ радостей» [путъ—сближеніе Б. М. съ Утѣшителемъ,
356 id., «Поѣздка въ Саровскую пустынь», XVII, стр. 80. **631** *Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος--- Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις· δόξα σοι»* (*Εἰρμολόγιον*, *ἔκδοσις Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις*, 1906, *σ.* 208). *Ἐπὶ σοὶ χαίρει,* т. е. Тобою радуется, Ты—источникъ и предметъ радости: *χαίρειν ἐπί τινι* или *ἐν τινι*—радоваться чѣмъ или кѣмъ. Замѣчательно, далѣе, сближеніе «радованія» и «облагодатствованія»,—это о д и н ъ глаголъ, *χαίρω*. Можно передать поэтому смыслъ такъ: «Тобою, Получившая Утѣшителя, получаетъ Его тварь---». *Πᾶσα ἡ κτίσις*—цѣлокупная тварь, тварь, какъ единый организмъ, но *не* «всякая». *Ἀγγέλων τὸ σύστημα* — словомъ, «соборъ» передается плохо, ибо «*σὐύστημα—ὁλότης ἢ σῶμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἢ πρωσόπων συνισταμένον ἢ συντιθεμένον*, «*κόμσος*» (Анонимъ Гази [134], Т. 3, *ст.* 529), — опять таки цѣлокупность, а не сумма. *Ἀνθρώπων τό γένος*—родъ человѣческій, какъ нѣ-

Стр.

что единое, prius каждаго человѣка. Итакъ, все тварное бытіе, какъ единое Существо, одухотворенное Носительницею Духа. — Ср. изображеніе «*О Тебѣ радуется*»: Діонисій Фурноаграфіотъ, — Ерминія или наставленіе въ живописномъ искусствѣ, 1701-1733 г. Пер. Порфирія, Еп. Чигиринск., Кіевъ, 1868, стр. 155-156. Ч. 3, V11. **632** Когда въ 1780-мъ г. юношѣ Прохору, впослѣд.· преп. Серафиму, во время болѣзни явилась Б. М., то она сказала, указывая перстомъ на Прохора, Іоанну Богослову. «Этотъ-нашего рода». Эти же слова были сказаны Ею и о друг. подвижникѣ, а им. о 80-ти лѣт. старцѣ архим. Паисіи, въ Тр.-Сер. Лаврѣ. Объ этомъ разск. іером. Іоасафъ въ аноним. книгѣ: «Житіе старца Серафима, Саровской обители іером., пустынножителя и затворника», СПб, 1863, стр. 25 и прим. — Впрочемъ, эти случаи не исключит., можно было бы указать
357 и иные. **633** Аѳон. Пат. [484], Ч. I, стр. 78-135, 171-178. **634** [531]. **635** [567]. **636**. Восклицаніе: «Радуйся столпе дѣвства — *χαῖρε ἡ στήλη τῆς παρθενίας*» (*Εἰρ.* [631], *σ.* 205) находится въ Акаѳистѣ Б. М., ик. 10, а туда внесено изъ Слова на Благовѣщеніе Іоанна Златоуста (Макарьевск. Четьи Минеи, л. 602, 604, 616.—Въ русск. п. «Твореній» Іоан. Зл., СПб.. 1896, Т. II2, стр.
358 854-857 этого реченія не находится. **637** Однако, не слѣд. въ этомъ духовн. складѣ искать основы непрем. физіологической. **638** Нилусъ,—id [630], Служка Б. М., IX [надо X], стр. 125-128. **639** Это—та правда о Б. М., которую огрубленно и оразсудоченно выразили католики своимъ догматомъ immaculatae conceptionis. См.: Прот. А. Лебедевъ, — Разности церквей Вост. и Зап. въ уч. о Пр. Дѣвѣ Маріи Бог., Т. I: О непорочномъ зачатіи, СПБ., 1903, изд. 2-е. **640** Кан. Одигитріи, п. 8-я, Богородиченъ. **641** Среди ликовъ ангеловъ изобрази «Богоматерь съ распростертыми руками и напиши надъ нею:
359 *Матерь Божія Владычица ангеловъ*» (Діон. Фурноаграф. [631], Ч. 41, стр. 233). **642** Николай Кавасила, — Изъясненіе божеств. литургіи, 38 («Писанія свв. оо.» [827], Т. 3, стр. 385).
361 **643** Стр. 540-543. **644** Игнатій Богон., — Письмо къ Ап.
363 и Ев. Іоанну Богосл.,—Mi gr., T. 5, coll. 941-944. **645** id., col. 943. **646** Его же,—Письмо къ св. Дѣвѣ Маріи—id., coll. 943-944.
364 **647** Пресв. Дѣва Марія,—Отвѣтное письмо Игнатію Богон. id., coll. 945-946. **648** Діонисій Ареоп.,—О божественныхъ именахъ (Цит. по: R. de Fleury [629], T. I, стр. X, § 12, pp.
366 237-238. **649** Никифоръ Каллистъ заимств. свое описаніе у Епифанія,—Письмо къ Ѳеофилу: объ иконахъ. Перев. текста Епифанія помѣщенъ въ Вел. Чет.-Мин. Макарія, изд. 1868 г., сент., стр. 363 и дал. **650** Амвр. Мед., О дѣвственницахъ, II, 67. **651**

Стр.

Никифоръ Кал. [649] **652** Вотъ поэтому признаніе или непризнаніе возгласа: «*Пресвятая Богородице спаси насъ*!» опредѣляетъ православностъ или неправославностъ умонастроенія (стр. 358, ср. [638]. Извѣстный Н. Н. Неплюевъ, котораго долгое время подозрѣвали въ протестантствѣ, высказывался вполнѣ искренно, возмущаясь, что «этотъ возгласъ «*спаси насъ*», обращенный къ простой женщинѣ, кажется ему кощунствомъ». Да, это неизбѣжно было, естъ и будетъ, когда Б. М. признается «простою женщиною». Но Она—Церковь, а протестантство Церковь-то и
367 отвергаетъ; въ этомъ все дѣло. **653** Амвр. Мед., — О дѣвственницахъ. О вдовицахъ. О дѣвствѣ. О воспитаніи дѣвы. Увѣщаніе къ дѣвству. О паденіи дѣвы (Mi lat pr., T. 16.—«Творенія св. Амврос. Мед. по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ, въ рус. пер.», пер. съ лат. А. Вознесенскій, подъ ред. Л. Писарева, Казань, 1901). **654** Его же,—О восп. дѣвы. V35.—Mi, col. 314A. —
368 P. n. [167], стр. 178. **655** Его же,—О дѣвственницахъ, I, 311.—Mi, col. 191C.—P. n. стр. 6. **656** Его же,—О восп. дѣвы, VII50. Mi, col. 319A.—P. n. стр. 184. **657** id. VII50, col. 319A,B.--стр. 184-185. **658** id., XIII81, col. 325A, стр. 193. **659** id, XIII81, id., ср. гл. XIII, col. 324C—326A, стр. 193-194. **660** Его же, — О дѣвственницахъ, II, 26, col. 268C, стр. 31-32 (II,1,6). **661** id., II, 2,15, col. 210D, стр. 35
369 (II, 11,15). **662** id., I, 852, coll. 202C-203A, стр. 52. **663** Его же,—О восп. дѣвы XIV87, col. 326B, стр. 194. **664** id., XIV89, Mi 326c-327A, стр. 195. **665** Напр. его же,—Увѣщ. къ дѣв. X66, стр. 234-235. **666** id., XV93-94, coll. 327C-328A, стр. 196-197. **667** id., X67, стр. 235. **668** Его же,—О дѣвственницахъ, I, 312, col. 192A, стр. 7. **669** id., I, 522, col. 195A, стр. 10. **670** id., I, 520, стр. 10 **671** id., I, 631, col. 197C, стр. 14, 15. **672** А. С. Хомяковъ,—Опытъ катехизическаго уч. о Церкви, § 9 («Собр. соч.», Прага, 1867 г., Т. 2, стр. 18).

371 **673** Имѣю въ виду примѣненіе имени Софіи-Премудрости къ двѣнадцати-лѣтнему Іисусу Христу, поучающему во храмѣ іерусалимскомъ (Ипатьевскій складень. «Вѣстн. археол. и истор. издав. Археол. Инст.» 1885 г., вып. IV, стр. 22, табл. V, 2) и къ Іисусу Христу, раздающему св. хлѣбъ и чашу (икона пинскаго князя Ѳеодора Ив. Ярославича 1499-1522 г. «Археол. Вѣстникъ», Т. I, стр. 193. М. 1867). См. Н. Покровскій,—«Евангеліе въ памятникахъ иконографіи», Спб., 1892, стр. 375.—Къ числу исключительныхъ варіантовъ относится и миніатюра изъ рукописи XII-го или, быть можетъ, XI-го вѣка «Психомахіи» Пруденція, хранящаяся во дворцовой библіотекѣ Святого Петра въ Ліонѣ.

Стр.

Изображенїе, интересующее насъ, помѣщено среди ряда аллегорическихъ минїатюръ. Оно представляетъ Іисуса Христа съ крестчатымъ нимбомъ, сидящимъ въ сегментѣ; лицо Господа,—приблизительно тридцати-лѣтняго—,—съ бородою. Протянувъ обѣ руки, Онъ какъ бы передаетъ: десницею книгу, а шуйцею — свитокъ. Около Него написъ крупными буквами: «SANCTA SOPHIA». По объясненїю Дидрона, этотъ символъ выражаетъ полноту разумѣнїя, даваемаго Премудростью, ибо тутъ представлены два наиболѣе употребительные вида манускрипта,—орудїя Ея,—а именно свитокъ и книга. По указанїю Гюйома Дюрана (G. Durand,—Rat. div. offi. lib. I, cap. III), въ руку пророковъ ветхозавѣтныхъ вкладывается на изображенїяхъ свитокъ, въ руку же евангелистовъ, какъ обладавшихъ полнымъ боговѣдѣнїемъ, а не образнымъ,—книга, поскольку книга, болѣе значительная по объему и способная вмѣстить большее содержанїе, является аттрибутомъ и совершенной мудрости. Впрочемъ, это указанїе западнаго символиста справедливо лишь отчасти, ибо извѣстны случаи, когда пророки изображались съ книгами и, наоборотъ, апостолы—со свиткомъ.

Изображенїе разбираемой нами минїатюры см. въ книгѣ: M. Didron. — Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Paris, 1843, pp. 160-161; Fig. 50.

371 **674** Еп. Виссарїонъ [Нечаевъ], — Иконы и др. свящ. изображенїя въ русск. Церкви (въ сбор. «Духовная пища», изд. 2-е, М., 1891 г., стр. 284) называетъ эту Софью *Холмогорскою*.

372 **675** «Жалобница Благовѣщенскаго попа Селивестра» ([Бо-
дянскїй],—Московскїе соборы на еретиковъ XVI в. въ царств. Ивана Васильевича Грознаго, М., 1847, стр. 20. Акты Археограф. Экспедицїи, Т. I, стр. 248). **676** Новгородск. III лѣтопись, подъ
374 7050-мъ годомъ. **677** Толстой, стр. 241.—Арсеньевъ, стр. 263-264.—Филимоновъ, стр. 5-6.—Никольскїй, стр. 291. Тутъ описывается икона на переплетѣ Новгородск. Синодика XVII в.—[Муравьевъ],—стр. 553-554 [702]. Еще я пользовался нѣкоторыми иконами Софїи Новгородской: въ Успенскомъ Соборѣ Свято-Троицкой Сергїевой Лавры (1-ый ярусъ иконостаса, 2-я икона справа отъ Царскихъ вратъ); въ Костромскомъ Успенскомъ Соборѣ (стѣнопись притвора, у входа, справа и на наружной алтарной стѣнѣ,—сѣверной, что составляетъ замѣчательную особенность этого храма); въ Церковномъ Музеѣ при Моск. Дух. Академїи; въ боковомъ притворѣ Троицкаго Собора Свято-Троицкой Сергїевой Лавры; въ Московской Третьяковской галлереѣ (№ 54);—стѣнописью Московскаго Успенскаго Собора:

Стр.

въ Церковномъ Музеѣ при Кіевской Дух. Акад. (№ 2570, въ складнѣ) и др.

375 **678** Даль ([7], СПб., 1866, ч. I, стр. 384=3-е изд., т. 4, стлб. 606) даетъ объясненіе иное. Онъ сближаетъ слово тороки или тороци не съ торока̀ или торокò-ремешки позадь сѣдла, для пристежки—, а съ тóрокъ, что на архангельскомъ нарѣчіи значитъ порывъ, ударъ вѣтра, шквалъ, Отсюда у Даля получается, что «тороки и тороци, иконсн.—токъ Божественнаго слуха, изображенный на иконахъ въ видѣ излучистой струи, тока, лучей», хотя далѣе приводится и обычное значеніе для тóроки—тесемка, лента. Можно указать еще, что слово торженный или торченный (отъ торчать?) значитъ поднятый къ верху, закрученный (напр. «усы торженые»). (I. Ф. Наумовъ,—Дополненія и замѣтки къ Толковому Словарю Даля. Прилож. къ XXIV Т. Зап. Имп. Ак. Н. № 1, СПб, 1874, стр. 37).

679 Существуетъ и иное пониманіе этихъ круговъ. Согласно ему, «круги концентрическіе, или сферы въ разрѣзѣ, которыми на древнѣйшихъ иконахъ всегда окруженъ Спаситель,—символизировали сосредоточіе всѣхъ Божескихъ свойствъ въ Первородномъ, какъ-то: премудрости, всемогущества, правосудія, милосердія, царской власти, силы, славы и др., представленныхъ въ видѣ круговъ изъ одного центра описанныхъ. А еще таковыя свойства означались и тремя лучами около главы Его, съ именемъ Божіимъ: «Сущій (ὁ Ὢν)». (Вас. Арсеньевъ [702], стр. 261).

378 **680** Н. Покровскій,—Евангеліе въ памятникахъ иконографіи и искусства, изд. 2-е, СПб., 1892 г., стр. 374-375—Его же,—Очерки памятниковъ христіанской иконографіи и искусства, изд. 2-е, СПб., 1900 г., стр. 426-427, 433. **681** Подробн. см. у Филимонова [702], стр. 15-18.

379 **682** Такова икона Софіи, находящаяся въ Оптиной Пустыни въ келліи у о. игумена М. Икона эта—тонкой,—италіанской, повидимому—, работы (сужу по техникѣ письма и по написямъ—греческимъ и славянскимъ, которыя сдѣланы настолько безграмотно, что показываютъ полное незнаніе этихъ языковъ иконописцемъ).—Нѣчто вродѣ этой иконы я видѣлъ еще въ Тифлис. Церк. Муз. при Сіонск. Соб., въ Митроп. пок. Св.-Тр. Серг. Лав. и еще кое-гдѣ. **683** Такъ—на Кіевской иконѣ; на описываемой же не все можно разобрать вслѣдствіе мелкости изображеній.

381 **684** [Свящ. Ал. Сулоцкій], — Описаніе краткое всѣхъ

Стр.

церквей, существующихъ въ г. Тобольскѣ, и пространное Тобольскаго Софійскаго Собора, М., 1852. Въ Тобольск. соб. имѣется двѣ иконы Софіи, одна мѣстная, другая—малая. **685** Подробн. у: Филимонова, стр. 20; Лебединцева, стр. 556 сл; Орловскаго, стр. 50-52; Болховитинова, стр. 16 сл; Толстого, стр. 458-460; Муравьева, стр. 553 [702]. **686** риза происх. болѣе поздняго. **687** Ѳ. И. Буслаевъ,—Лиц. Апок. [239]. **688** А. И. Кирпичниковъ,—Успеніе Божіей Матери въ легендѣ и въ искусствѣ («Труды VI Археол. съѣзда въ Одессѣ; 1884 г.», Одесса, 1888 г., стр. 227).

382 **689**

Г Б	царск. врата	А В
г б		а в

Изъ прилагаем. схемы можно увидѣть эту пронизанность всего иконостаса Кіево-Соф. Соб. апокалипсическимъ духомъ и, отсюда, убѣдиться въ апокалипсическ. моментѣ идеи и иконы Софіи. Иконы расположены такъ: *А*—ик. Спасителя. *Б*—ик. Божіей Матери, съ написью: «Предста Царица одесную меня», такчто Б. М. отождествляется съ «Невѣстою» Пс. 44 (по евр. счету—4511). *В*—ик. Софіи Премудрости. *Г*—Эммаусская группа и написъ: «Ту есмь посредѣ ихъ», т. е. опять загадочное свѣченіе преображенной плоти. Но особый тонъ иконостасу даютъ въ особен. медальоны, расположен. подъ перечислен. выше икон. и, къ сожалѣнію, неудобо-разглядываемые изъ-за рѣшетки. *а* изображаетъ восемь ангеловъ около жертвенника съ пылающимъ пламенемъ. Одинъ изъ нихъ изливаетъ пламя изъ амфоры на цѣпи, причемъ цѣпь обмотана около руки ангела; два другіе ангела получаютъ трубы изъ рукъ, протягивающихся изъ-за облака; наконецъ, пять остальныхъ трубятъ въ трубы; подъ иконою подпись: «И изыде дымъ кадильный молитвами святыхъ отъ руки Ангела предъ Бога. Апокалипсисъ Ѵ». *б* им. подпись: «И даны быша Женѣ два крыла Орла великаго, да воспаритъ Богу въ пустыню. Апок. ДѢ». На верху иконы представлена стоящею Жена съ младенцемъ. Оба они простираютъ руки вверхъ, къ лѣвому углу композиціи, гдѣ изображенъ свѣто-лучащій треугольникъ. Жена повернула голову направо, какъ бы молясь за стоящую вправо отъ нея Жену, стоящую на лунѣ. У этой, второй, женск. фигуры на головѣ—корона, а на спинѣ—ангельск. крылья. Руки ея сложены молитвенно, а лицо обращено влѣво, либо къ Женѣ съ младенцемъ, либо къ Треугольнику. Въ нижней части иконы расположены Архангелъ, вооружен. щитомъ и рыцарск. шлемомъ въ

Стр.

страусовыхъ перьяхъ; въ десницѣ его нѣчто вродѣ пламенныхъ перунъ, которыми онъ поражаетъ расположеннаго справа отъ него Семиглаваго Звѣря, выходящаго изъ бездны. Подъ Архангеломъ—пространство, заполненное огнемъ, а справа, т. е. подъ звѣремъ,—темныя волны. Наконецъ, подъ сіяющимъ Треугольникомъ, Символомъ Троицы, надъ Архангеломъ помѣщено какое-то желтое (золотое?) изображеніе съ вертикальн. написью; но ни изобр., ни написи мнѣ не удалось разобрать, ибо мѣшала рѣшетка передъ иконою. М. б., дозволительно сдѣлать предположеніе, что это—Іерусалимъ Горній.—Замѣчу кстати, что въ Софійскомъ Соборѣ имѣется еще одно софійное изображеніе—стѣнопись надъ вратами ограды. А въ Десятинной Церкви, въ лѣвомъ,—сѣверномъ—, предѣлѣ на царскихъ вратахъ времени Петра Могилы—та же софійная икона Богоматери, но безъ такой написи и безъ окружающихъ фигуръ; это — упрощенная композиція Софіи Кіевской.

690 «Фигура Богоматери, изображенная въ колоссальныхъ размѣрахъ въ концѣ нашей абсиды, стоитъ на подножіи съ воздѣтыми вверхъ руками, въ томъ типѣ, который извѣстенъ въ христіанской иконографіи подъ именемъ оранты, а въ сценахъ Вознесенія, какъ образъ церкви на землѣ. Эта двойная характеристика женской фигуры на сценахъ Вознесенія констатируется и памятниками. Начиная со сцены на дверяхъ церкви св. Сабины, гдѣ каждую фигуру въ видѣ оранты вѣнчаютъ діадемой Апостолы Петръ и Павелъ, въ памятникахъ послѣдующаго времени, напр. въ Сирійскомъ Евангеліи, видимъ ту же фигуру оранты. На сосудѣ города Монца (VI в.), надъ головой оранты изображенъ голубь, символически сливающій сцену Вознесенія съ Сошествіемъ св. Духа, для болѣе полнаго выраженія торжества оставленной на землѣ церкви--- Въ памятникахъ отъ IX по XI ст. по сторонамъ оранты встрѣчаемъ иногда только двухъ Апостоловъ Петра и Павла, какъ представителей церкви ex gentibus и ex circumcisione, предстоящихъ по сторонамъ ея, какъ символа церкви вообще (напр., на каменномъ крестѣ Новгородскаго храма). Какъ символъ церкви, оранта отмѣчается и другими чертами: въ миніатюрахъ Армянскаго Евангелія X ст. монастыря св. Лазаря, къ орантѣ Петръ и Павелъ благоговѣйно протягиваютъ руки, покрытыя плащами, какъ бы для принятія освященія. Часто также она стоитъ на возвышеніи, какъ и у насъ и какъ находимъ въ греческой рукописи Импер. Публ. Библ. № 105, въ фресковой сценѣ Вознесенія Старо-Ладожской церкви. нашего Собора и въ др. На-ряду со сценами, гдѣ эта фигура характеризована какъ

церковь на землѣ, мы имѣемъ примѣры, гдѣ она характеризована какъ Марія.--- Отсюда, слѣдовательно, вообще въ сценахъ Вознесенія центральная фигура, такъ или иначе данная, содержитъ значеніе и церкви на землѣ, и Матери Божіей, или лучше: образъ церкви, конкретно данный въ образѣ Маріи» (Д. Айналовъ и Е. Рѣдинъ,—Кіево - Софійскій Соборъ. Изслѣдованіе древней мозаической и фресковой живописи. СПБ., 1889, VII, стр. 39-40; разрядка моя). Этотъ образъ Маріи-оранты возрождается и распространяется съ 431-го года, т. е. съ эфесскаго собора, «въ силу роста почитанія Богородицы». «Богородица молящаяся есть собственно *Дѣва Марія*, въ то время какъ Марія съ Младенцемъ есть *образъ Богоматери*. Пречистая Дѣва почиталась какъ заступница царей -- и вообще какъ «Дѣва, поднявшая за насъ пречистыя руки» (id., стр. 40 и далѣе). Итакъ, общій выводъ таковъ: «изображеніе Маріи въ сценѣ Вознесенія посреди 12 апостоловъ указываетъ на историческій фактъ основанія церкви, и Марія, слѣдовательно, является здѣсь со скрытымъ символическимъ значеніемъ образа церкви земной. Выдѣленная же, какъ отдѣльный и самостоятельный образъ изъ сцены Вознесенія, она пріобрѣтаетъ болѣе спеціальный характеръ, какъ Заступница, сохраняя однако и первоначальный свой смыслъ. Въ такомъ отношеніи къ купольной композиціи, какъ заступница предъ лицемъ Христа Вседержителя, она и изображена въ концѣ алтарной абсиды; въ такомъ отношеніи она была изображена и въ алтарной абсидѣ Новой Базилики. Общаго характера надпись, взятая изъ 456 псалма Давида и выполненная мозаикой надъ образомъ Пречистой Дѣвы нашего собора, по буквальному пониманію греческаго текста, отнесена къ Маріи. Надпись уподобляетъ ее Небесному граду, изъ котораго исшелъ Христосъ на спасеніе міру, и читается такъ: *Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σ'ἀλευθήσεται: βοηθήσει αὐτῇ θεὸς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ*, т. е. Богъ посредѣ Ея (его) и не подвижется; поможетъ Ей (ему) Богъ день и день. Въ этой надписи устанавливается постоянное пребываніе Бога посреди Ея, какъ земной церкви, и выражается непрестанная помощь членамъ церкви, заступницей которыхъ она является. Богородица изображена на золотомъ фонѣ. Лиловаго пурпура мафорій пышно спадаетъ съ плечъ; изсиня лиловая стола подпоясана и дробится на множество складокъ. Одежды эти мы видимъ на Богородицѣ очень рано: такъ одѣта она уже на дверяхъ ц. св. Сабины. Мафорій отцвѣченъ золотомъ, отороченъ золотой тесьмой и бахромой; на челѣ и на плечахъ три бѣлыхъ креста, на поручахъ по золотому кре-

Стр.

сту.--- На ногахъ Богородицы красные сапожки, усвоенные ей, какъ царицѣ, по принятому въ Византіи обычаю, дозволявшему ношеніе богатой красной обуви лицамъ царскаго происхожденія. Подножіе, на которомъ стоитъ Богородица (*σκάμνιον*), есть черта религіознаго благоговѣнія: посредствомъ его образъ уединяется и возвышается надъ остальными образами» (id., стр. 41-42).

691 Н. П. Кондаковъ,—Византійскія церкви, Одесса, 1886 г., стр. 28. **692** Писатель XIV в., Конст. патр. Филоѳей, въ духѣ ученія св. Григорія Паламы толкуетъ Премудрость, какъ «общее дѣйствіе единосущной и нераздѣльной Троицы». «*Σοφία ---ἡ κοινὴ τῆς ὁμοουσίου καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος, τῆς μιᾶς φημι καὶ παντοδυνάμου καὶ ἀσυγχύτου Θεότητος, ἔστιν ἐνέργεια*» (еписк. Арсеній,—Филоѳея, патр. Конст. три рѣчи къ еп. Игнатію: съ объясненіемъ изреченія притчей: *Премудрость созда себѣ домъ* и проч. Греч. текстъ и рус. пер., Новгородъ, 1898, стр. 103, сл. 113). Это толкованіе, въ сущности, весьма недалеко отъ пониманія Премудрости какъ Церкви. **693**. Зап. Имп. Арх. О-ва, VIII, 254.

585 **694**. На долю народа русскаго выпало рѣдкое счастіе получить хри-во тогда, когда еще почти не успѣли выразиться черты національнаго самоопредѣленія. Хр-во не сталкивается тутъ ни съ оформившимся ученіемъ, ни съ богатымъ культомъ какой-либо иной религіи; не находитъ укоренившихся нравственныхъ привычекъ или государственныхъ стремленій. Самый языкъ, еще незапятнанный и гибкій, довѣрчиво даетъ устроить изъ себя сосудъ благодати. Однимъ словомъ, хр-во попадаетъ въ души младенческія, и все дальнѣйшее возрастаніе ихъ, все внутреннее ихъ устроеніе совершалось подъ прямымъ водительствомъ Церкви. Весьма понятно, что народный духъ, такъ сложившійся, не могъ не быть существенно православнымъ. Если же прибавить сюда еще природную мягкость русскаго характера, то станетъ вполнѣ понятнымъ, что православіе должно было запечатлѣться на этомъ воскѣ со всѣми особенностями той передачи, къ которой предназначило Провидѣніе первоучителя славянъ, духовнаго родителя русскаго народа,—св. равноапостольнаго Константина, въ мон. Кирилла.—Въ чемъ же особенность его духовнаго склада?—Все житіе его пронизано тонами софійными. Это не египетскій или палестинскій авва, въ истощаніи своемъ нашедшій свое спасеніе, а мужъ царственныхъ богатствъ и пышности, житіемъ своимъ благословляющій не отсѣченіе, а преображеніе полноты бытія. Не рѣзкій поворотъ отъ грѣха къ чистотѣ характеренъ для подвига св. Константина, но благодат-

Стр.

ная непрерывность въ его ростѣ. Родитель его—знатный и богатый вельможа, по имени Левъ, и мать его Марія жили благочестиво, исполняя всѣ заповѣди Божіи. Константинъ,—имя царственное—, былъ седьмымъ сыномъ (7—число Софіи). Когда мать, по рожденіи, отдала его кормилицѣ, чтобы та вскормила его, онъ никакъ не желалъ питаться чужимъ молокомъ, но—только молокомъ матери (благословеніе семейственности). Съ рожденіемъ Константина, родители его дали обѣтъ жить, какъ братъ съ сестрой, и такъ прожили четырнадцать (14 = 7 × 2) лѣтъ до самой смерти. Семи лѣтъ отъ роду Константинъ видѣлъ сонъ (мистическая чуткость) и разсказалъ его отцу и матери, а именно въ слѣд. словахъ: «Воевода, стратигъ нашего города, собралъ всѣхъ дѣвицъ нашего города и сказалъ мнѣ: «Выбери себѣ изъ нихъ кого хочешь на помощь и въ сверстницы себѣ». Я, оглядѣвъ, посмотрѣлъ ихъ всѣхъ и примѣтилъ одну, прекраснѣйшую всѣхъ, съ лицомъ свѣтящимся, украшенную многими золотыми монистами и жемчугомъ и украшеніями; имя ей было Софія. Ее я избралъ». Родители поняли, что Господь даетъ отроку Дѣву Софію, т. е Премудрость, возрадовались духомъ и со стараніемъ стали учить Константина не только книжному чтенію, но и богоугодному добронравію — премудрости духовной. «Сынъ, — говорили они Константину словами Соломона —, чти Господа — и укрѣпишься; храни заповѣди — и поживешь; словеса Божіи напиши на скрижали своего сердца; нарцы Премудрость сестру тебѣ быти, Разумъ же знаемъ [т. е. близкимъ, роднымъ] сотвори тебѣ (Прт 7 1-4). Премудрость сіяетъ свѣтлѣе солнца, и если ее будешь имѣть своей помощницей, она избавитъ тебя отъ многаго зла». Извѣстно, какіе успѣхи проявилъ сей отрокъ въ ученіи, особенно въ изученіи св. Григорія Богослова. Онъ изучилъ Гомера, геометрію, діалектику и философію подъ руководствомъ Льва и Фотія, изъ коихъ второй былъ патріархомъ Цареградскимъ. Кромѣ того, онъ изучилъ риторику, ариѳметику, астрономію, музыкальное искусство и вообще всѣ свѣтскія науки и зналъ, кромѣ греческаго языка, языки латинскій, сирскій и др. Онъ былъ прозванъ Философомъ. Хотя и воспитывался онъ при царскомъ дворѣ, подъ личнымъ наблюденіемъ императора, однако онъ помнилъ о Подругѣ своей. Отказавшись отъ знатной, богатой и прекрасной невѣсты, онъ былъ возведенъ въ іерейскій санъ и сдѣланъ библіотекаремъ при храмѣ св. Софіи. Вотъ отъ этого-то избранника Софіи и получило начало свое русское православіе. Удивительно ли, что Та, которая избрала Константина на просвѣщеніе народа русскаго и

Стр.

побудила его къ этому подвигу, стала, особенно на первыхъ порахъ, особой Покровительницей ново-просвѣщеннаго народа-младенца и что икона ея возникла впервые именно здѣсь и стала народною святынею? Не удивительно и то, что храмы Успенскіе, Благовѣщенскіе и пр. первоначально были Софійскими и лишь впослѣдствіи,—какъ мнѣ неоднократно передавалъ свое убѣжденіе † А. П. Голубцовъ —, были пріурочены къ моментамъ жизни Богоматери. — О св. Конст-нѣ см.: О. Бодянскій, — Пространныя или паннонскія житія Константина Философа («Чт. въ 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. 399-534). **695** Покровскій [680],—Ѳ. [И.] Буслаевъ,—Истор. очерки, СПб., 1861, Т.2, О мин. Углич. псалт.—Е. [К.] Рѣдинъ,—Античные боги (планеты) въ лицевыхъ рукописяхъ сочиненія Козьмы Индикоплова («Зап. клас. отд. Имп. Рус. Арх. О-ва», Т. 1, СПб., 1904 г., стр. 33-43). Тутъ поименовываются еще нѣк. олицетворенія (Галгалъ, Іерихонъ, Гай, Геволъ, Источникъ, гора Гемскахоръ, *Εὕρεσις*, *Φρόνησις*, *Μεγαλοψυχία* и т. д.) и затѣмъ изучаются олицетворенія планетъ: Луны, Солнца,
384 Крона, Афродиты, Зевеса, Арриса и Ермиса. **696** А. П. Голубцовъ,—Соборные чиновники, 1-я пол. изсл., М., 1907 г., стр. 23, прим.—Въ «Сл. Соф.» [712], стр. 9, пѣс. 4, троп. 2: «Премудрость Божія, еже есть смотренія таинство всѣмъ человѣкомъ». Въ 9-мъ посланіи Діон. Ареоп. тоже толкуетъ Премудрость, какъ Промыселъ. **697** Подр.: Голубцовъ,—id., стр. 21-24. Ср. «Сл. Соф.» [712], стр. 11, кан., пѣс. 6, конд.: «Видимъ чудотворную икону Премудрости Божія, Пречистыя Его Богоматере». **698** «Сказаніи извѣстно» [702] гл. 14, стр. 1. **699** Умалчиваютъ о значеніи Св. Софіи, — вопросѣ столь естественномъ при описаніи храма —, и епископъ VII-го вѣка Аркульфъ, сказаніе котораго сохранилось въ запискахъ Адамнана, и писатель половины IX-го вѣка Бернардъ Мудрый, и высокообразованный епископъ Лиутпрандъ, посѣтившій Константинополь дважды, въ 948-950 и 968-969-ыхъ годахъ, и весь обширный рядъ писателей, тянущійся до конца XII-го вѣка. Ничего не говорятъ въ своихъ запискахъ о занимающемъ насъ вопросѣ и тѣ западные люди, которые явились съ войсками, покорившими Царьградъ, въ частности—и самый видный изъ нихъ, подробно описавшій взятіе Константинополя Латинами—Виллъгардуэнъ. Сѣверные путешественники, въ запискахъ которыхъ есть любопытныя показанія о Константинополѣ, тоже не сообщаютъ ничего объ основной религіозной идеѣ этого го-

Стр.

рода. Такъ, аббатъ Николай, въ своемъ Итинераріи, отдѣляется замѣчаніемъ: «Въ Маклагардѣ есть церковь, называемая Agiosophia, а сѣверными людьми Aegisit, и церковь эта по устройству и величинѣ превосходнѣе всѣхъ церквей на землѣ» (Werlauff,—Symbolae, 10)—и только. Въ прибавленіи къ запискамъ его тоже ничего нѣтъ. Вотъ факты, предъ которыми историку нельзя не остановиться съ изумленіемъ! Свѣдѣнія эти заимствую изъ реферата: И. И. Срезневскій,—Св. Софія Царьградская по опис. рус. паломника конца XII в.—«Тр. третьяго арх. съѣзда въ Россіи, бывш. въ Кіевѣ въ авг. 1874 г.», Кіевъ, 1878 г., Т. 1, стр. 105-106). Срезневскій гов., что онъ пересмотрѣлъ всѣ описанія, «какія только могъ достать» (id., стр. 104).

385 **700** Robert de Clary,—Li prologues de Constantinoble comment ele fu prise (по изд. гр. де Piana,—Li estoires de chians qui conquisent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier, s. a. p. 67—по изд. К. Гопфа,—Chroniques Gréco-Romanes inedites ou peu connues, Berlin, 1873, p. 67. Пикардскій текстъ описанія Соф. Соб. и рус. пер. его наход. у Срезневскаго [69:], стр. 107-108. **701** По ученію Вл. Соловьева («Рос. и вс. Ц.» [4] кн. 3-я, гл. III-V, стр. 325-353, особ. см. стр. 326-327, 328, 331-332, 349), Софія—не только идеальн. личность Твари, но и «Субстанція Пресв. Троицы» (—не хотѣлъ ли С-евъ сказать: «общая энергія» или «общая благодать»?—). Нѣтъ надобности разъяснять, какъ другъ отъ друга далеко отстоятъ это ученіе объ отдѣльной отъ Ѵпостасей Сущности Божіей и правосл. ученіе Аѳанасія В, твердо стоящаго на формулѣ *ἐκ Πατρός, ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός*. Раціонализмъ С-ва обнаруживаетъ себя именно въ томъ, что для С-ва не живая Личность, не Ѵпостась и не само-обосновывающееся Живое Тріединство—начало и основаніе всего, а субстанція, изъ которой уже выявляются Ѵпостаси. Но эта субстанція въ так. случ. не можетъ не быть признана без-личною, а поэтому—вещною. Философія С-ва, тонко-раціоналистическая по своей формѣ, неизбѣжно есть философія вещная по своему содержанію. То, о чемъ учитъ С-евъ, несомнѣнно примыкаетъ къ савелліанству, къ спинозизму, къ шеллингіанству, по крайней мѣрѣ въ его первомъ фазисѣ.—Ученіе С-ва о Софіи и о Міровой Душѣ (эти два Лица у него то отождествляются, то различаются) изложено въ: Волжскій [А. С. Глинка],—Проблема зла у Вл. С-ва («Вопр. Религіи», М., 1906, вып. 1-й, стр. 221-297). Лит. см. [4]. Сюда надо добав. еще: Кн. Е. [Н., Трубецкой,—Міросозерцаніе Вл. С. С-ева, М., 1913 г.;

Э. Л. Радловъ, Вл. С—въ, СПБ., 1913 г.—С-въ называетъ Дж. Порджа (1625-1698 гг.) «спеціалистомъ по Софіи». Дѣйств., не только по происх. своему его ѳеософск. система софійна, но и по содерж. она гл. обр. посвящена Софіи, если не прямо, то косвенно. Откровеніе, ему бывшее 21-го, 22-го и 23-го іюня 1675 г., описано имъ въ небольш. соч., рус. рук. перев. кот., хранящійся у меня, озаглавленъ: «Софія Вѣчная Дѣва Вѣчной Премудрости, открывшаяся Іоанну Порджу». Ѳеософское ученіе о Софіи развито въ особ. въ «Бож. и ист. метаф.» [125], Т. 2, кн. 2, гл. 5, отд. 3, §§ 44-58, стр. 202-213. **702** Подробности см. въ Софійно-иконографической литературѣ. Ради удобства привожу библіографію ея, хотя и неполную (звѣздочками отмѣчены тѣ книги или статьи, гдѣ имѣются рисунки по Софійной иконографіи): А. И. Никольскій,—Статья въ «Вѣстн. Археол. и ист., издаваем. Имп. Археол. Инст.», 1906 г., Вып. 17. (Мнѣ не удалось видѣть ее).—А. И. Успенскій,—Иконопись въ Россіи до второй половины XVII вѣка («Золотое Руно», 1906 г. № 7-8-9).—Е. К. Рѣдинъ,—Матеріалы для византійской и древнерусской иконографіи. I. Софія, Премудрость Божія. («Археологическія Извѣстія и Замѣтки». Т. I, М. 1893).—Гр. М. [В.] Толстой,—Иконы Софіи,—Премудрости Божіей («Душеп. Чтен.» 1890 г., Ч. I, стр. 240-241, 458-460).—В. Арсеньевъ,—О Церковномъ иконописаніи («Душеп. Чтен.» 1890, Ч. I, стр. 263-265).—Свящ. Богословскій,—Святая Софія въ Великомъ Новгородѣ («Христ. Чтен.» 1877 г., Ч. I, стр. 188-189, 191, 201).—Гр. М. [В.] Толстой,—Письма изъ Кіева («Душеп. Чтен.» 1870 г., Ч. II. «Извѣст. замѣтки», стр. 69-71).—Прот. Петръ Орловскій,—Святая Софія Кіевская, нынѣ Кіево-Софійскій каѳедральный Соборъ, изд. 2-е, 1901 г.—Сахаровъ,—Изслѣдованія о русскомъ иконописаніи, кн. 2, стр. 30-34.—П. Г. Лебединцевъ,—О св. Софіи Кіевской. («Труды III Археологическаго съѣзда въ Кіевѣ въ 1874 г.», Т. I. Кіевъ, 1878).—[Прот.] П. Л[ебединце]въ,—Софія Премудрость Божія въ иконографіи Сѣвера и Юга Россіи («Кіевск Старина», Т. 10, 1884 г., Сентябрь, стр. 555-567).—* Г. Д. Филимоновъ,—Очерки русской христіанской иконографіи. Софія Премудрость Божія («Вѣст. Общ. древне-русск. искусства при Моск. Публ. Музеѣ». № 1—3, 1874 г., М., стр. 1-20). — «Сказаніе извѣстно, что есть Софей премудрость Божія» и Сказаніе о Святой Софіи въ Царѣградѣ (тамъ же, «Матеріалы», стр. 1-17).—А. [П.] Голубцовъ,—Соборные Чиновники и особенности службы по нимъ, М., 1907 г., стр. 13-32 и далѣе.—*Н. [В.] Покровскій,—Евангеліе въ памятникахъ иконографіи преимущественно византійскихъ и рус-

Стр.

скихъ, СПб., 1892, стр. 374 сл. XXXV-XXXVI, 207 и др.— * Митр. Евгеній Болховитиновъ,—Описаніе Кіевософійскаго Собора и Кіевской Іерархіи, Кіевъ 1825, стр. 16 и далѣе. — Ѳ. [И.] Буслаевъ,—Историческіе Очерки русск. нар. словесн. и искусства, СПб., 1861 г., Т. 2, стр. 294-298.—Свящ. Константинъ Никольскій, — Анаѳематствованіе, совершаемое въ первую недѣлю Великаго Поста, СПБ., 1879 г., приложеніе, стр. 291 сл. — Вл. С. Соловьевъ, — Идея человѣчества у Августа Конта, IX («Собр. Соч.» Т. 8, СПб., стр. 240-241).—* Е. М. Кузьминъ,—Икона св. Софіи и объясненія ея. «Вѣстникъ Теософіи» 1909, I, стр. 1-3 [попытка истолковать Софію въ духѣ теософіи].—Пр. Ѳ. И. Титовъ,— Слово въ день Рождества Пресвятой Богородицы. (Объ истинной Премудрости Божіей—св. Софіи и о заблужденіяхъ современной теософіи) («Труды Кіевской Духовной Академіи», 1910, Октябрь, 10, стр. I-VII) [противъ предыдущей статьи].— Еписк. Виссаріонъ,—«Иконы и другія священныя изображенія въ русской церкви» (въ сборникѣ «Духовная Пища», изд. 2, Москва, 1891 г. стр. 284-286).—[А. Н. Муравьевъ], — Древности и символика Кіево-Софійскаго собора («Прибавленія и изданныя творенія святыхъ отцевъ», ч. 18, М., 1859, стр. 553-554).—M. Didron,—Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Paris; 1843, pp. 160-161. Указаніе на дальнѣйшую библіографію можно найти въ перечисленныхъ здѣсь источникахъ. **703** Привожу лишь часть матер., нѣк.—по рук. Издано: «Сказ. извѣстно» [702], стр. 1-5; «О образѣ—Софіи Прем. Бож., списано съ мѣстнаго образа, что въ Вел. Новгородѣ» (изъ ркп. Синод. библ., содержащей въ себѣ Толк. на Пс. Аѳан. Алекс., № 238). См: Буслаевъ, - Очерки [702], стр. 297-298; [А. В. Горскій и К. И. Новоструевъ],—Опис. Рук. Син. Библ., отд. 2, стр. 74; Никольскій,—Анаѳ. [702]; Свящ. П. Флоренскій,— Служба Софіи [712]; М. Сменцовскій,—Цер.-ист. мат. [712]. **704** Иконостасъ Тр.-Сергіева Усп. Соб. [677]. Самый Соборъ освящ. 15 авг. 1585 г. Привед. текстъ списанъ мною нѣск. лѣтъ тому назадъ. Но во время послѣдн. реставраціи Собора икона подверглась обновленію и обложена ризою, закрывающею надпись, почти все древнее изображеніе и, сколько помнится, не вполнѣ соотвѣтствующею этому изображенію.
386 Въ текстѣ введена пунктуація мною. **705** Здѣсь кончается то, что напис. слѣво отъ Софіи (для зрит.) и начин. написан.
387 справа. **706** «Сборн. полем., канон. и истор. статей», хранящійся въ Библ. Моск. Дух. Ак. за № 10 (175) на лл. 199 об.—201 всего тома, или лл. 82 об.—84 дан. ркп., напис. скорописью.

Стр.

707 «Апокал. толковый въ лицахъ, толкованіе Андрея, Архіеп. Кесар.», напис. полу-уставомъ XVI ст., переходящ. въ скоропись, хранится тамъ же, подъ № 11 (16),—см. на л. 96 «Прибавл.» **708** «Книга Алфавитъ» напис. мелкимъ полу-уставомъ XVII в. и хранящ. тамъ же, подъ № 36 (230), лл. 232-251. **709** Дальн. свѣдѣн.—изъ «Опис. Слав. рукоп. Библ. Св.-Тр. Серг. Лав.», М., 1878 г., ч. I, стр. 89-90; ч. III, стр. 214. **710** «Апок. толк. Андрея Кес. съ приб.», л. 147 «Приб.», ркп. нап. полу-уст. XV в. и хран. въ Библ. Св.-Тр. Серг. Лав. за № 122 (1829). **711** «Сборникъ», пис. полу-уст. XVI в., тамъ же Библ., № 788
389 (1649); на л. 220 «Слово св. Софіи». **712** «Служба Софіи Премудрости Божіи». Издалъ [по ркп., принадл. Моск. Софійск. церкви, что на Лубянкѣ] свящ. П. Флоренскій. Св.-Тр. Серг. Лавра, лѣта ҂аѡвг, стр. 42 (=«Бог. В.», 1912, № 2).—См. также: Еп. Виссаріонъ,—Иконы [102], стр. 286, пр. 1.—Кѣмъ составлена служба Софіи—неизвѣстно. Въ началѣ XVIII-го вѣка она уже существовала. А около ноября 1707-го года братья Іоанникій и Софроній Лихуды исправили эту службу и вновь написали прологъ, стихиры и канонъ въ честь Софіи. Митрополитъ Іовъ отправилъ эту работу справщику Московской типографіи Ѳедору Поликарпову «посмотрѣть и исправить, яко же лѣпотствуетъ» (Строевъ, — Библ. словарь, стр. 190, 191; «Стран.» 1861, кн. I, стр. 125). Исправленные Лихудами «тропарь и кондакъ Софіи, со изъявленіемъ о образахъ и о соборной церкви въ Новѣ градѣ и о создателехъ ея»—показаны въ описи книгъ митр. Іова (Опис. Арх. Св. Син., Т. I, пр. VIII, стр. XCV). Между тѣмъ, новая служба не всѣмъ понравилась, и Іоанникій Лихудъ написалъ отвѣтъ «о порицаніи новосочиненныя службы Софіи, Премудрости Божіей» (Опис. Арх. Св. Син., т. I, пр. VIII, стр. XCIII, XCIV). (Эти свѣдѣнія заимствую изъ книги: . Сменцовскій,—Братья Лихуды, Спб., 1899, стр. 349-350). Въ сентябрѣ 1708 г. Іоанникій Лихудъ окончилъ новое сочиненіе—«Слово торжественное о Софіи, Премудрости Божіей». Оно представляетъ изъ себя отчасти историко-археологическій, отчасти догматическій трактатъ. Цѣль автора—объяснить, кто и когда построилъ Константинопольскій «превеликій и пресловутый и достослышанный храмъ, сущій во имя Софіи, Прем. Божіей,---и кто оному сицевое---именованіе возложи, и чего ради Мудрости Бога и Отца огневидна, въ крылѣхъ орлихъ и въ вѣнцѣ и скипетрѣ и въ одеждѣ церковнѣй и въ иныхъ различныхъ знаменіяхъ,---на престолѣ преукрашенна предася намъ и на иконѣ пишется». Судя по заключенію Слова, можно думать, что оно было произнесено съ церковной каѳедры, въ ка-

Стр.

чествѣ поученія. (М. Сменцовскій,—Братья Лихуды, СПб., 1899, стр. 364-367. Тутъ же дается изложеніе Слова. Подлинный же текстъ его по рук. Моск. Рум. Муз. за № 244 напечатанъ въ кн.: М. Сменцовскій,—Церковно-историческіе матеріалы. СПб., 1899, стр., 5-32).—Пользуюсь случаемъ выразить свою благодарн. Н. Л. Туницкому за его указаніе на бр. Лихудовъ, какъ авторовъ службы Софіи. **713** «Сл. Соф., [712], стр. 6. **714** Никольскій,—Анаѳ. [702], стр. 292.—Буслаевъ,—Ист. оч. [695], Т. 2, стр. 297. **715** «Сл. Соф.» [712], кан. пѣснь 1, тр. 3: «Всѣмъ сердцемъ взыщемъ Премудрость Божію отъ Пре-
390 чистыя Дѣвы въ плоть пришедшую» и др. **716** Здѣсь, болѣе чѣмъ кого-либо, но совсѣмъ особнякомъ, должно помянуть таинственную фигуру А. Н. Шмидъ. **717** Вл. Соловьевъ,—Идея человѣчества у Авг. Конта, IX («Собр. соч.», Т. 8, СПб., стр. 240-241).—Въ дополн. къ сказ. ранѣе отмѣтимъ, что окрыленность Предтечи знаменуетъ, что «это лицо просвѣтленное, вознесенное въ горній ликъ Ангельскій и, слѣд., отрѣшенное отъ своего земного житія. Богородица съ крыльями—точно также лицо, вознесенное въ міръ горній, стоящее внѣ земного круга историческихъ дѣяній» (Буслаевъ, [702], стр. 295).

XII.—ПИСЬМО ОДИННАДЦАТОЕ: ДРУЖБА.

395 **718** Этотъ вопросъ буд. разобранъ подробнѣе въ статьѣ «О возрастаніи типовъ». **719** Подробности и доказательства по вопр. о классич. словоупотребл. глаг. любви и ихъ производн. см. въ: J. H. Hein. Schmidt,—Synonimik d. griechischen Sprache, III, Lpz., 1879, n⁰ 136, §§ 476-401; n⁰ 134, §§ 463-471; n⁰ 135, §§
398 471-474. Еще—[725]. **720** Curt. [12], 4-te Auf, S. 172, n⁰ 122 (=2-te Auf. S. 158=3-te Auf. S. 163). **721** Prel. [12], S. 2: ἀγαπάω. **722** Bois. [12], 1-re liv., pp. 3-4, ἀγα-, et p. 6: ἀγαπάω. Тутъ же точн.
399 цит на критиковъ Прелльвица. **723** Аристотель,—Риторика, 111. «Op.» [86], Vol. 2, col. I, 17-21. **724** Слова: «τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὐτόν», франц. переводч. переданы поср. оборота: «être aimé signifie être chérie pour son mérite personnel», т. е. какъ разъ обратно нашей передачѣ, хотя почти несомнѣнно, что перев. хотѣлъ сказать то же, что и въ наш. перев. См. «La Rhétorique d'Aristotel», grec-français, trad. nouv. par M. E. Gros, Paris, 1822, p. 155. **725** Арист.,—Эѳ. Ник. I 3 [36], pp. 1095 col II—1096 col I. **726** Нужно замѣтить, что я не прин. тутъ въ расчетъ своеобразн. слово-употребленія ἐρᾶν. ἔρως и производн. у Платона, придавшаго имъ гносеологиче-

Стр

скій и онтологическій моменты и болѣе одухотворенное содержаніе. Для словоупотр. Платона см.: Fr. A s t i u s,—Lexicon Plato-
401 nicum, Lipsia, 1835, vol I, pp. 822-829, 830-831. **727** Даль [7], Т. I,
403 стлб. 1716,=изд. 1863 г., стр. 618. **728** Микуцкій [9], стр. 33-34. **729** Подробн. и док. по вопр. о слово-употр. Библейск. глаг. любви и ихъ произв. см: Cremer [17], G-te Aufl., Gotha, 1902, §§ 10-15, 15-19, 19-20, и С. С м и р н о в ъ,—Филологическія замѣчанія о языкѣ новозавѣтн. въ сличеніи съ классич. при чтеніи Посл. ап. Павла къ ефессянамъ, М, 1873, стр. 31 36.—A Concordance to the Greek Testament--- edited by Rev. W. F. M o u l t o n--- and Rev. A. S. G e d e n--- Sec. ed., Edinburgh, 1899, pp. 6-8, 990-991. **730** Если св. мистики не побоялись пользоваться словомъ, явно подвергшимся къ тому времени осужденію чуть ни всего общества, то, значитъ, были очень вѣскія внутреннія побужденія къ словоупотребленію столь смѣлому, и, значитъ, другого подходящаго слова вовсе не находилось.

406 **731** Слово ἀγάπη до послѣдн. врем. авторитетные филологи опредѣляли, какъ «vox solum biblica et ecclesiastica», «vox mere biblica», какъ «der Profan-Gräcität völlig fremd», «vox profanis ignota». Однако, новѣйшія открытія въ области папирологіи заставляютъ съ большою степенью вѣроятности признать это слово за слово разговорнаго языка. Такъ, въ письмѣ нѣкоего Діонисія къ Птоломею, отысканномъ въ архивѣ Серапеума (Pap. Par. 49[3]) и относящемся ко времени между 164 и 158 до Р. Х., содержится слово ἀγάπη (G. A. D e i s s m a n n,—Bibelstudien, Marburg 1895, S. 80. Тутъ же текстъ. — Е г о же,—Neue Bibelstudien, S. 27). Извѣстенъ еще случай употребленія его, относящійся къ I в. до Р. Х. (Е г о ж е,—Licht vom Osten, Das Neue Testament---Tübingen, 1909, SS. 48 и сл 12 An. 5). Так. обр., если оно и относится къ «ἅπαξ εὑρημένα», то во всяк. случ. не изъ числа «ἅπαξ εἰρημένα» (id. S. 48). **732** Arnoldi G e u l i n c x Antverpiensis,—Ethica, Tract. I. cap. § 1 Amor, 1-8 (Opera Philosophica, Recognovit G. P. N. Land. Hagae Comitum, 1893, Vol. III, pp. 9. 14); id,—Anno-
407 tata ad Ethicam, pp. 154-163. **733** Одинъ такой романъ описанъ у J B o i s,—Le Monde invis. [52], Эта любовь изобр. въ «Огнен.
409 Ангелъ» В. Брюсова и по мн. лит. и автобиогр. произв. **734.** Даю конъектуру, ибо въ Op. phil. Гейлинкса [32], [illegible] ad [illegible]

Стр.

410 **735** Св. Меѳодій.—Пиръ десяти дѣвъ или о дѣвствѣ («Полн. собр. твор.», пер. съ греч. подъ ред. проф. Евгр. Ловягина, изд.
411 2-е, Спб., 1905) — [245]. **736** Зомъ [744]. **737** Объ агапахъ: П. Соколовъ,—Агапы или вечери любви въ древне-хр. мірѣ. Серг. Пос., 1906 г.— F. X. Kraus,—Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, Freiburg in Br., 1880, Bd, I, §§ 25-27.—H. Leclercq.—Agape (въ «Dict. d'archeol. chr.---par. F. Cabrol [24], T. 1, coll. 775-848). Прилож. иллюстр., изображ. агапическ. древности, и на coll. 845 848 обильн. библіогр).—Объ остаткахъ агапъ у грузинъ и армянъ: Н. Марръ, Слѣдъ ἀγάπη у армянъ («Христ. Востокъ», Т. I, вып. I, Спб., 1912, стр. 41-42). **738** Это словопроизв. указыв., между проч., въ «Фил. Зап.», 1888 г., стр. 2, матер.—О сомнительности его: Walde [19], S. 313; Cur. [12], S. 303; Преллвицъ же [12],
413 S. 341, рѣшит. отвергаетъ его. **739** Въ новѣйшее время усиленно и неустанно выдвигалъ впередъ существенную и непреложную важность для церк. жизни систематически - организован. братства—† Н. Н. Неплюевъ. Какъ бы ни относиться къ конкретн. осуществленію имъ «Трудового Братства», нельзя отказать этому дѣятелю въ заслугѣ оживленія этого фундамента церковн. жизни. См. «Соч.» Неплюева; о немъ—панегирическій сборникъ: «Неплюевъ, подвижникъ земли Русской. Вѣнокъ на могилу». Серг. Пос., 1908, (=«Христіанинъ», 1908 г.).

418 **740** Несомн., что первоначально хр-во охранялось глубокою тайною, по внѣшн. своему положенію уподобляясь мистеріямъ. Таинства крещенія, миропомазанія, рукоположенія и причащенія; литургія, ученіе о Св. Троицѣ, символъ вѣры и молитва Господня—эти восемь тайнъ передавались однимъ только посвященнымъ, и существовали многочисленныя выраженія для обозначенія правила молчанія о сихъ тайнахъ, а именно: *ἐπίκρυψις σιωπή, ἀπροσηγορία, τὸ κρύβδην, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, ἀνῶσις ἀπόῤῥητα, μυστηριοκρυψία, δόγμα, τρόπος παιδείας*, occultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum и изобрѣтенное въ XVII вѣкѣ Гебг. Ѳеод. Гейеромъ названіе, disciplina arcani (Augusti,—Handb. der christ. Archäologie. Lpz. 1836-1837, Bd. I, S. 93). Соблюденіе тайны, свидѣтельствуемое цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ, не было однако лишь доброхотною скромностью. Нѣтъ, церковныя правила требовали отъ «со-мистовъ» или «сотаинниковъ»—«*συμμύσται*» (Игнатій Бог.,—Посл. къ ефес. 12[2], Funk [319], § 84), т. е. посвященныхъ въ тайны Церкви, строгаго молчанія, и даже видѣли въ отсутствіи этого послѣдняго характерную черту еретическихъ сообществъ. Отчасти на почвѣ этихъ правилъ произросъ симв. языкъ древн. хр-ва, который названъ у бл. Ѳеодорита, писавшаго въ V-мъ

Стр.

вѣкѣ, «*κεκρυμμένος καὶ μυστικὸς λόγος*». На существенности для древн. хр-ва disciplinae arcani особенно настаивалъ † гр. А. С. Уваровъ, см.: гр. А. С. Уваровъ, — Христіанская символика. Посм. изд., ч. I, М., 1908. – На стр. 3-7—свид. и прав. относительно disc. arc.—Свид. такого же рода и лит. указ. см.: F. X. Kraus, [737] Bd. I, §§ 74-76, Art.: Peters,—Arcandisciplin.—Но, сверхъ этого, внѣшняго, и т. ск., грубаго эсотеризма Церкви, есть въ ней эстотеризмъ гораздо болѣе тонкій. Это им. таинственность ея жизни для всякаго, въ эту жизнь непосвященнаго, т. е. существованіе въ ней особаго устроенія души, безъ коего ничто въ Церкви не можетъ быть правильно воспринимаемо и понимаемо, и кое передается лишь въ цѣпи живого церковнаго преданія. Въ этомъ смыслѣ, если угодно, можно говорить о нѣк. аналогіи церк. жизни древн. мистеріямъ, гдѣ тоже давалось новое, совсѣмъ особое міро- и само-чувствіе. На тему о внутр. отнош. мистерій и хр-ва кое-что въ: Р. Штейнеръ [118]. Его-же,—Путь къ посвященію, Калуга, 1911.—Ed. Schuré,—Sanctuaires d'Orient, 4-me ed. Paris, 1907. — Его же, — Les grands initiés, Paris, болѣе 10-ти изд. Есть рус. пер.—«Великіе посвященные».—G. Wobbermin,—Religions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchistentums dur das antike Mysterienwesen, Berlin, 1896.—G. Anrich,—Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum, Göttingen, 1894.—Fr. Cumont,—Die Mysterien des Mithra. Autor. deutsche Ausg. von G. Geurich, Lpz., 1903.

419 **741** Ad. Trendelenburg,—Zur Gesch. des Wortes Person («Kantstudien», XIII, SS. 1-17).—R. Eisler,—Wörterbuch d. Philos. Begr. 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989-993, «Person». — Stern [2 къ 5].—

420 **742** *Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ*. Text with crit. Apparatus, published by the Brit. and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27. **743** Двоица—число женское; поэтому «двое» образуютъ молекулу съ женствен. воспріимчивостью и мистическою податливостью,—какъ къ хорошему, если они внимаютъ Богу, такъ и къ плохому,—если они обращаются къ Діаволу. Но во всяк. случ. въ двойствен. психологіи, въ противоположность психол. единичной или троичной,—активн., мужествен.—, есть, несомн., какая-то особен. «мягкость», способность «впитывать въ себя» нездѣшнія дуновенія. Жизнь двоицы—это жизнь чувства, но безъ контроля разума. Одинъ—воля, два—чувство, три — разумъ.

421 **744** [585]. **745** [20]. **746** Объ онтологическ. реальности и мист. значеніи Имени *Іисусъ*, см.: о. Іоаннъ Кронш.,—Моя жизнь во Христѣ [45] (во многихъ мѣст.).— Добротолюбіе, особ. Т. 5, разсужд. Каллиста и Игнатія Ксанѳопуловъ.—Откров. разск.

Стр.

стран. [564].—Изъ разсказовъ странника о благодатномъ дѣйствіи молитвы Іисусовой. Изд. Оптиной пустыни. Серг. Пос., 1911.—Схим. Иларіонъ,—На горахъ Кавказа. Изд. 3-е, Кіево-Печерск. Лавры, Кіевъ, 1912.—Іеросхим. Антоній (Булатовичъ),—Апологія вѣры во Имя *Іисусъ*, М., 1913. Изд.«Рел.-фил.
422 библ». [Инокъ Павелъ Кусмарцевъ],—Мысли отцовъ церкви о Имени Божіемъ. Матеріалъ къ выясненію Аѳонскаго богосл. спора. СПб., 1913.—Матеріалы къ спору о почитаніи Имени Божія. Вып. I. Изд. «Рел. Фил. Библ.», М., 1913.—Полемич. характера: Ѳ. Е. Мельниковъ.—Въ тенетахъ ересей и проклятій. М., 1913.—«Церковн. Вѣдом.», XXVI-й г., 1913 г., № 20 (Синодское посланіе и статьи Арх. Никона, Антонія и Е. Троицкаго).—Остальная (нынѣ ставшая необозримой) лит., преимущ. газетная, имѣетъ второстепенное значеніе. Еще: Еп. Ѳеофанъ [250]; [20]. **747** Petrus Bungus Bergomatus,—Numerorum Mysteria, Lutetiae Parisiorum, 1618.—А. И. Садовъ,—Знаменательныя числа, Спб., 1909 (=«Христ. Чт.», 1909-1910 г.). (Тутъ же лит. вопроса).—Еще: Бар. Д. О.Шеппингъ,—Символика чиселъ. Воронежъ, 1843 '«=Фил. Зап.».—Hellenbach,—Die Magie der Zahlen, 1882. — L. Keller,—Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben. Lpz. u. Jena, 1906, (=Vorträge u.
423 Aufsätze aus d. Comenius-Ges., XIV, 2). **748** id. **749** Таковою признаютъ ее чуть не всѣ толковники. Часть многочислен. попытокъ истолковать ее перечислена, какъ указ. Тренчъ, въ кн.: Schreiter,—Explic. Parab. de improbo oeconomo, Lips., 1803. — На рус. яз.: Тренчъ, — Толкованіе притчей Господа наш. І. Х., 2-е изд. Спб., 1888, притч. 25, стр. 356 - 378. — Филаретъ, Митр. Моск., — Слова и Рѣчи, Т. 3, собр. второе, 1861 г., стр. 362.—М. М. Тарѣевъ,—Осн. хр-ва, Т. 2, стр. 364-366 (=«Бог. В.», 1904, май, стр. 149-160).—Ив. П. Ювачевъ,—Тайны Царствія Небеснаго, Ч. 1, Спб, 1910 г. стр. 134-144.—О. Д. Дурново,—Такъ говорилъ Христосъ, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1912, стр. 48-52, 270-271.—Есть еще из-
425 слѣдованія М. Д. Муретова и прот. Т. Буткевича. **750** Это уяснили у насъ славянофилы, и по ихъ слѣдамъ пошли и нѣк. школьные богословы. Назовемъ наудачу: Ю. Ѳ. Самаринъ,—Іезуиты и ихъ отнош. къ Россіи («Сочин.», Т. 6, М., 1887).—Еп. Сергій,—Прав. уч. о спас. [281].

426 **751** Переживаніе бытія, какъ блага, есть зародышъ онтологическ. доказат. бытія Божія, въ наивной ли формѣ Анселыма Кент., или въ утончен. аргументаціи Шеллинга (Philosophie d. Offenbarung, «Samtl.» 1858, Abth. II, Bd. 3, Введеніе). Эта же мысль составляетъ и основной узелъ жизнепониманія Ѳ. М.

Стр.

Достоевскаго. Поэтому существенно неоснователенъ отвѣтъ А-ра И. Введенскаго С. С. Глаголеву на защиту этимъ послѣднимъ онтолог. аргумента. Въ томъ-то и дѣло, что «осуществившееся зло» менѣе реально, нежели неосуществившееся, реальность его призрачная, и своимъ «осуществленіемъ» зло лишь удаляетъ себя изъ области бытія во тьму внѣшнюю (С. С. Глаголевъ,—Вѣра и знаніе, «Вѣра и разумъ», 1909 г, № 21.—А-ръ И. Введенскій, — Логи-
427 ка [86], стр. 404, пр.). **752** М. Д. Муретовъ,—Іуда Предатель,
428 IV1 («Бог. В.», 1905 г., іюль-авг., стр. 551). **753** Оправданіе принятыхъ парныхъ сочетаній и подр.—id. [752], стр. 551-553. **754** «Легенда не ошибается, какъ ошибаются историки, ибо легенда—это очищенная въ горнилѣ времени отъ всего случайнаго, просвѣтленная художественно до идеи, возведенная въ типъ сама дѣйствительность. «Легенда – живое преданіе, почти всегда болѣе истинное, чѣмъ что мы называемъ исторіей»,— по слову Авг. Тьерри. Легенда—это и есть исторія по преимуществу, ибо «поэзія ближе къ философіи и содержательнѣе, нежели исторія», какъ засвидѣтельствовалъ и трезвѣйшій изъ философовъ, отецъ современной науки, Аристотель». (П. Флоренскій,—Пращуры любомудрія, «Бог. В.», 1905 г., май). **755** Aug. Mommsen,—Athenae christianae, Lipsiae, 1878, p. 135, adnot. 2. Тутъ же ссылка на Гельдриха (Heldricus). **756** Шестаковъ [262], стр. 151, 157, 187, 250 (=«Варш. Ун. Изв.», 1910 г.). № 10, № 4). «Списокъ данъ по Шестакову; имена же въ скоб-
429 кахъ — по Мом. **757** Бл. Іеронимъ, толк. на Марка, 2 (цит. по [73?]) **758** Бл. Августинъ, — Еванг. вопр., 2, 14, [75?] **759** Подборъ соборн. постан. и мон. правилъ касат. необходимости для монаховъ быть всегда вдвоемъ въ: A. Dad. Alteserra,—Asceticon sive originum rei monasticae libri decem--- rec. C. F. Glück, Hale 1782, lib. VI, cap. X, pp. 558-561.—Древн. иноч. уставы пр. Пахомія вел., св. Вас. Вел. и пр, собран. Еп. Ѳеофаномъ, М., 1892.—Монашескій обычай ходить по-двое характерно выразился, между прочимъ, въ слѣдующемъ анекдотѣ, сообщаемомъ въ одной изъ эпиграммъ Конрада Цельтиса (IV53), съ ссылкой заглавія на Альберта Великаго: Двухъ монаховъ застигла гроза: одного молнія будто бы испепелила, не тронувъ, однако, его плаща; у другого она сожгла плащъ, но самъ онъ остался невредимъ. Этотъ послѣдній, не видя товарища, надѣлъ его плащъ и разсказалъ въ монастырѣ, что его спутникъ взятъ, повидимому, живьемъ на небо (Г. Зенгеръ,—Критич. замѣтки къ тексту эпиграммъ Конр. Цельтиса, 96.—Ж. М. Н. П. н. с., Ч. XXXVI, 1911 г., ноябрь, отд. клас. фил., стр. 540).

Стр.

760 Клим. Алекс., — Какой богачъ спасется? 32. — Mi gr.,
430 Т. 9, col. 620. **761** Клим. Рим., — 2 посл. къ Кор. 12₂
[185] S. 74. **762** стр. 305-312. **763** Клим. Рим. [760], 12₃₋₆,
431 SS. 74-75. **764** Григ. Бог.,– Гномич. дву-стишія, 97-98. Mi gr.,
432 Т. 37, col. 923, v. 97-98, **765** Григ. Бог.,—Сл. 11-е, говорен. брату Вас. В., св. Григ. Нис.—Mi gr., Т. 35, col. 831 В. С.—Ср. съ этимъ слова пр. Макс. Исп. «Другу вѣрному ничего нѣтъ равноцѣннаго». **766** Григ. Бог.,—Сл. 6, О мирѣ 1—Mi gr , Т. 35, col. 728. **767** [765], col. 833 С. **768** Гр. Бог.,—Увѣщат. посл. къ Еллинію, о монахахъ, ст. 231-232.— Mi gr., Т. 37, col. 1468, v.
433 231-232. **769** Григ. Бог.,—сл. 23, О мирѣ 3.—Вообще, см. все это Сл. **770** Ѳал. [52], перв. сто главъ, 1. **771** id., 5. **772** Вас. В.,—Правила обширно изложенныя, 3. Отв. на вопр. о любви къ ближнему. Mi gr., Т. 32, col. 917A и вообще вся гл., coll. 915C-917D. **773** Во избѣжаніе недоразумѣній считаю нелишнимъ напомнить, что истинный предметъ нашихъ разсужденій—внутренняя жизнь, а не лингвистика. Вотъ почему, здѣсь,—равно какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ—, дѣлаются опредѣленнымъ тономъ ссылки на этимологіи, признаваемыя сомнительными или, по меньшей мѣрѣ, не окончательно выясненными. Лингвистическія теоріи, для насъ,—не аргументы въ собственномъ смыслѣ. (—Да и возможны ли вообще таковые въ вопросахъ внутренней жизни? а если бы и были возможны, то нужны ли они,—тамъ, гдѣ сама жизнь говоритъ краснорѣчивѣе всякихъ аргументовъ?—). Но если онѣ—не аргументы, то что же такое?—Конечно, своеобразные символы. При этомъ вовсе ужъ на такъ важно знать, насколько эти символы одобрены современными лингвистами; вѣдь переживанія внутренняго опыта—для всѣхъ временъ и народовъ, научныя же мнѣнія—дѣло текучей и измѣнчивой моды, постоянной нисколько не болѣе, чѣмъ мода на дамскія шляпы или рукава. А если скромность не дозволяетъ слишкомъ отставать отъ того, чего въ данную минуту держится весь свѣтъ, то само-охраненіе тѣмъ менѣе можетъ допустить суетную бѣготню за «послѣднимъ крикомъ» моды,—какъ дамской, на шляпы, такъ и мужской, на вѣянія науки. Итакъ, если нѣкоторая символика идетъ къ нашей ближайшей задачѣ, то мы позволимъ себѣ не тревожиться, что скажутъ на нее лингвисты.

Мало того. Опираясь на величайшій изъ авторитетовъ въ философіи,—на авторитетъ Платона, мы не затруднились бы, по его примѣру, сослаться на такія положенія языко-знанія, которыя нами же въ свое время и на своемъ мѣстѣ были или будутъ опровергаемы: философія,—хотя и Ancilla Theologiae—,

Стр.

однако не Ancilla scientiarum; въ отношеніи къ наукѣ она—Domina. Философія языкъ творитъ,—не изучаетъ. Скажемъ прямо: по ставшему классическимъ выраженію Вильг. Гумбольдта, языкъ—не неподвижная вещь, не *ἔργον*, а вѣчно-живая дѣятельность, *ἐνέργεια*. Слово непрерывно созидается, и въ томъ—самая суть его. Слѣдовательно, слово есть то, чѣмъ даруетъ ему быть творецъ языка,—поэтъ или философъ. «Внѣшняя форма слова», т. е. его фонема вмѣстѣ съ морфемою, существуетъ ради души его,— семемы —, и внѣ ея—не слово, а только физическій процессъ: семема—лишь считается до извѣстной степени съ внѣшнею формою, но—далеко не раба ея.—Объяснимся примѣромъ. Неужели поэту возбранено облекать свои творческіе замыслы въ одежду еще непризнанныхъ или уже устарѣлыхъ естественно-научныхъ терминовъ и теорій? «*Материнское сердце—вѣщунъ*». Сказавъ такъ, неужели мы обязаны боязливо озираться на теорію эмоцій Джемса-Ланге и хлопотать у нея объ оправданіи? Или: неужели выраженіе «*духовная атмосфера была насыщена электричествомъ*» ждетъ своего суда отъ физика?

Такъ—и философъ,—больше изъ вѣжливости, чѣмъ всерьезъ, прислушивающійся къ поученіямъ лингвиста. Но, если для спокойствія читателя непремѣнно требуется сужденіе «отъ науки», то, насколько мы въ силахъ, удовлетворимъ его,—хотя бы пріемомъ Sacchari albi въ облаткѣ (—«Непремѣнно черезъ ½ часа послѣ ѣды!»—):

Русское слово **пріятель** бывало производимо нѣкоторыми отъ глагола дѣйствительнаго залога **пріяти** съ корнемъ **иму** и настоящимъ временемъ **пріемлю** (см. Этимологическій словарь Рейфа). Толкованіе слова «пріятель» какъ «пріемлющій» не чуждо, повидимому, богослужебнымъ книгамъ,—хотя бы въ видѣ игры словъ. Такъ, въ стих. на литіи въ праздн. Рожд. Пр. Богор. поется: «Мати и дѣва, и пріятелище божіе», а въ стих. на стих. («сл. и н».) на тотъ же день Она именуется «Храмъ святый, Божества пріятелище». Впр., рѣшительно утверждать, что тутъ есть сближеніе понятій: «принявшая въ себя Бога» и «другъ Божій»,—не приходится. Но впослѣдствіи глаголъ **пріяти**, лежащій въ основѣ слова **пріятель**, былъ признанъ за глаголъ особый,—хотя и съ созвучнымъ корнемъ **иму**, а именно за глаголъ средняго залога и съ настоящимъ временемъ **пріяю (при-ıа-ıж)**. Отъ него и происходитъ все гнѣздо словъ, родственныхъ также по смыслу разбираемому слову, а именно (по недостатку въ типографіи буквъ съ надстрочными знаками многія слова набраны неправильно): полѣск.

Стр.

przyjac, sprzyac, przyja-je, -ciel; чешск. práti, priti, preji; румынск. prii, prieten, prêten (=amicus) и др.,—ср. съ санскр. pri, pri-na-ti, prij-a (любезный другъ),-ajate, práj-ás, (любовь), pri-ti-s, prè-tar-, pri-jamana; зендск., fry-a; гомеск. frij-on, frij-ond-s; др. верхн.-нѣм. fri-unt, fri-u-dil; лим. pri-é-tel-is; нѣм. Freund, frei,—en, Frei-her (женихъ), Frei-tag (=Veneris dies) и т. д. См.: Шимкевичъ, [10] стр. 26-27: «пріять». Горяевъ, [6] стр. 280-281: «пріятель».

434 **774** Стихотвор. Ѳ. И. Тютчева, изд. «Рус. Арх.», М., 1894-стр. 269. **775** А. С. Хомяковъ. **776** «Tanto nostri [sc. M. Minucii Felicis] semper amore flagraverit [Octavius], ut et in ludicris, et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam» (Мин. Фел., — Октавій, I 11, Mi lat. pr. T. 3, col. 233 A, и вообще см. всю главу I, ср. col. 232-234). **777** «Nec enim possent in amicitia tam fideli cohoerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia» (Лактм.,—О смерти преслѣдователей, 8. Lucii Coleii Lactantii Firmiani Opera Omnia, ed. Io. Ludolph. Bünemann. Halae, 1765. T. 2, p. 2341).

435 **778** Аристотм.—Риторика, II 8 (Aristotelis Opera, ed. Acad. Reg. Borussica. Vol. 2, Berolini 1831. pp. 1385-1386).—La Rhét. d'Arist. [724], pp. 286-295. **779** Театръ Еврипида. Пер. И. Ѳ. Анненскаго, Т. I, СПБ. [1907], стр. 351-412: «Гераклъ». Весьма интересный анализъ этой трагедіи см. тамъ же, стр. 415-448, «Миѳъ и трагедія Геракла», особенно стр. 442-447. **780** Макс. Исп.,— О любви, 4. (Mi gr., T. 93, col. 1072 A). **781** Цит. по кн. С. Зарина. **782** Плат.,—Пиръ, 209B; 210A и др.

436 **783** Іоаннъ Злат.,—На 1-ое Посл. къ ѳесс. Сл. II 439.—(Mi gr., T. 62, col. 406). И вообще см. всю 3-ю и 4-ую части этого слова (coll. 402-406), посвященныя восхваленію дружбы. **784** Іоаннъ Злат.,—На 1-е Посл. къ Кор., Сл. 23, III. Mi gr., T. 41, col 280.

437 **785** С. Нилусъ,—Жатва жизни. Пшеница и плевелы («Троицкая народная бесѣда», кн. 46-я). Св. Троице-Серг. Лавра, 1908, стр. 30. **786**. Ср. «Добродѣтель дѣйствуетъ съ величіемъ ради законовъ, фанатизмъ—ради своего идеала, любовь —ради своего предмета. Изъ первой категоріи выбираемъ мы себѣ законодателей, судей, царей, изъ второй—героевъ, а только изъ третьей—своихъ друзей. Первыхъ мы уважаемъ, вторымъ удивляемся, а третьихъ—любимъ» (Шиллеръ,—Письма о Дон-Карлосѣ, Письмо XI. «Собр. соч.» въ пер. рус. пис., подъ ред. С. А. Венгерова, СПБ., 1902, Т. 4).

Стр.

439 **787** Плат.,—ФедрЪ, 255D [87], p. 719. **788** ШиллерЪ,—Письма о Дон-Карл., письмо III, [786], стр. 244. **789** ШиллерЪ, Дон-КарлосЪ, 2 дѣйств., 2 вых., перев. М. Достоевскаго (id.,
440 1901, Т. 2, стр. 105). **790** ГомерЪ,—Одис. XVII217. **791** Фр. Ницше **792** ШиллерЪ,—Философскія письма, «ЛюбовЪ». («Собр.» [786], 1902 г., Т. 4, стр. 234). **793** id., стр. 233. **794** Плат.,—ЛизисЪ, 221E [37], p. 554: «*ὑμεῖς ἄρ' εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῇ ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς*—если вы друзья другъ другу, то вы свои другъ другу по природѣ» id. 222A, p. 554: «*τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν*—по природѣ
441 свое необходимо бываетъ въ дружбѣ». **795** Стр. 171. **796**
442 Игн. Богон.,—Посл. къ ефес., 131,2 [135], S. 84. **797** Як. Гарновскій [158], стр. 5. **798** Игн. Богон.,—Посл. къ Поликарпу, 61,
443 [135], S. 107. **799** ПоликарпЪ Смирнск.,—Посл. къ филип., 33 [135], S. 110. **800** Истор. опис. Оптиной Пуст., 1902, стр. 71. **801** О разницѣ этихъ терминовъ см.: А[-рЪ И.] Введенскій,—Опыты постр. теоріи матеріи на принципахъ критич. философіи, Ч. I, СПБ., 1888, стр. 36-39.—Его же,—предисл. къ «Размышл.» Декарта, стр. XLV прим. — Г. [И.] ЧелпановЪ, — Проблема воспріятія пространства, Ч. 2, КіевЪ, 1904, стр. 134-137. **802** ІоаннЪ Злат., — На I посл. къ ѳес., Бес. 23. — Mi gr., T. 57, col. 404. **803** M. Maeterlinck,—Le Trésor des Humbles, 24-me éd. Paris 1901, «La bonté invisible», pp. 236-237.
447 ТекстЪ слегка измѣненЪ. **804** id., p. 198-200. **805** ДжемсЪ [28], лек. XI-XIII, стр. 251. **806** Ради колоритности заимствую текстЪ этого повѣств. изЪ рѣдчайшаго «Алфавитнаго Патерика», печатан. въ Супраслской типографіи въ 1791 г. и носящ. полн. загл.: «Собраніе словесЪ и дѣяніи преподобныхЪ отецЪ скитскихЪ, яже обрѣтаются в'патерицѣх' по-алфавиту», знаменіе ї (10), глава ѯг (33), лл. ѳаї—ѳкї.—ЭкземплярЪ этого наиболѣе полнаго изЪ всѣхЪ существующихЪ патериковЪ имѣется въ Библ. Моск. Д. Ак. (Гор. 4151). **807** ІоаннЪ МосхЪ Ев-
450 кратЪ,—ЛугЪ Духовный, гл. 97, Mi gr., T. 87з, coll. 2956-2957.

458 **808** ПриведемЪ—частично—литературу по вопросу о братотвореніи и побратимствѣ: Н. А. НачовЪ,—За побратимство («Периодическо списаніе», година десета, 1895 г., кн. 49-50, 51; 1896 г., кн. 52-53) (тутЪ же литер. вопроса).— Еще: Прот. Конст. [Т.] Никольскій,—О службахЪ рус. Церкви, бывшихЪ въ прежн. печатн. богосл. книгахЪ. СПБ., 1885. (На стр. 370-388 —«чинЪ о братотвореніи»; въ прилож. даны чины братотв. изЪ разн. требниковЪ).—J. Goar,—Euchologion graecum. Lutetiae Parisiorum 1647. *σσ.* 898-900; *ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν*.—А. [С.]

Стр.

Павловъ,—50-я глава Кормчей книги, какъ ист. и практ. ист. рус. брач. права. М., 1887. III і, стр. 187-190.—Его же,—Номоканонъ при Большомъ Требникѣ. М., 1897. Статья 165, стр. 310-313: запрещеніе братотворенія и мотивы этого запрета.—Свящ. М. [И.] Горчаковъ,—О тайнѣ супружества. Происх., ист.-юр. знач. и кан. дост. 50-й главы печатной Кормчей книги. СПб., 1880.—[А. В. Горскій и К. И. Невоструевъ],—Описаніе славянск рукоп. Моск. Син. Библ. (кн. богосл.). Отд. III, Ч. 1, М. 1869. № 371, стр. 128, № 377, стр. 206.—† Е. [Е.] Голубинскій,—Ист. рус. Церкви, Т. I 2. Періодъ перв., М., 1881. Гл. V, отд. 2, стр. 398 и доп. на стр. 784.— Сказаніе о блаженномъ Петрѣ, царевичѣ ордынскомъ. Одна редакція этого трогат. сказ. носитъ загл.: «Житіе святаго отца Кирила, архіепископа Ростовскаго, како ходи въ татарове съ честію, како явися святая Богородица съ младенцемъ и святымъ Николою и святымъ Дмитріемъ великомученикомъ, како явистася отроку». Она находится въ Сборн. (подъ № 854 въ 4 д.) Каз. Дух. Ак. и напеч. въ «Прав. Соб.», 1859 г., Ч. 1, стр. 360-376 (N. B. стр. 371-372). Относится ко времени «не позже XVI в.»—Другая редакція, подъ з.: «Житіе блаженнаго Петра, братанича царева Беркина. Како пріиде во страхъ божій и умилився душею и пришедъ изорды въ Ростовъ крестився и како видѣніе видѣ святыхъ апостолъ Петра и Павла на поли. Идѣже нынѣ церковь стоитъ святыхъ апостолъ Петра и Павла»,—помѣщена въ Сборн. XVII в. житій святыхъ, принадл. проф. В. И. Григоровичу (см. «Прав. Соб.», id., стр. 357, прим.).—А-дръ Н. Веселовскій,—Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальной обрядности («ЖМНП», 1894, февраль. Т. 291, стр. 287-318). Тутъ приводятся обильныя библіографическія справки.—Brückner,—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).—Древніе перечни знаменитыхъ въ древности паръ братьевъ-друзей, *φιλάδελφοι*, и товарищей-друзей, *φιλέταιροι*, см. въ: *Παραδοξόγραφοι*. Scriptores rerum mirabilium graeci, ed. Art. Westermann. Brunsvigae-Londini, 1839, p. 216-220 sqq.

[illegible] Ѳедоровъ [illegible] стр. [illegible] id., стр. [illegible] Московско-[illegible]

XIII.—ПИСЬМО ДВѢНАДЦАТОЕ: РЕВНОСТЬ.

Стр.

465 **812** Типично-интеллигентскія сужденія о ревности слышимъ отъ интеллигента изъ интеллигентовъ—В. Г. Бѣлинскаго. «Сердцемъ Алеко одолѣваетъ ревность----говоритъ онъ.—Эта страсть свойственна или людямъ по самой натурѣ эгоистическимъ, или людямъ неразвитымъ нравственно--- Человѣкъ нравственно-развитой, любитъ спокойно, увѣренно, потому что уважаетъ предметъ любви своей (любовь безъ уваженія для него невозможна).--- Охлажденіе [«любимаго предмета»] заставитъ его страдать, потому что любящее сердце не можетъ не страдать при потерѣ любимаго сердца; но онъ не будетъ ревновать. Ревновать, безъ достаточнаго основанія, есть болѣзнь людей ничтожныхъ, которые не уважаютъ ни самихъ себя, ни своихъ правъ на привязанность любимаго ими предмета; въ ней высказывается мелкая тираннія существа, стоящаго на степени животнаго эгоизма. Такая ревность невозможна для человѣка нравственно-развитаго; но такимъ же точно образомъ невозможна для него ревность на достаточномъ основаніи: ибо такая ревность непремѣнно предполагаетъ мученія подозрительности, оскорбленія и жажды мщенія---» и т. д. и т. д., и все это резонерство пересыпано: «если бы человѣкъ», «существо нравственно развитое», «человѣческое достоинство» и т. п. (В. Г. Бѣлинскій,—Сочиненія А. Пушкина [о «Цыганахъ»]. «Соч.», Т. 8, стр. 458 слл.). **813** Fr. Kirchner, Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe, 3-te Aufl., Lpz., 1897, S.
466 106: Eifersucht. **814** Привед. афор. цит. по: Н. Макаровъ,—Энциклопедія ума, или словарь избран. мыслей авторовъ всѣхъ народовъ и всѣхъ вѣковъ, СПб., 1877, стр. 271-272. **815** Spinoza,—Ethices pars prima, Prop. XXXV, Sch. (Opera [95] Vol. 1, p. 151). **816** id., pars III, Propp. XXXIII-XXXVIII, pp. 150-154.—Б. Спиноза,—Этика, изложена въ геометрическомъ порядкѣ, пер. съ лат. Н. А. Иванцова, М., 1892.—Ср. излож. у Куно Фишера,—Ист. Нов. Филос., Т. II, СПб., 1906, стр.
470 444-445. **817** Этика [816], стр. 184, 186, 189. **818** Фр. Ницше,—Мысли и наброски къ несвоевременному размышленію Мы филологи. Изъ посмертн. произ. 1874-1875 г. Пер. П. Рутковскаго II, 3. 103 («Полн. Собр. Соч.», «Моск. Книгоизд.», Т. 2, 1909 г.,
471 стр. 302). **819** Ср. стих. Уотъ Уитмана,—«Тебѣ». **820**
472 Арист.,—Эѳ. къ Ник. VIII7 (Θ8) [35], p. 1158$_{1-8}$. **821** Стр. 76-81.
473 **822** Ср. Плат.,—Тимей 37d, 38a, 38b [29], pp. 209 $_{16-20}$,
474 $_{31-32, 39-43}$. **823** Въ этомъ стремленіи къ уединенію предмета

Стр.
475 любви есть нѣчто похожее на стыдливость [288] **824** Арх. Сера
476 фимъ [42], стр. 132. **825** Стр. 452-456. **826** Горяевъ [6], стр.
479 296: рвенїе; стр. 297: ревнивъ—Далъ [7], Т. 3, стлб. 1666-1667: ревнивецъ; пол. 1667: ревновать. **827** Далъ [7], Т. 3, стлб. 1667. **828** Boisacq [12], 4-me livr., p. 309, тутъ приведены нѣк. изъ этимологїй. Еще: Cur. [17], 4-te Aufl. Lpz., 1873, SS. 380-381,
480 n. 567. **829** Prel. [17], S. 109: ζάλη; S. 110: ζῆλος, ζητέω. **830** Ges. Handw. [24], SS. 692-693. Тутъ же привед. и ссылки на соотв. мѣста Св. Пис. **831** [О. К. Штейнбергъ],—Русско-
481 еврейскїй словарь, СПб., 1860, изд. Мин. Н. Пр., стр. 737. **832**
482 Ges. [830], S. 820. **833** Ис. Сир.,—Сл. 32. р. n., [420], стр. 143-144. По греч. тексту Сл. 61.

XIV.—ПОСЛѢСЛОВІЕ.

484 **834** Эту мысль особ. настойчиво высказываетъ Бергсонъ въ «Твор. эв.» [2кЪ 5]. **835** Опредѣленїе непрерывнаго, данное въ современной математикѣ Г. Канторомъ (G. Cantor,—Fondements d'une théorie générale des ensembles. «Acta Mathem.», 1883, 2: 4, pp. 405-406) и представляющее его какъ совокупность точечныхъ элементовъ, идетъ рука объ руку съ современнымъ стремленїемъ всюду вводить понятїе прерывности. Такъ, электричество уже разложено на недѣлимые электроны; «гипотеза квантъ» (М. Планкъ и А. Пуанкарэ,—Новѣйшїя теорїи въ термодинамикѣ. Пер. С. А. Алексѣева, СПб., 1913, «Physice») пытается сдѣлать нѣчто подобное для теплоты; сдѣлана попытка возобновить «теорїю истеченїя», т. е. и свѣтъ раздробить на своего рода атомы. Наконецъ, нельзя не упомянуть о попыткѣ о. Серапїона Машкина понять пространство и время какъ сложенныя изъ конечныхъ, далѣе недѣлимыхъ элементовъ.—Самое же опредѣленїе непрерывнаго у Кантора въ настоящее время выросло въ обширную «Continuumproblem», входить въ контроверсы которой здѣсь нѣтъ ни возможности, ни нужды. **836** О Зеноновскихъ антиномїяхъ см. между проч.: Tannery,—Le concept. scientifique du continu («Rev. philos.», 1885, № 10).—Именно на этихъ антиномїяхъ, какъ преодолѣнїе ихъ, зиждется вся филос. система о.
486 Серапїона. **837** Это выраженїе любилъ употреблять † Ал-ѣй И. Введенскїй. **838** G. Hagemann,—Logik und Noëtik, 4-te Aufl., Freib. im Br., S. 23. **839** W. Wundt,—Logik. 2-te Aufl., Bd. I, S. 558 f. **840** Schubert-Soldern,—Grundlagen zu einer Erkenntnis-theorie, 1884, S. 172. **841** Эта мысль весьма тонко
489 разработана Г. Когеномъ въ его «Логикѣ». **842** См. стр. 579 19-20. **843** [79].

XV.—НѢКОТОРЫЯ ПОНЯТІЯ ИЗЪ УЧЕНІЯ О БЕЗКОНЕЧНОСТИ.

Стр.

493 **844** Полной библіографіи по учен. о безконечн. не имѣется, кое-что указано въ: Vivanti,—Lista bibliografia della teoria degli aggregati 1893-1899 («Bibliotheca mathematica», 31, 1900, p. 160), гдѣ названо 70 статей и книгъ;—L. Couturat,—De l'Infini Mathématique, Paris, 1896, pp. 657-660;—«Encyclopädie d. Math. Wissensch.», Lpz., 1898-1904, Bd. 11, SS. 184 ff.—Кромѣ многочисленныхъ трудовъ основоположника совр. уч. объ акт. безк. Г. Кантора (Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, Lpz. 1883;—статьи въ «Math. An.» Bdd. 46, 49; важнѣйшія статьи изъ др. журн. собраны въ «Acta Math.», 1883, 2 1), слѣд. назвать въ особ.: Killing,—Ueber transfiniten Zahlen («Math. An.», Bd. 48);—Veronese,—Intorno ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infenitesimali attuali (id., Bd. 47);—Lindelöf («Comptes Rendus», 1903(2), 37);—Evellin,—Infini et Quantité. Étude sur le concept de l'infini en philos. et dans les sciences, Paris. 1880;—Ger. Hessenberg,—Grundbegriffe der Mengenlehre, Göttingen, 1906 (Sonderabdr. aus den «Abhandl. der Fries'schen Schule», Bd. 1, Hft. 4).—Его же,—Das Unendliche in die Mathematik (id. Bd. 1, Hft. 3).—E. Zermelo,—Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann («Math. An.», Bd. 59, 1904, SS. 514-516).—Arth. Schoenflies,—Die Entwickelung d. Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten («Jahresbericht d. Deutschen Mathematiker-Vereinigung», Lpz., 1900, Bd. 8, Hft. 2).—Couturat (см. выше).—Borel, [856].—На рус. яз.: И. [И.] Жегалкинъ,—Трансфинитныя числа, М., 1907.—H. Weber и S. Wellstein,—Энциклопедія элементарн. математики, пер. съ нѣм. подъ ред. В. Когана, изд. «Mathesis», Т. 1, Одесса, 1907.—А. Пуанкаре,—Наука и методъ [208].—А. В. Васильевъ,—Введ. въ анализъ, вып. II., изд. Н. Н. Іовлева, Казань, 1908.—Флор. [1].—«Нов. идеи въ матем.», Сб. № 1, изд.
496 «Образ.», СПБ., 1913.—Больцано [208]. **845** Шеллингъ,—Бруно (рус. пер. изд. вмѣстѣ съ «Фил. изсл. о сущн. чел. св.» [97]. **846** H. Poincaré,—La Science et l'Hypothèse, pp. 20 s. Есть р.п.—Подобно сему Ж. Таннри утверждаетъ, что «въ понятіи о цѣломъ числѣ содержится уже понятіе о безконечности» (Ж. Таннри,—Чистая математика. «Методъ въ наукахъ», пер. со 2-го фр. изд. И. С. Юшкевича и И. К. Бру-
497 силовскаго, изд. «Образованіе», СПБ., 1911, стр. 35). **847** Діон. Ареоп.,—О небесн. іер. 14 (Рус. п. 1898 г., стр. 52).—**848** Геме,—Пут. въ Им. **849** Con. Gutberlet,—Das Problem d. Unendlichen («Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.», Bd. 88, 1886. S. 215).

Стр.

499 **850** Этотъ экскурсъ—сокр. отрыв. изъ «О симв. безк.» [1].—Въ gon. указ. [44] работъ по ист. пон. о безк. укаж.: Tannery,—Hist. du concept de l'infini au IV siècle («Rev. philos.», XIV, 618).

XVI.—ЗАДАЧА ЛЬЮИСА КЭРРОЛЯ И ВОПРОСЪ О ДОГМАТѢ.

500 **851** Cout.,—Pr. d. M., [211], p. 16, со ссылкою на статью Кэрроля, помѣщен. въ «Mind», 1905, апр. и іюль, pp. 293, 400.

501 **852** id. **853** Общедост. излож. теоріи синевы неба см. въ:

504 Дж. Тиндаль,—Роль воображенія въ развитіи естественныхъ наукъ. Пер. Ф. Павленкова, Вятка, 1873 («Рѣчи и статьи», М., 1875).—Его же,—Пыль и болѣзни (Дж. Тиндаль,—Очерки изъ естеств. наукъ, съ пред. и прим. Гельмгольца, пер. съ нѣм. О. Бобылева, П. Гезехуса, Н. Егорова и др., СПб., 1876, стр. 1-62).

XVII.—ИРРАЦІОНАЛЬНОСТЬ ВЪ МАТЕМАТИКѢ И ДОГМАТѢ.

506 **854** Р. Дедекиндъ,—Непрерывность и ирраціональныя числа [1872]. Пер. съ нѣм. съ прим. С. О. Шатуновскаго. Одесса, изд. «Mathesis». Изд. 2-е, 1909 г.,—съ присоед. статьи «Док. сущ. трансц. чиселъ».—Weber u. Wellstein [844].—Васильевъ [844], §§ 18-31.—Ж. Таннери,—Введеніе въ теорію функцій одного перемѣннаго, 1913 (франц. 1-е изд. сталъ библіогр. рѣдк.).—Его же,—Курсъ теоретич. и практич. ариѳметики. Пер. А. А. Котляревскаго подъ ред. Д. Л. Волковскаго, М., 1913.—М. Волковъ,—Эволюція понятія о числѣ. СПб., 1899.—Ф. Клейнъ,—Вопросы элементарной и высшей математики, Ч. 1, Одесса, 1912, пер. подъ ред. В. Когана, изд. «Mathesis», стр. 47-56.—F. Klein—Anwendung d. Differential- ú. Intergralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien, Lpz. 1901, 2-te Ausg. 1907.—А. Фоссъ,—О сущности математики. Пер. І. В. Яшунскій. СПБ., 1911. Изд. «Physice».—Ch. du Méray,—Nouv. Précis d'Analyse infini tésim. Paris, 1872 (онъ называетъ основной рядъ «сходящеюся варіантою», а равные ряды—«эквивалентными».—G. Cantor,—Ueb. die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie d. trigon. Reihen («Mat. An», Bd. 5).—Pasch,—Einl. in d. Dif. u. Int.-rechn., Lpz. 1882.—B. Russel,—Principles of math., 1902.—Heine,—Die Elemente d. Functionenlehre («Crelle's Journ.», Bd. 74).—Теорія Вейерштрасса не изложена имъ въ ориг. трудахъ; изл. ея: Korsak,—Die Elemente d. Arithmetik, Berlin, 1872.—Dini,—Grundl. für eine Theorie d. Fuktionen, Halle, 1880; 2-te Aufl., 1898 A. Pringsheim,—

Cmp.

Irrationalzahlen u. Konvergenz unendlicher Processe («Enc. d. Math. Wis.» Lpz. 1898-1904, Bd. I1, SS. 47 ff.).—P. Natorp,—Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften, Lpz. 1910.—O. Stolz u. I. A. Gmeiner,—Theoretische Arithmetik, Lpz. 1902.—Cout.,—
514 Inf. Mat. [844]. **855** Borel,—Leç. s. la Th. d. fon., [856], IV, pp. 54-55. **856** N. H. Abel,—Note sur un mémoire de M. L. Olivier ayant pour titre «Remarque sur les séries infinies- - -» («Oeuvres compl.» de N. H. Abel, nouv. éd. par L. Sylov et S. Lie, T. 1, p. 399-402). Абель доказываетъ, что признакъ сходимости не м. б. данъ въ видѣ равенства.—[Н. В.] Бугаевъ,—Сходимость безк. рядовъ по ихъ внѣшн. виду, М., 1863.—Его же,—Введ. въ анализъ и диф. исч, лит. лек., изд. 2-е, [М.], 1898, стр. 143-144.—L. Euler,—De Infinities infinitis gradibus («Acta Petrop.», 1778).—P. du Bois-Reymond,—Die allgemeine Funktionentheorie, Tübingen, 1882.—E. Borel,—Leçons sur la théorie des Fonctions, Paris, 1898.—Его же,—Leç. s. les Fonctions entières, P., 1900.—Его же,—L. s. l. séries divergantes, P., 1901.—Его же,—L. s. l. séries à termes positifs, rec. et red. par R. d'Adhémar, P., 1902.—Его же, L. s. l. Fonctions méromorphes.—Н. Парфентьевъ,—Изслѣд-їя по теорїи роста функцїй, Казань, 1910 г. **857** Изъ немногихъ попытокъ въ эт. напр., да и то только въ отнош. иррацїональностей,—мнѣ извѣстны: попытка Соломона Маймона (о немъ см.: Б. Яковенко,—Философск. концепцїя Сол. Маймона, «Вопр. фил. и псих.», 1912, кн. 114 (IV) и 115 (V); замѣмъ: Benno Kerry,—System einer Theorie d. Grenzbegriffe. Eine Beitrag zur Erkenntnisstheorie. Erst. Theil, her. von G. Kohn, Lpz. u. Wien, 1890. Посмертн. соч., 2-я часть не выходила.—К. Жаковъ,—Основы эволюцїонной теорїи познанїя (лимитизмъ). СПБ., 1912. (Авторъ расходится съ основн. теч. совр. матем.).—Свящ. П. Флоренскїй,—Предѣлы гносеологїи, Серг. Пос., 1913 (=«Бог. В.», 1913 г., янв.). Пользуются понятїемъ предѣла и новѣйшїе трансценденталисты, но, къ удивленїю, далеко не въ тѣхъ размѣрахъ, въ какихъ могли бы воспользоваться, не только не нарушая, но даже укрѣпляя основныя линїи своихъ построенїй.

XVIII. — ПОНЯТІЕ ТОЖДЕСТВА ВЪ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

516 **858** Ѳома Акв.,—Contra Gent., IV,14. **859** Ѳома Акв.,—Summa. I. q. XLVII,a. 2c; Contra Gent., 92; Qq. dispp., De Ver., q. XII, a. 13 ad 3. **860** Nuntius Signoriello,—Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata principua explicantur. Ed. novissima, locupletior atque emendatior. Neapoli,

Стр.

1906, litt. Gn, pp. 150-151. Цит. [858, 859]—отнуда же. **861** Въ изложенiи тутъ нѣк. противорѣчiе: ранѣе указыв. различiе было
517 признано специфическ. **862** Ѳома Акв.,—In lib. I Sent., Dist. XXIV q. I, a 1 sol. (Sign. [860], litt. Uvi, p. 371). **863** Sign., [860], id. **864** Suar.,—Disput. metaphys., sect. 9, num. 9. Цит. по: Cornoldi,—Thesaurus Philosophorum, 1891, U. v. II70, p. 156.

XIX.—ПОНЯТIЕ ТОЖДЕСТВА ВЪ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКѢ.

522 **865** Плат.,—Евтидемъ (р. п. Соловьева, т. 2, стр. 145). **866**
523 Пл.,—Иппiй большiй, id., т. 2, стр. 133-140. **867** Cout.[211],—Pr. d.
524 M., pp. 51-52. **868** id., pp. 16-21. **869** id., p. 24. **870** id., pp. 24-25.
525 **871** id., p. 23. **872** id., pp. 24-25. **873** См. id., p. 26. **874** id., p. 26. **875** id., pp. 33-34.

XX.—ВРЕМЯ И РОКЪ.

531 **876** Уже по написанiи этого экскурса я нашелъ собранiе цитатъ на ту же тему о Времени-Разрушителѣ,—«Tempo Destruttore»—,у Лапшина [28], стр. 562-564. **877** Миклошичъ сравниваетъ слово «вре-мя», *старо-слав.* врѣ-мѧ, съ *vert-men отъ врѣт-ѣ-ти, какъ коловоротъ, съ чѣмъ можно было бы сблизить пре-врат-н-ый, о времени. Бругманнъ тоже сравнив. слово время съ *санскр.* vart-man—Bahn, подвигъ—и отсюда же производитъ *нѣм.* werd-en, Gegen-wart—настоящ. время (Гор. [6], стр. 57).—Микуцкiй ([9], Вып. II, стр. 58) приводитъ сравненiе интересующаго насъ слова съ *литовск.* worá—вереница, длинный рядъ идущихъ, движущихся предметовъ, собств. ходъ, шествiе—и объясняетъ время—какъ движенiе, теченiе. «Время измѣряется движенiемъ, и само оно представлялось (казалось) нашимъ праотцамъ безпрерывнымъ, безконечнымъ движенiемъ, теченiемъ» (id., стр. 58). **878** И. Соломоновскiй,—Матерiалъ для словопроизводствен. словаря, 7, прим., *д.* («Фил. Зап.», г. 27-й, 1888, стр. 5).—По указ. Потебни ([882], стр. 156) *польск.* rok—«судебный срокъ и годъ», *сербск.* рокъ—«срокъ». **879** Даль
532 [7], Т. 3, ст. 1712: «рокъ» **880** Гор. [6], стр. 301: «рокъ». **881** Срезн. [285], Т. III1, ст. 163. **882** Гор. [6], стр. 301.—*Чешск.* rok—«разговоръ, то что опредѣлено, условлено договоромъ, между проч. срокъ, опредѣленное время, годъ» (А. А. Потебня,—О долѣ и сродныхъ съ нею существахъ, I. «Древности. Тр. Моск. Археол. О-ва», М., 1865, Т. I, стр. 156). Нѣсколько иначе, чѣмъ сдѣлано въ текстѣ наш. кн., разсуждаетъ о словѣ

Стр.

«рокъ» Потебня: значенїе для «рокъ»—fatum «могло образоватъ-ся изъ зн. рѣшенїе (*пол.* wyrock, *чеш.* výrok), въ частности рѣшенїе верховнаго существа. Однако нѣтъ основанїй предпочестъ это объясненїе тому, кот. посредствуетъ идеи судьбы и изреченїя идеей времени. «Указанїй на зависимостъ доли отъ времени, особенно отъ времени рожденїя, довольно- - - - [далѣе идутъ примѣры]- - - - зависимостъ участи отъ времени можетъ быть легко примирена съ вѣрованїями въ долю, какъ живое существо. Время рожденїя виною, почему человѣку посылается та или другая доля» (id., стр. 156-157). Но что такое Доля въ народн. пониманїи?—Потебня, указавъ на возможностъ двоякаго разумѣнїя Доли: какъ олицетворенїя и какъ миѳическаго существа, склоняется ко второму рѣшенїю (id., стр. 164-168) и устанавливаетъ связь Доли съ другими миѳическими существами, ей сродными. (id. стр. 168 сл.). **883** Mikl.,—Lexic. palaeosloven. **884** Vanič. [19], S. 104, W. bha. **885** Roscher [277], Bd. I, col. 1446. **886** Serv. Aen. 10628. **887** id. 12808. **888** Isid. Or. 8,11,90 (Ros. [277], Bd. I, coll. 1447). **889** Ros. [277], Bd. I, coll. 1449-1450, Fatum. **890** id., coll. 1452-1453: Fatus, Fata. **891** W. F. Otto,—Genius (Paulys Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Neue Bearb., herausg. v. G. Vissowa и W. Kroll, Stuttgart, 1910. Bd. VII1, coll. 1155-1170).– Preller-Jordan,—Röm. Myt. 3 Aus., Bd. I, SS. 76 ff.– Roscher,—Lex., Bd. I, S. 1613 ff. и т. д. **892** Verg. Aen. 5707. **893** Luc. I,70 [892, 893].—Ros., id., col. 1447 54-56. **894** id., col. 1477 58-60. **895** Senec. Oed. 1059. **896** Подтвержд. Ros., id., coll. 1447-1448. **897** Цит. id., coll. 1452 23-31. **898** Цит. id., col. 1448 19-21.

XXI.—СЕРДЦЕ И ЕГО ЗНАЧЕНІЕ.

534 **899** Юрк. [460], стр. 64-69.

XXII.—ИКОНА БЛАГОВѢЩЕНІЯ.

543 **900** Акаѳ. Покрову, ик. 12.—Приводя реченіе акаѳ, мы хотѣли лишь пояснить тему иконы, но, конечно, не имѣли въ виду прямой связи ибо этотъ акаѳ. составленъ гораздо позднѣе иконы. **901** id. **902** Белоч. [240] Г 9, стр. 354.

тр.

Bd. I 2, SS. 764-765).—Еще см. любой курсъ по теор. вѣроятн.: Лапласъ,—Опытъ философіи теоріи вѣроятностей. Пер. А. J. В., подъ ред. А. К. Власова, М., 1908.—А. К. Власовъ,—Теорія вѣроятностей. М., 1909.—[Л. К.] Лахтинъ,—Теорія вѣроятностей. М., 1902. Лит.—П. А. Некрасовъ,—Теор. вѣроятн., изд. 2-е, СПБ., 1912.—Poincaré [208], chp. XI.—и т. д. Джевонсъ [211] глл. XII, XVI и XVII.—Миллъ,—Логика [179], кн. III, и т. д. **904** Czuber, [903] § 17 и др. **905** Джевонсъ [211],
546 стр. 192. **906** Лапласъ [903]. **907** Джев. [211], стр. 484. **908** id., стр. 193, 208. **909** На мысли о сужденіяхъ съ коэффиціентомъ вѣроятности особенно настаиваетъ П. А. Некрасовъ [182]. **910** П. Стоян,—Пути къ Истинѣ, соціально-философскій очеркъ, СПб., май, 1908, ч. 1, § 15, стр. 34—На стр. 35-36 дается примѣръ примѣненія этихъ характеристикъ къ частн. сужд. **911** Величина нравственнаго ожиданія и возможныхъ приращеній α, β, γ,... цѣнности a измѣряется функціей $h = (a+\alpha)^p (a+\beta)^q (a+\gamma)^r \ldots - a$, гдѣ p, q, r,... суть вѣроятности полученія этихъ приращеній (D. Bernoulli,—Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis, Petrop. Comm. 5 (1738) и нов. изд., нѣм., Lpz., 1896.—Laplace,—Théorie analyt. des probabilités, Paris, 1812, 1814, 1820. «Oevr.», T. 7, стр. X). **912** Джев. [211], кн. IV, гл. XXVI, стр. 548.—«Паскаль замѣчаетъ, что нужно было бы счесть безразсуднымъ того, кто не согласился бы отдать себя на смерть, если три игральныя кости дадутъ 6 двадцать разъ сряду, а если этого не случится, то онъ получитъ корону; но такъ какъ шансъ смерти въ этомъ вопросѣ есть только 1 : 6^{60}, или единица, дѣленная на число, состоящее изъ ряда въ 47 цифръ, то можно сказать, что мы каждый день подвергаемся бо́льшему риску смерти при игрѣ въ крокетъ» (Джев. [211], стр. 206-207). Подобную же мысль о необходимости, при всякой дѣятельности, какихъ-то сверх-разсудочныхъ движеній воли высказываетъ Дж. Локкъ. «He that will not eat, till he has Demonstration that it will nourith him; he that will not stir, till he infallibly knows the Business he goes about will succeed, will have little elfe to do, but sit still and perish - кто не станетъ ѣсть, пока не получитъ доказательства, что эта пища будетъ ему питательна, и кто не станетъ дѣйствовать, пока не узнаетъ навѣрное, что задуманное имъ предпріятіе будетъ успѣшно, тому остается только бездѣйствовать и погибнуть.» (J. Locke. — Essai concerning Human Understanding. Ed., London, 1768, Vol. II. Book IV, Chap. XIV, § 1 p. 271).—А между тѣмъ вопросы вѣры—не какіе-нибудь вопросы, а существенно-необходимые для самой жизни нашей. Мы вынуждены выбрать либо вѣру, либо невѣріе,—пока живы.

XXIV.—БИРЮЗОВОЕ ОКРУЖЕНІЕ СОФІИ И СИМВОЛИКА ГОЛУБОГО И СИНЯГО ЦВѢТА.

Стр.

552 **913** ФилонЪ,—О жизни Моисея, 3. **914** ІосифЪ Флавій,—Іудейскія древн., III, VII, 7. **915** Іерон.,—Пис. 6418 (Mi lat., T. 22, col. 617). **916** Ѳома Акв.,—Sum. Th. 1-ая 2-ая, CII, 4 ad 4. **917** [915], col. 618. **918** [916], 5 ad 10. **919** id. 6 ad 7. [913–919], заим. изЪ: Bähr,—Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg 1837, Bd. I, SS. 303-311, 316-340 и H. Lesêtre,—Couleurs («Dict. d. la Bible.» par F. Vigouroux. Paris, 1899, T. 2, coll. 1069-1071) По принятой у католиковЪ символикѣ цвѣтовЪ, «бѣлый знаменуетЪ невинность, радость или простоту. Голубой (blue) указываетЪ небесное созерцаніе. Красный провозглашаетЪ любовь, страданіе, могущество, справедливость. Прозрачный (cristalline) даетЪ идею безпорочной чистоты и ясности. Зеленый говоритЪ о надеждѣ, или о нетлѣнной юности, или о созерцательной жизни. Золотой ставится для небесной славы. Желтый означаетЪ испытаніе страданіемЪ, также завистью. Бурый или сѣрый—цвѣтЪ смиренія. Фіолетовый выражаетЪ молчаніе или созерцаніе. Черный—краска скорби, смерти или покоя. Пурпурный — символЪ королевскаго или епископскаго сана». (Rev. M. C. Nieuwbarn, O. P.,—Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the roman catholic church Edifice. Translated from the dutch--- by the Rv. John Waterreus, London, 1910, pp. 140). **920** О. ВейнингерЪ,— ПослѣднІя слова. Пер. А. ГренЪ и Б. Ц. Изд. «СфинксЪ» [s. l. et a.]. Метафизика, стр. 143. **921** Дж. РескинЪ,—Прогулки по Флоренціи. Замѣтки о христіан. искус. Пер. А. ГерцыкЪ, СПб, 1902, SS. 110-145, стр. 136-146.—Точно также, на изображеніи «Семи таинствЪ» РогерЪ фонЪ деръ Вейдена ангелы написаны вЪ одеждахЪ символическихЪ видовЪ. ТакЪ, напр., АнгелЪ вЪ таинствѣ благословенія (мѵропомазанія)—вЪ зеленой (надежда), покаянія—вЪ огненно-красной (искупленіе), священства—вЪ фіолетовой (духовный санЪ), брака—вЪ голубой (довѣріе и вѣрность) и т. д. (Nieuwbarn,—id. [919], p. 141). **922** РескинЪ,—id., [920] § 56, стр. 73-74. **923** П. МуратовЪ,—Образы Италіи, М., 1911, Т. I, стр. 134-135,—изображ. описываем. свода, кЪ сожал. не красочное, см. вЪ «СловарѣЪ» Каброля [24], 1907, Т. I2, «Astres», col. 3019, Lig. 1050. **924** Frédéric Portal,—Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes, Paris, 1837, 312 pp.—Его же,—Les Symboles des Egyptiens, comparés à ceux des Hebreux. Paris, 1840, 148 pp. Chp. III, Application aux symboles des couleurs, pp. 109-124. **925** Port.,—Coul. Symb.

Стр.

[924], pp. 10-11. **926** id., p.11. **927** id., p. 165. **928** id., pp. 28-30. **929** id., pp, 143-165. **930** Евсевій,—Еванг. пригот. 312. **931** Aeliani Var. hist. 14 31. **932** Port.,—Symb. Eg. [924], pp 116-117. **933** id., p. 116. **934** Лат. Библ. X в., ркп. Bibl. Royale, № 6, T. I. **935** Breviarium Sarisber., ркп. той же Библ., XV в. **936** Guigniaut,—Notes sur la Symbolique de Creuzer, T. I, p. 552. **937** La Mothe-Levayer,—Opuscule, p. 245. **938** Horus Apollo, p. 13, ed. Caussin. **939** Aeliani de Animalibus, X,15. **940** Caussin,—Symb. egypt., p. 179. **941** Anselme,—Palis d'Honneur, p. 11. **942** ПлатонЪ,—Тимей 67C-68D.—M. Sartorius,—Plato und die Malerei («Arch. f. Gesch. d. Philos.», Bd. IX, N. F. II. Bd. SS. 123-148). **943** Walth. Kranz,—Die ältesten Farbenlehren d. Griechen («Hermes», 1912, I. XLVII, SS. 126-140). **944** Leonardo da Vinci,—Trattato della pittura, 254 (цит. по Э. МахЪ,—АнализЪ ощущеній, пер. сЪ 5-го нѣм. изд. Г. Кутлера, изд. 2-е, М., 1908, IV6, стр. 72.—ТутЪ же точн. ссылки). **945** id, 255. **946** Гёте,—Статьи по оптикѣ (1791 и 1792 гг.); Теорія цвѣтовЪ (1810 г.). **947** W. Göthe,—Zur Farbenlehre, 6-te Abth. Sinnlich-sittlich Wirkung
562 d. Farbe (Goethe's Sam. Wer. in vierzig B-de. Stuttgart u. Tübingen, 1840, Bd. 37) §§ 765-777, SS. 251-254. **948** id, § 777, S. 254. **949** id., § 765, S. 251. **950** См. стр. 503-504 и [853]. **951** id., § 778, S. 254. **952** id., § 779, SS. 254-255. **953** id, § 780, S. 255.
563 **954** id., § 781. **955** id., § 782. **956** id., § 783. **957** id., § 784 **958** id., § 785. **959** Thomas Seebeck,—Grundzügen der Farbenlehre, 1811. **960** Л. ГеннингЪ, вЪ первый разЪ вЪ лѣтн. семестрѣ 1823 г., читалЪ вЪ Берлинск. Унив. публичную лекцію «ОбЪ ученіи Гете о цвѣтахЪ сЪ точки зрѣнія натур-философіи» (Куно ФишерЪ,—Ист. нов. филос., Т. 81. СПБ., 1902, стр. 162). **961** Joh. Müller,—Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, VIII. Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre, Lpz., 1826, S. 395 ff. **962** ШопенгауэрЪ,—О зрѣніи и цвѣтахЪ.—Его же,—Парерга, II, гл. VII, кЪ ученію о цвѣтахЪ.—Подробн. излож. см. вЪ: К. ФишерЪ,—Арт. ШопенгауэрЪ, пер. сЪ нѣм. подЪ ред. В. Я. Преображенскаго, М., 1896, стр. 191-202. **963** Фр. ГегельЪ,—КурсЪ естетики или наука изящнаго. Пер. Вас. Модестова. М. 1859. Третье отдѣленіе, первая частЪ, II2, стр. 137-139. (=Werke, Bd. X). Его же,—Энциклопедія философскихЪ наукЪ вЪ очеркѣ (1817 г.), §§ 317-320. (=Werke, Bd. VII, Abth. I, SS. 3, 7).—Изложеніе: К. ФишерЪ,—Ист. нов. филос.. Т. 81, СПБ., 1901, стр. 625-626). **964** ШеллингЪ,—О міровой душѣ (1798 г.) I. (Werke I, Bd. 2, S. 399, 400). **965** ГегельЪ,—КурсЪ естетики [963], стр. 138-139. **966** По вопросу о символикѣ драгоцѣнныхЪ

Стр.

камней литература указывается въ трудахъ І. Геминіана [974], Менцеля [971], Бэра [913], Патканова [968], Levesque [970] и др.—Изъ другихъ авторовъ въ особен. надо указать на Плинія Старшаго (Est. ист.), Исидора Испанскаго (Mi lat. TT. 82, 83), Еще: Д. О. Шеппингъ, — Символика драгоцѣнныхъ камней («Древности», Труды Моск. Арх. О-ва, М., 1865 г., Т. I., стр. 135-152). — Изборникъ Святослава (Буслаевъ, — Истор. христоматія, стр. 263). — M-me Felicie d'Ayzac,—Symbolique des pierres précieuses, Paris, 1846.—Grässe, — Symbolik d. Edelsteine (въ сборникѣ: Ромбергъ, — Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert).—Mélanges Archéologiques, Paris, 1851, II, IV.—И. П. Ювачевъ,—Тайны цар. [749], ч. I, стр. 225-231: «Яспись и сардіосъ» (авторъ пытается доказать, что подъ Библейск. ясписомъ должно разумѣть алмазъ, а подъ сардіемъ—рубинъ). **967** Такъ: сапфиръ и рубинъ въ группѣ корунда; разные виды циркона; топазъ и аквамаринъ; гранаты—буровато-красные, кровяно-красные, ярко-красные, желтые, зеленые, черные, бѣлые; всевозможные виды кварца: черный хрусталь, дымчат. топазъ, аметистъ, яшма, геліотропъ, халце-
564 донъ, карнеолъ, агатъ и т. д. и т. д... **968** C. W. King,—The natural History, ancient and modern of precious stones and germs, and of the precious metals, London, 1865, p. 195. Цит. по: К. П. Пантановъ,—Драгоцѣнные камни, ихъ названія и свойства по понятіямъ армянъ въ XVII вѣкѣ, СПБ., 1873, стр. 14. **969** C. Plinius Secundus,—Hisorae naturalis IX41. Ed. ex. rec. J. Harduini, Parisiis, 1723, T. 1, p. 527.—«Eas gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati promittit, et inde appelatos» (id. XXXVII40, T. 2, p. 784).—То же: Marbodeus,—Lib. de lapidib. pret. 4; Albertus Magnus,—Lib. 2 de miner., p. 228: «(ameth.) operatur autem contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem» (id., T. 2. p. 784, прим. 14). **970** E. Levesque,—Pierre precieuse, IV19 (статья въ «Dictionnai de la Bible», publié par F. Vigouroux, Paris, 1908, Fasc. XXXII, col. 426). **971** О так. употребленіи ляпис-лазури см.: Wolfg. Menzel,—Christliche Symbolik, Regensburg, 1854, Erster Theil, S. 135 со ссылками на: Ritter,—Vorhalle, 133, Beckmann,—Gesch. d. Erfindungen, III, 184. **972** Menzel [971[, S. 135, со ссылками на: Bunsen,—Beschr. von Rom. III, 3. 504. **973** Menzel [971], SS 536-537.

565 **974** Joannes S. Geminianus,—Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima--- post omnes alias editiones diligenti curâ aucta à Magistro D. Aegidio Gravatio. Antverpiae, 1630. Lib. II, cap. VI, fol 123v.—Вотъ подлинныя слова Геминіана: «Contemplatio assimilatur saphyro.—Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus

Cmp.

gemma caerulea coelo sereno in colore simillima. Similiter contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam & caelestem, secundum illud Phil. (4) Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidi sau[p?]hyri.— Secundo, propter excessum valoris» etc. **975** id., id. fol. 123 v.-r.: «Item centemplatio coelestium assimilatur Zimeth, id est venae terrae, de qua fit laturium.—Primo, ratione coloris. Quia lapis hic est tanto melior, quanto colori coelesti similior. Et habet quaedam corpuscula, quasi aurea intersecta: Ita contemplativi viri, tanto sunt meliores, quanto coelestibus civibus sunt in contemplatione, & conservatione similiores. Unde virginitas coniugio praefertur, quia incorruptioni vitae coelestis similius conformatur (Luc. 20). In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo---», etc.—Добавимъ еще, что, по указанію папы Иннокентія III въ его посланіи къ Ричарду, королю англійскому, «небесный цвѣтъ сапфира указываетъ на надежду нашу, обращенную къ небесамъ, напротивъ бѣлизна берилла, подобная цвѣту воды, когда въ ней отражаются солнечные лучи, олицетворяетъ Священное Писаніе, проникнутое мудростію Божественнаго Слова» (Д. О. Шеппингъ, — Символика драгоцѣнныхъ камней [966], стр. 139, со ссылкою, кромѣ вышеупомянутаго посланія, еще на J. Brunon. Astens. Praefat. in
566 lib. sup. Apocal.).—Еще о сапфирѣ см. у I. Геминіана, id. fol. 128 [въ книгѣ опечатка—123) v.-r, 135 r. **976** С. Нилусъ,— Свидѣтельство живой вѣры, III. Видѣніе одного послушника (С. Нилусъ,—Сила Божія и немощь человѣческая, Серг. Пос. 1908, стр. 264). **977** Ж. Г. Буржа,—Магія. Пер. Баргюса съ
568 3-го фр. изд., СПб., 1911, гл. III, стр. 52-56. **978** Еп. Игнатій Брянчаниновъ,—Сочиненія, Т. 3, стр. 13-15; Т. 4, стр. 277-278; Т. I, стр. 108-109, 118. **979** Буржа [977], гл. IX, стр. 135. **980** Штейнеръ,—*ΘΕΟΣΟ- ΦΙΑ* [28], IV6, стр. 150-151. Ср.: Его же,—Путь къ посвященію [740].

569 **981** id., Θεος., стр. 154-158.—Великолѣпныя цвѣтныя изображенія ауръ и дальнѣйшія подробности можно видѣть въ: Annie Besant and C. W. Leadbeater,—Thought-Forms, London and Benares, 1905.—Ethel M. Mallet,—First Steps in Theosophy, London, 1905;—также: Leadbeater, — Man Visible and Invisible. **982**

570 Гом.,—Одис. [334], VI39-41, стр. 160-161. **983** Hom. Od., VI44-46. **984** Вяч. [И.] Ивановъ,—Покровъ (Вяч. Ивановъ,—Cor ardens, 1911, отд. «Повечерїе», стр. 77.—Вотъ, кстати, одинъ изъ безчислен. примѣровъ «страннаго» совпаденія «случайностей»: числа 7, 77 и т. д.—числа Софіи, а стихи о Ней оказываются на 77-й стр. **985** Лаф. Хёрнъ,—Япон. ск. [295], стр.

Стр.

572 112-113, 114. **986** Іеросхим. Пареній «однажды, размышляя съ нѣкот. сомнѣніемъ о читанномъ имъ гдѣ-то, что Пресв. Дѣва была первою инокинею на землѣ, задремалъ, и видитъ отъ святыхъ врата Лавры идущую, въ сопровожденіи многочисленнаго сонма иноковъ, величественную монахиню въ мантіи, съ жезломъ въ рукахъ. Приблизившись къ нему, Она сказала: «Пареній, я монахиня!» Онъ пробудился и съ той поры съ сердечнымъ убѣжденіемъ именовалъ Пр. Богородицу Пещеро-Лаврскою Игуменьей» («Сказаніе» [531], стр. 26). **987** Аѳон. Пат. [484], Ч. I, стр. 105. Житіе Аѳанасія, заимств. изъ *Καλο-*
574 *καφίνη*. **988** id., стр. 106. — Удивительную параллель къ приведенному случаю находимъ въ словахъ бл. Нила: «Если кто желаетъ видѣть обновленіе—*κατάστασις*—своего ума,—утверждаетъ бл. Нилъ—, пусть лишитъ себя всѣхъ помысловъ и тогда увидитъ себя подобнымъ сапфиру или небесной краскѣ». Эти слова сообщаетъ св. Григорій Палама (Mi gr., T. 150, col. 1083.—Еп. Алексій,—Византійскіе церковные мистики 14-го вѣка, Казань, 1906, стр. 45). **989** Каталогъ выставки изображеній Богоматери, М., 1897 г., стр. 7, № 5. **990** Perret, — Catacombes de Rome, Vol. 2, pl.
575 VI. **991** id. Vol. I. Pl. 83. **992** Кат. [989], стр. 12-13, № 20. **993** id., стр. 13, № 21. **994** id., стр. 14, № 23. **995** id., стр. 15, № 25. **996** id., стр. 19, № 44. Эта ркп. хранится въ Ватиканск. библ., подъ № 1613. **997** id., стр. 25, № 25. **998** Цвѣтное воспроизведеніе Нерушимой Стѣны по рис. Ѳ. Г. Солнцева см. въ: Древности Россійскаго Государства. Кіево-Софійскій Соборъ. Изд. Имп. Рус. Арх. О-ва. Табл. 3. **999** id., фронтисписъ. **1000** Дж. Рескинъ,—Прогулки по Флоренціи. Пер. А. Герцыкъ. СПб., 1902, § 27, стр.
576 37. **1001** Menzel [971],—id., T. II, S. 99. **1002** id., T. I, S. 134. **1003** id. T. I, S. 134. **1004** id., T. II. SS. 94-95. **1005** id., T. II, S. 96. **1006** Такова икона, принадл Церк. Музею при Моск. Дух. Ак.—Въ восполненіе всего сказаннаго приведемъ еще свидѣтельство изслѣдователя католической символики. «Цвѣта Ея,—говоритъ онъ о Божіей Матери—,имѣютъ свой символическій смыслъ. Въ изображеніи Увѣнчанія Она одѣта въ очень пышныя одежды, и при этомъ изъ того же матеріала, какъ и ея Божественный Сынъ. Въ изображеніи Благовѣщенія Она носитъ какъ «Прислужница Господа» простую красную и голубую одежду. Какъ Царица Небесная—Она облечена въ лазурь, нерѣдко усѣянную золотыми звѣздами, или одѣта въ королевскую мантію изъ пурпурной или золотой парчи. Розово-красный изображаетъ зарю, предшествующую восходу Солнца

Стр.

Правдя. Зеленый въ завѣсахъ и нижней одеждѣ, именно въ изображеніяхъ Благовѣщенія, говоритъ объ ожиданіи народовъ, а незапятнанный бѣлый указываетъ Дѣву дѣвъ» (Nieuwbarn [1019], pp. 113-114).

XXV.—АМУЛЕТЪ ПАСКАЛЯ.

577 **1007** L. F. Lelut,—De l'amulette de Pascal («C. R. Acad. d. Sc. Mor. et Pol.», T. VI, 1844, pp. 453-476, Paris, 1846—Еще, его же,—L'abîme imaginaire de Pascal (id. VIII, p. 139). **1008** Заимствую изъ «критич.» Парижск. изд. 1858 г. «Мыслей» Паскаля,
581 pp. 40-41, note 1. **1009** Если не измѣняетъ память,- это: Sully Prudhomme,—La vraie religion selon Pascal. Paris, 1905. **1010** А. С. Хомяковъ,—Полн. собр. соч., Т. 2, изд. 5-е, М., 1907 г., стр. 543, прим. издателя къ стр. 147.—С. С. Глаголевъ,—Изъ чтеній о религіи, Св. Тр.-Серг. Лавра, 1905, стр. 222, 233-235.

XXVI.—КЪ ИСТОРІИ ТЕРМИНА «АНТИНОМІЯ».

583 **1011** E. A. Sophocles,—Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. New York, 1885; p. 185. **1012** *Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος,—Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, ἐκδοθὲ ὑπὸ Ἀνδρέου Κορομηλα. Εν Ἀθήναις*, 1852, *σ.* 123. **1013** *Ἄνθιμος ὁ Γάζης,—Λεξικὸν ἑλληνικόν. Ἔκδοσις πρώτη. Τόμος πρῶτος. Ἐν Βενετίᾳ*, 1809, *στ.* 446. **1014** [Th. Kind], —Handwörterbuch der neugrichischen und deutschen Sprache, Lpz., 1888. **1015** M. Fabius Quintilianus,—Institutio oratoria VII, 10₂. Сравн. VII, 1₁₅ и VII, 7₁. - Это сочиненіе относится къ 93-95-мъ годамъ. **1016** Бл. Августинъ,—Риторика, 11.—Сочиненіе это относится къ послѣдней четверти IV-го в. (Rhetores lat. min. ed. Halm, p. 137-151). **1017** Codex Justinianus, lib. 1, tit. 17 constit. 1 § 8 (Krüger,—Corpus juris civilis, ed. stereot., II, 1877. **1018** C. Jul. Victor,—Ars rhetorica, 311. (Rhet. lat. min. ed. Halm, p. 373-448).—Hermog. 15, 3. 56, 4. Rhetores graeci.—Hierocl.—C. A. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus, II).—Plut. II, 741 D (Парижск. изд. 1624 г.) Примѣчанія [1015-1018] составлены, кромѣ упомянутыхъ выше [1011, 1012, 1013] словарей, на основаніи статьи Ленерта въ Thesaurus linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobomenensis. Vol. II, Fasc. 1, Lipsiae, 1901, col. 170, «Antin.». **1019** «*ἀντινομικός,- ὁ ἀνήκων εἰς (περιέχων) ἀντινομίαν, ἀντιφατικός*» (*Σκαρλάτου τοῦ Βυζαντίου Λεξικόν*,

Стр.

σ. 123); «*ἀντινομικός—ὅποιος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν*» (*Ἀνθίμου Γάζη Λεξικόν*, στ. 446); «*ἀντινομικός*—pertaining to *ἀντινόμία* (Плутархъ, II, 741D, по парижскому изданію 1624 г.); *ἀντινομικῶς*, adv. by *ἀντινομία* (Argum. Dem. Androt. 592)» (Sophocles,—Lexicon, p. 185). **1020** Fr. Astius,—Lexicon Platonicum, Lipsiae, 1835, Vol. I.—Herm. Bonitz,—Index Aristotelicus, Berolini, 1870. **1021** R. Goclenius,—Lexicon philosophicum, 1613, p. 110. **1022** Напр. у Корнольди [48a] и у Синьоріелло [860]; нѣтъ также въ: Plexiacus,—Lexicon philosophicum, Hagae Comitis,
584 1716. **1023** Stephanus Chauvinus,—Lexicon philosophicum, novum opus, Leovardiae, 1713. **1024** Rud. Eucken,—Geschichte d. philosophischen Terminologie, Lpz. 1879.—На эту книгу ссылается Эйслеръ (Wört. d. philos. Begr., 3 te Aufl. Berlin, 1910, Bd. 1, S. 62), но я не нашелъ этой ссылки у Эйслера. **1025** Э. Л. Радловъ,—Философскій словарь, СПб., 1904, стр. 13. **1026** По Канту, антиноміи—это «Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft» (Кр. ч. раз., B., S. 440, Kherbach—S. 340), «противорѣчія, въ которыхъ необходимо запутывается разумъ при своемъ стремленіи мыслить безусловное, противорѣчія разума съ самимъ собою» (id.). — Для уясненія Кантовскаго пониманія антиноміи, кромѣ «Кр. ч. р.» весьма важно еще его соч. на премію «Какіе дѣйствительные успѣхи сдѣлала метафизика въ Германіи со времени Лейбница и Вольфа?», пер. Н. [О.] Лосскаго («Труды С. Пет. Филос. О-ва», Вып. VI, СПб., 1910).—**1027** [208].

XXVII.—ЭСТЕТИЗМЪ И РЕЛИГІЯ.

585 **1028** [125]. Сюда надо добавить: свящ. К. Н. Аггеевъ,—Хр-во и его отношеніе къ благоустроенію земной жизни, Кіевъ, 1909 и отзывы объ этой книгѣ проф. В. Экземплярскаго и В. Завитневича («Извлеченіе изъ журналовъ Совѣта Кіев.
586 Дух. Ак.». за 1909—1910 уч. г. Кіевъ, 1910, стр. 243-272). **1029** Леонтьевъ,—[604], стр. 82. **1030** В. Завитневичъ,—Отзывъ о диссертаціи свящ. К. И. Аггеева [1028].

XXVIII.—ГОМОТИПІЯ ВЪ УСТРОЙСТВѢ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ТѢЛА.

587 **1031** D-r Adrien Péladan,—Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et la Polarité des organs splanchniques. Paris. Изложеніе по: G. Encausse-Papus,—L' Anatomie philosophique et ses divisions. Paris, 1894, pp. 107-111. **1032** Burt. G.

Стр.

Wilder,—Polarité pathologique, ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladie.—Эта работа вышла первоначально въ 1866 г. на англ. яз., въ Америкѣ, а затѣмъ франц. пер. ея былъ приложенъ къ книгѣ Пеладана [1081]. (Encausse, id., pp. 113-114). **1033** D-r Foltz,—l'Homologie des membres pilviens et thoraciques de l'homme («Journ. de physiologie» de Brown Sequard, 1863, № 21, janv., et № 24, juil.; «Bulletin de la Société des conférences anatomiques de Lyon», 1866, 1872 bis, 1873 bis, 1874).—Экстрактъ этихъ работъ у Encausse, id., pp. 89-107. **1034** Encausse, id. **1035** Péladan [1081], p. 127 (=Encausse, id., p. 112).—Прекрасныя изображенія Нейѳъ въ так. положеніи см. напр. въ: C. L. F. Panckoucke,—Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui out été faites en Égypte pendant l'Expédition de l'armée française. 2-me id., Antiquité. Paris, 1822. T. 2, Pl. 82; T. I, Pl. 96i; T. I, Pl. 10i.

XXIX.—ЗАМѢТКИ О ТРОИЧНОСТИ.

594 **1036** Ср. слова о. Іоанна Крон. [15]. **1037** Вотъ почему ученіе о Троичности должно быть, а полу-сознательно — часто бывало, основаніемъ философствованія. «Ученіе о Св. Троицѣ не потому только привлекаетъ мой умъ, что является какъ высшее средоточіе всѣхъ святыхъ истинъ, намъ откровеніемъ сообщенныхъ, — писалъ 2-го окт. 1852 г. А. И. Кошелеву И. В. Кирѣевскій—, но и потому еще, что, занимаясь сочиненіемъ о философіи, я дошелъ до того убѣжденія, что направленіе философіи зависитъ, въ первомъ началѣ своемъ, отъ того понятія, которое мы имѣемъ о Пресв. Троицѣ» (Н. А. Елагинъ,—Матеріалы для біографіи И. В. Кирѣевскаго «Полн. собр. соч. И. В. Кирѣевскаго въ двухъ томахъ», подъ ред. М. Гершензона. «Путь», М., 1912, Т. I, стр. 74). Шеллингова «Философія откровенія»—вотъ одна изъ немногихъ попытокъ осуществить философствованіе на сознат. принятомъ догм. Троичности. Философствованіе о. Серапіона Машкина—[illegible]. Затѣмъ можно назвать имена Фр. Баадера, Вл. С. Соловьева, А. Н. Шмо[illegible] и еще нѣсколько. Большинство [illegible] философовъ [illegible] начинала [illegible]

1038 [illegible]

Стр.

ное обоснованіе этого утвержденія, отмѣтимъ пока тотъ примѣчательный фактъ, что глубочайшіе философы, особенно на вершинахъ своихъ размышленій, всегда тяготѣли къ спекуляціямъ надъ числами; напомнимъ хотя бы имена Пиѳагора, Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла, Августина, Ник. Кузанскаго, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, В. Соловьева и т. д., не говоря уже о мистикахъ всѣхъ странъ и народовъ. См. [747]. **1040** Не обременяя книги библіографіей эт. вопр., я считаю своимъ долгомъ отмѣтить одну, весьма достойную вниманія историка, книгу мыслителя богато и всесторонне одареннаго и безплодно погибшаго; это им.: Н. [А.] Гулакъ [-Артемовскій],—Опытъ геометріи о четырехъ измѣреніяхъ. Геометрія синтетическая. Тифлисъ, 1877, 150 стр. **1041** René des Saussure,—Théorie des phénomènes physiques et chimiques («Archives des sciences hysiques et naturelles», 1891, №№ 1, 2).—Leo Königsberger.—Die Printipien d. Mechanik. 1901. (Механика многомѣрн. простр.). **1042** [569]. **1043** Ихъ дѣлали нѣмецк. идеалисты—Фихте, Шеллингъ и Гегель; см. также: R. H. Lotze,—Syst. d. Philos, Thl. II: Metaphysik, 1879; его же,—Grundzzüg d. Metaphysik, 2 Aufl. Lpz. 1887. Густ. Тейхмюллеръ,—Дѣйствительный и кажущійся міръ. Пер. съ нѣм. Е. Красникова. Казань, 1913, кн. 2-я, гл. 1-я. Весьма характерно безсиліе раціонализировать трехмѣрность пространства у П. Н. Страхова,—Міръ какъ цѣлое, СПб., 1872, стр. 246.—Новѣйш. постановка вопроса о мѣрности простр. связана съ т. наз. «принципомъ относительности»: Гер. Минковскій,—Пространство и время Пер. І. В. Яшунскій, СПб., 1911, «Physice». **1044** Особен. см. у нѣм. идеалистовъ, у Лотце [1043], у Тейхмюллера [1043], кн. 2-я, гл. 2-я. **1045** Насколько мнѣ извѣстно, нѣтъ языка, гдѣ число грам. лицъ было иное, чѣмъ три. **1046** Хотя и дѣлались неоднократн. попытки свести психич. жизнь къ одному изъ началъ,—къ представленію, къ волѣ или къ чувству. **1047** Это-то формальное сходство въ развитіи каждой изъ трехъ координатъ психической жизни и служило соблазнительнымъ поводомъ къ попыткѣ свести какія-нибудь двѣ къ третьей. **1048** Интересн. примѣры тому собраны А. И. Садовымъ [1051], но число ихъ можно было бы увеличить во много разъ. (Характерно пристрастіе Канта и послѣдующихъ идеалистовъ къ трихотоміи, служащее пружиною ихъ діалектики).

598 **1049** Buttmann въ Mythologus I, 29; Gerhard въ Griechische Mythologie, I, 141. **1050** H. Usener,—Dreiheit («Rheinishes Museum f. Philologie», N. F., Bd. 58, 1903, SS. 3-4). **1051** Usener, id., SS. 1-47, 161-208, 321-362.—Th. Neidhard,—Ueber Zah-

Стр.

lensymbolik der Griechen und Römer, I. Th., Die Drei und Neunzahl («Progr. d. k. Progymnasiums in Fürth., 1895, S. 1—40).—Матеріалъ, собран. въ обѣихъ назван. раб., легъ въ основу изслѣдованія: А. И. Садовъ, — Знаменательныя числа («Христ. Чт.», 1909 г., окт., ноябрь, дек.; 1910 г. февр. О числѣ три— окт. 1909 г.) тутъ же, на стр. 1313-1315 и въ ноябрѣ, стр. 1458, приводится лит., хотя и неполная.—Назван. изсл. имѣется и въ отд. оттиск., СПБ., 1909 г.—Изъ него взяты
599 [1049-1051]. Еще см. [747]. **1052** Usener, id., S. 35, ср. S. 161. **1053** Часть такихъ попытокъ изложена у Садова, id., V, 1909 г., дек., стр. 1581-1594. **1054** id., 1910 г., фев., стр. 196' **1055** Ихъ мы находимъ уже у неоплатониковъ и, пожалуй, даже у Платона. Многочислены попытки такого рода у свв. оо., напр. у Аѳанасія В., у Вас. В, у обоихъ Григоріевъ и т. д. и т. д. Въ новое время особенно занимались такою дедукціей многіе мистики, вродѣ Я. Бёма, Пордеджа, Баадера и др., и философы,—нѣмецк. идеалисты и среди нихъ по преим. Шеллингъ въ своей «Филос. Откровенія», Фр. фонъ Баадеръ, С.-Мартенъ, Вл. Соловьевъ, Архим. Серапіонъ Машкинъ и др. Изъ мало извѣстныхъ сочин. на эту тему назовемъ: Догматъ о Св. Троицѣ и полное знаніе, Сергіевъ Посадъ, 1904 г. Глубокія мысли о Троичности высказывали Н. Ѳ. Ѳедоровъ и А. Н. Шмидъ. **1056** [т. е. *3*, N. B.] Бл. Августин.,—О троичности. Августиновскія подобія, которыми уясняется тайна Троичности, собраны въ книгѣ: Th. Gangauf,—Augustinus Speculative Lehre von Gottem dem Dreieinigen, SS. 204-295. См. также П. И. Верещацкій,—Плотинъ и бл. Августинъ въ ихъ отношеніи къ тринитарной проблемѣ. Казань, 1911 г.—Кн. Е. Н. Трубецкой,—Рел. общ. идеалъ западн. хр-ва въ XI в. Міросозерцаніе бл. Августина. М., 1892. А. [П.] Орловъ,—Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктав., Серг. Пос., 1908.—И. И. Адамовъ,—Ученіе о Троицѣ св. Амвросія Мед., Серг. Пос., 1910.

XXX.—РАЗЪЯСНЕНІЕ НѢКОТОРЫХЪ СИМВОЛОВЪ И РИСУНКОВЪ.

Краски, которыми напечатана обложка, подобраны по основнымъ цвѣтамъ древнихъ Софійныхъ иконъ новгородскаго извода.—Фронтиспись книги заимствованъ изъ книги: Amoris Divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata. Antverpiae, ex officina plantiniana Balthasaris Moreti. M. DC. LX. p. 125.—Виньетки воспроизведены изъ книги: [Амбодикъ],—Symbola et Emblemata selecta [1-е изд.].—Три прориси Софійныхъ иконъ на стр. 373, 377, 380 заимствую изъ статьи Филимонова [702].

Изображеніе Софійной иконы Третьяковской картинной галлереи между стр. 374-й и 375-й воспроизведено по изданію: Н. П. Лихачевъ, — Матеріалы для Исторіи Русскаго Иконописанія. Атласъ снимковъ, ч. II, СПБ., 1906, табл. CCLXIII, № 487. См. ниже «краткое описаніе», № 54.—Кажется, символическій смыслъ большинства виньетокъ не нуждается въ объясненіи. Лишь изображеніе, помѣщенное на стр. 143, можетъ оказаться не совсѣмъ понятнымъ. Оно представляетъ военный метательный снарядъ, извѣстный еще въ древности и называвшійся у римлянъ murex ferreus, у нѣмцевъ—Fussangel, у насъ на Руси—рогульки желѣзныя, подметныя или пометныя каракули, а, въ частности, въ Сергіевомъ Посадѣ—«Троицкій чеснокъ». Въ простѣйшемъ видѣ, это—желѣзный четырехлапникъ, лапы котораго направлены въ углы правильнаго тетраэдра и снабжены на концахъ остріями съ зазубринами, какія дѣлаются у рыболовныхъ крючковъ. Каждый изъ стерженьковъ имѣлъ около $^3/_4$ вершка длины, а взаимный наклонъ ихъ бывалъ въ 120°. Рогулька, представленная на рисункѣ, имѣетъ, впрочемъ, нѣкоторое осложненіе въ видѣ дополнительныхъ лапъ.—Остатокъ такихъ рогулекъ отъ запасовъ бывшей оружейной палаты Троицко-Сергіевой Лавры хранится въ ризницѣ сего монастыря.—Ясно, что какъ ни бросить такую рогульку, она всегда расположится устойчиво на трехъ лапахъ, тогда какъ четвертая остріемъ будетъ торчать вверхъ. Поэтому, подметныя каракули были издавна употребляемы съ тою цѣлью, чтобы преграждать дорогу непріятельской конницѣ: напарываясь на щедро разбросанные снаряды, лошади портили себѣ ноги и падали, а нападеніе осаждаемыхъ довершало пораженіе. (Valer. Max. III, 7,2; Curt. IV, 17). Употреблялся такой снарядъ и при осадѣ Троицкой Лавры поляками (о каракуляхъ см.: Antony Rich,—Illustrirtes Wörterbuch der römischen Alterthümer ---, aus dem Englischen übersetz --- von C. Müller. Paris et Leipzig, 1862, S. 407.—Е. [Е.] Голубинскій, — Преподобный Сергій Радонежскій и созданная имъ Троицкая Лавра, изд. 2-е, М. 1909 г., стр. 266.—Н. В. Султановъ,—Памятникъ Имп. Александру II въ Кремлѣ Московскомъ. СПБ., 1898 г., стр. 606-609).—Такая рогулька представляется естественнымъ символомъ для антиномическаго догмата, который всегда говоритъ «*да*», устанавливаясь плотно любою гранью своею. но всегда при этомъ выставляетъ вверхъ остріе, имѣющее ранить того, кто вообразитъ, что этимъ «*да*» догматъ обезсиленъ и уничтоженъ. Съ подобными-то каракулями въ своихъ

Стр.

твердынях, для Церкви нѣтъ нужды выходить въ поле и сражаться съ врагомъ—его холоднымъ оружіемъ, раціонализмомъ: достаточно и того, что вражеская конница перепортитъ ноги лошадямъ, такъ и не подступивъ къ осаждаемымъ стѣнамъ. Огнестрѣльное же оружіе—поражающая издали сила Духа—это прямое достояніе Церкви.

КОНЕЦЪ,

И БОГУ СЛАВА!

ОГЛАВЛЕНІЕ.

СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНІЕ ИСТИНЫ.

Стр.

I.—Къ читателю 3
II.—Письмо первое: Два міра 9
III.—Письмо второе: Сомнѣніе. 15
IV.—Письмо третье: Тріединство 51
V.—Письмо четвертое: Свѣтъ Истины. 70
VI.—Письмо пятое: Утѣшитель 109
VII.—Письмо шестое: Противорѣчіе 143
VIII.—Письмо седьмое: Грѣхъ 166
IX.—Письмо восьмое: Геенна. 205
X.—Письмо девятое: Тварь 260
XI.—Письмо десятое: Софія. 319
XII.—Письмо одиннадцатое: Дружба 393
XIII.—Письмо двѣнадцатое: Ревность 464
XIV.—Послѣсловіе 483

РАЗЪЯСНЕНІЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО НѢКОТОРЫХЪ ЧАСТНОСТЕЙ, ВЪ ТЕКСТѢ ПРЕДПОЛАГАВШИХСЯ УЖЕ ДОКАЗАННЫМИ.

XV.—Нѣкоторыя понятія изъ ученія о безконечности 493
XVI.—Задача Льюиса Кэрролля и вопросъ о догматѣ (къ стр. 61) 500
XVII.—Ирраціональности въ математикѣ и догматъ (къ стр. 59) 506

Стр.
XVIII.—Понятіе тождества въ схоластической философіи (къ стр. 79) 515
XIX.—Понятіе тождества въ математической логикѣ (къ стр. 81) 519
XX.—Время и Рокъ (къ стр. 193) 530
XXI.—Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка, по ученію Слова Божія (къ стр. 267) 535
XXII.—Икона Благовѣщенія съ космическою символикою (къ стр. 353) 540
XXIII.—Къ методологіи исторической критики (къ стр. 362) 544
XXIV.—Бирюзовое окруженіе Софіи и символика голубого и синяго цвѣта (къ стр. 375) 552
XXV.—«Амулетъ» Паскаля 577
XXVI.—Къ исторіи термина «антиномія» (къ стр. 153) 582
XXVII.—Эстетизмъ и религія (къ стр. 7, 99 и др.) . 585
XXVIII.—Гомотипія въ устройствѣ человѣческаго тѣла (къ стр. 266) 587
XXIX.—Замѣтки о Троичности (къ стр. 50, 223). . 593
XXX.—Основные знаки и простѣйшія формулы логистики (для справокъ) 600
ПРИМѢЧАНІЯ И МЕЛКІЯ ЗАМѢТКИ. 607
РАЗЪЯСНЕНІЯ НѢКОТОРЫХЪ СИМВОЛОВЪ И РИСУНКОВЪ. 807
ЗАМѢЧЕННЫЯ ПОГРѢШНОСТИ 812

замѣченныя погрѣшности.

Страница и строка.	*Напечатано:*	*Надо:*
6^{17}	1 Кор 11 19	1 Кор 11_{19}
12^{19}	Мѳ 11 27-30	Мѳ 11_{27-30}
13^{18}	ἀναπύσω	ἀναπαύσω
13^{16}	Мѳ 11 27-30	Мѳ 11_{27-30}
33^{5}	разумная интуиція	разумная дискурсія
33_{18}	достовѣрностьъ	достовѣрность
51^{2}	VI.—Письмо третье.	IV.—Письмо третье.
70^{2}	Письмо четвертое.	V.—Письмо четвертое.
82_{3}	Отдѣлить	Опредѣлить
85^{3}	Будемъ	«Будемъ
86_{17}	ἀλλήλους	ἀλλήλους
88^{2}	καρδία	καρδίᾳ
91^{19}	брату все	брату, все
96_{8}	видѣти	вѣдѣти
158_{16}	нечаянная—,«явится	нечаянная—, явится
166_{1}	родословную	родословную [216]
168_{7}	Врублевскаго	Врубелевскаго
168_{8}	дѣлѣ	дѣлѣ
173_{7}	Л. Тостымъ	Л. Толстымъ
176_{5}	dазлагающуюся	разлагающуюся
178_{11}	Αδης	"Αδης
178_{10}	$\sqrt{F\iota\delta}$	$\sqrt{F\iota\delta}$
178_{1}	ὑπὸ	ὑπὸ
200-224	Нумера примѣчаній надо увеличить на 100, т. е. измѣнить цифру сотенъ,—«2», —на «3».	
292_{2}	κα	καὶ
298_{14}	δόξη5	δόξης
298_{11}	—587	—537
478_{16}	языкѣ [824]	языкѣ[826]
481_{15}	и въ др. мѣст. *Стифата*	*Стиѳата* (*Νικήτας Στυθάτης*)
484_{12}	др. [836]	др. [836]
531^{12}	може	то же
623_{2}	Ростовцевъ	Ретивцевъ
670_{22}	Пастырь до	Пастырь добрый
684_{11}	В.[ыторнскій]	В.[ыторпскій]
705_{14}	В.[П.]—	—В.[П.]
717_{18}	ταρταρίω	ταρταρίζω

Напечатано:	*Надо:*
evnements	evenements
земля	Земля
καταβλῆς	*καταβολῆς*
χλώσσης	*γλώσσης*
ко-	Ко-
vond. Präexistenz d. seele	von d. Präexistenz d. Seele
grich----praexsistbu-	griech.----praeexisten-
σούστημα	*σύστημα*

Приложение

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

пред защитою на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года

Епископу Антонию (Флоренсову) — с сыновнею почтительностию.

Ваши Преосвященства и глубокочтимое Собрание!

На эту кафедру чаще всего всходят в ожидании суда над своею работою. Нет ничего удивительного поэтому, если попавшему сюда хочется, предупредив приговор, дать свои разъяснения по подлежащей разбору книге и тем предотвратить часть обвинений. Естественно и то, что пунктов, по которым требуется такое разъяснение, оказывается много,— гораздо больше, чем то допустил бы объем вступительного слова. Ведь всякая книга есть часть души ее автора, или, по крайней мере, должна таковою быть, и следовательно, как ни старательно отпрепарирована она, однако же она имеет у себя тысячи все еще живых нервов и кровеносных сосудов, связующих высказанное с оставшимся недосказанным; для авторского сознания всегда мучительно, что óрган его души может быть принят за самостоятельное целое и, что еще хуже, противопоставлен другим его же органам, без которых и в данном — нет жизни. И вот, обозревая мысленно все то, что теснилось в моем сознании, когда я думал о предстоящем диспуте, я увидел, что вынужден был бы вдаваться в трудные и сложные вопросы о методах философии и богословия, о задачах современных наук о духе и т. д. А при малейшей попытке высказаться и быть доказательным тут уже требуется особое сочинение. Разумеется, эти темы — не для вступительного слова...

К тому же припоминаю и свои настроения — слушателя чужих диспутов. В ожидании *«дела»*, самого обсуждения предлежащей работы, речь невольно выслушивается кое-как. Поэтому, следуя «золотому правилу» нравственности, <о>граничу свой язык и дозволю себе лишь необходимый минимум разъяснений. Уклонился бы и от него, но предчувствую, что Вам все равно пришлось бы выслушать его,— если не во вступительном слове, то в течение самых прений.

Начну с подзаголовка своей работы — «Опыт православной теодицеи», т. е. с содержания работы, чтобы сделать затем несколько замечаний о методе.

В каком же смысле можно считать обсуждаемую книгу именно теодицеей?

Чтобы разъяснить этот вопрос, необходимо напомнить несколько весьма элементарных соображений о сущности религии.

Религия ésть,— или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее — спасать. От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас,— спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она поражает гадов «великого и пространного» моря подсознательной жизни, «им же несть числа», и ранит гнездящегося там змея. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу.

Таково дело религии, взятое преднамеренно в самых суженных и скромных границах,— то основное ее дело, которое едва ли кто станет оспаривать.

Так, хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа. И поэтому, если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменалистически — религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение, в том наиболее широком, психологическом смысле слова, есть равновесие душевной жизни.

Отвлеченно говоря, может быть несколько типов относительного равновесия; одни из них, так сказать, полнозвучны, другие — бедны; одни прочны, другие — неустойчивы; одни имеют потенциал высокий, другие — низкий. Известный тип равновесия может быть весьма недостаточным, как не безусловною может быть и дающая его религия. Отвлеченно же говоря, должен быть тип совершенного равновесия и наивысшего потенциала, соответствующий человеческой природе. Этот-то тип и исследуется в обсуждаемой книге.

Из сказанного ранее — понятно, что при изучении религии, по описании ее, возникают два вопроса: *во-первых,* насколько спасительна данная система переживаний и действований и почему она спасительна, т. е. что в ней такого, что обеспечивает спасение? И, *во-вторых,* как делается эта система переживаний и действований спасительною именно для меня, поскольку я убедился в ее спасительности вообще.

Другими словами, спрашивается: во-первых, какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии? И, во-вторых, в какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение?

Это — в терминах феноменологии. Если же теперь перейти к терминам онтологии, то надо пересказать наши вопросы примерно так: во-первых, какими путями человек убеждается, что Бог есть именно

Бог, а не узурпатор святого имени, т. е. действительно обладающий спасением и действительно дающий его людям? Во-вторых, какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?..

Или еще, другими словами, при первом вопросе мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сущая Правда, Спаситель. При втором же вопросе мы, испытывая себя, обретаем себя «ложью» и нечистотою, усматриваем свое несоответствие правде Божией и, следовательно, необходимость очищения.

Вот два пути религии. Но первый путь, оправдания Божия, или теодицея, возможен не иначе, как благодатною силою Божиею, и второй путь, путь оправдания человека, или антроподицея, опять-таки возможен не иначе, как силою Божиею. И верим в Бога, и живем в Боге мы Богом же,— не сами. И потому, первый путь есть как бы восхождение благодати в нас к Богу, а второй — нисхождение благодати в наши недра.

Однако и теодицея, как ὁδὸς ἄνω[1], как восхождение нас к Богу, и антроподицея, как ὁδὸς κάτω[2], как нисхождение Бога к нам,— совершается энергиею Божиею в человеческой среде. Как возможно это? Как «немощный человеческий лик» может соприкасаться с «Божией правдой»? Как Божественная энергия не испепеляет ничтожества твари? Эти и другие подобные вопросы требуют онтологического вскрытия. Переводя на грубый и бедный язык земных сравнений, скажем: как может быть, чтобы св. чаша не таяла как воск, и чтобы очи наши не слепли от нестерпимой лучезарности Того, Что в ней? Что было бы, если бы в потир опустить частицу солнца? Но там То, пред Чем солнце — мрак, и... чаша невредима.

Не кажется ли мгновениями, что священник держит в руке грозовую тучу: одно неосторожное движение,— и удар молнии поразит его. Это — образы. Но никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью,— контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между всем и ничем должна антроподицея.

Разумеется, ни путь теодицеи, ни путь антроподицеи не может быть строго изолирован один от другого. Всякое движение в области религии антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения. Убеждаясь в правде Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отверзая[3] сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии.

---

[1] путь вверх, восхождение *(греч.)*. — *Ред.*
[2] путь вниз, нисхождение *(греч.)*. — *Ред.*
[3] В тексте — «отвергая». — *Ред.*

Ὁδὸς ἄνω и ὁδὸς κάτω совмещаются в религиозной жизни и лишь методологически могут быть рассматриваемы до известной степени порознь. Однако этому разъединению способствует, что известным полосам в личном развитии и в развитии общественного сознания по преимуществу свойственен либо тот, либо другой путь.

Путь горé — это по преимуществу путь вступающего на духовный подвиг, а путь долу — путь продвинувшегося по нему. Вот почему я счел целесообразным в настоящем сочинении выделить именно теодицею, оставляя более трудную антроподицею до лет более зрелых и опытности более испытанной. Но, на возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Богонисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божием в Священном Писании; о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи, — христологического.

Однако от того, что дóлжно еще сделать, т. е. от антроподицеи, как пути по преимуществу практического, вернемся к обсуждению того, что сделано, — к теодицее, как пути по преимуществу теоретическому. Этот путь начинается в разуме и затем за пределы разума, к корням его, выходит.

Как же построяется теодицея?

Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот «Столп Злобы Богопротивныя», на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на «Столпе Истины». Конечно, Вы догадываетесь, что имеется в виду Кант.

«Как возможна Истина?» — спрашивает Кант, и ответ его гласит:

— Истина возможна как методическое познавание, т. е. как вечно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знания — вавилонская башня Нового времени.

«Но как же, в свой черед, возможно методическое познавание?»

— Оно возможно, — как синтетические суждения a priori, — спешит успокоить Кант.

«Но, в таком случае, как же возможны синтетические суждения a priori?» — снова шевелится беспокойство у Канта.

— Как функции организации разума, — с довольным видом открывает он. И замолкает совсем. Но дальнейшая история мысли этим ответом опять не удовлетворена.

«А организация разума со всеми его функциями, она как возможна?» — спрашивают у Канта. Но на этот вопрос Кант уже не желает давать ответа, и ряд вопрошаний должен прерваться. В организации разума критическая мысль увязает, как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в самом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум.

Кант пытается доказать, что есть: и то, и другое. Как же именно? — Наличностью разумных функций. Но где же они? — В науке. Почему же мы знаем их общегодность (всеобщность и необходимость)? — Потому-де, что наука вселенска. Итак, последней опорой у Канта оказывается факт науки или, точнее, математического естествознания. Разум есть, а стало быть, есть и Истина, **ибо** Кант **верит** в вавилонскую башню механистического естествознания.

Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой кончает Кант.

«Есть ли разум?» — спрашиваем мы себя.

— Нет, такой определенной величины мы не знаем. Разум — нечто подвижное. Это — понятие динамическое, а не статическое. Разум имеет нижним пределом своим, поскольку он — разум трансцендентальный, — разложение, полное ничтожество, геенну; а верхним, — как разум трансцендентный, — полноту и непоколебимость.

«Но, — спрашивается тогда, — как возможен разум?»

Разум жаждет спасения, т. е., другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. «Человеческий ум, — говорит где-то Мартин Лютер, — подобен пьянице верхом; поддержите его с одной стороны — он свалится с другой». Таково образное выражение антиномичности разума. Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум ищет начала жизни и крепости. Спасение, в сфере теоретической, мыслится прежде всего как устойчивость ума, т. е. именно как ответ на вопрос: «Как возможен разум?» И если религия обещает эту устойчивость, то дело теодицеи — показать, что действительно эта устойчивость может быть дана, и как именно. Но понятно, что если разум будет пониматься как пустая форма, в которую можно вкладывать разное содержание, не нарушая свойств этой формы, то присущая ему неустойчивость или антиномичность будет неустойчивостью абсолютною, и теодицея загодя обречена на неудачу. Отсюда понятно, что из признания религии — уже a priori, «трансцендентально», вытекает и иной взгляд на разум. Разум — не коробка или иное какое геометрическое вместилище своего содержания, в которое можно вложить что угодно; он — и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т. е. не система механических, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто живое и целестремительное, — óрган живого существа, modus взаимоотношения познающего и познаваемого, т. е. вид связи бытия. Понятно, что он не может функционировать всегда одинаково, ибо сам он, его *«как»* определяется его предметом, его *«что»*. Свойства разума — свойства гибкие и пластические, осуществляемые так или иначе в зависимости от τόνος'а жизнедеятельности его. Следовательно, задача гносеолога — не в том, чтобы открыть природу разума вне его отношения к какому бы то ни было объекту знания, — вне функционирования, ибо задача эта по существу неопределенная, а в том, чтобы

узнать: когда, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление,— когда он цветет и благоухает. Эта гносеологическая работа подразумевается проделанной при построении теодицеи. А ответ на поставленный вопрос возможен тут только один,— такой: разум перестает быть болезненным, т. е. быть рассудком, когда он познаёт Истину: ибо Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает Истину истинною. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно на вопрос: «Как возможен разум?» должен гласить: «Разум возможен чрез Истину». Но, в таком случае, что же делает Истину истинною? — Она сама.

Показать, что Истина сама себя делает Истиною — и есть задача теодицеи. Эта самоистинность Истины выражается,— как вскрывает исследование,— словом ὁμοουσία, *единосущие.* Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой.

Таково содержание книги. Обратимся теперь к методу ее.

Для перелиставшего книгу — вероятно, бесспорно, что метод этот — диалектика, разумея слово диалектика в его широком значении — жизненного и живого непосредственного мышления, в противоположность мышлению школьному, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему. Это — не речь *о* процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности — трепещущая мысль, демонстрируемая ad oculos[1]. Простейший случай диалектики — т. е. мысли в ее движении — всякий разговор. Диалектичным будет, вероятно, и то, что за этим словом последует, т. е. самый диспут. Высочайший же образец диалектики применительно к вере дал св. апостол Павел в своих Посланиях: не *о* духовной жизни учит нас св. апостол, но сама жизнь в словах его переливается и течет живым потоком. Тут нет раздвоения на действительность *и* слово о ней, но сама действительность является в словах апостола нашему духу.

Однако дело не в том, что пишет апостол. Апостольство сказывается в **природе** открываемой им жизни, в ее духовности, а не в самом факте наличности *некоторой* жизненности. Ведь диалектике как методу принадлежит и явление жизни в слове, хотя в том или другом случае самая жизнь может быть и ничтожной и неценной. Диалектик хочет не рассказывать о своем касании к реальности, но показывать его: слушатели же пусть сами усматривают, не опускает ли он в своем осознании этой реальности чего-нибудь существенного.

То, что сказано о духовной жизни,— оно же относится и к сфере философии. Там, где не признается права на самодеятельность,— нет места и диалектике: но где свобода,— там непременно — и диалектика. Философия, как дело творчества (но не как предмет преподавания), фи-

---

[1] наглядно *(лат.).* — *Ред.*

лософия совершенно неотделима от диалектики, т. е. от процесса вглядывания и, следовательно, мысленного углубления и вживания в реальность. Величайшие образцы философского творчества — лучшие достижения диалектики.

В чем же смысл диалектики? — В целостности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть? — Есть все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета; диалектика — совокупность процессов мысли, «взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих». Это — как бы луковица, в которой каждая оболочка есть слой живой. Если бы речь шла не диалектическая, а дидактическая, — не о реальности, а о моих или чьих-нибудь мыслях о реальности, то я мог бы дать определение и сказать: «Вот что именно, а не другое что, я мыслю об этой вещи». Но если предметом речи должна быть сама реальность, то откуда же я заранее знаю, что́ есть она, эта реальность. А если бы знал — то для чего же нужно было бы исследование? Определить — это значит очертить вокруг предмета исследования некоторый предел, окружить его пределом, изолировать его. Для чего предел? чему положить предел? — Мысли, конечно. Определить — это значит лишить мысль свободы двигаться так, как это может оказаться нужным в течение исследования, и искусственно заключить ее в границы. Но диалектика, как мысль нарастающая, в том-то и заключается, что она движется к все более и более ценным достижениям, восходя по лествице постижения, так что постепенным уплотнением мысли намечаются естественные пределы реальности. Живая мысль по необходимости диалектична: в том-то и жизнь ее; мертвые же мысли или, точнее, замороженные мысли, мысли в состоянии анабиоза — недиалектичны, т. е. неподвижны, и могут быть расположены в виде учебника, как некая сумма определений и тезисов. Но и тут, лишь только мы захотим привести эту кучу или этот склад высохшего и замороженного материала во внутреннее единство, т. е. понять его, — мы должны внести начало движения от определения к определению и от тезиса к тезису. И тогда, под ласкою созерцающего взора, лед тает, плотины сорваны, определения потекли, и тезисы хлынули живым потоком, переливаясь один в другой.

«Omnis definitio in jure civili periculosa est»[1], — значится в Дигестах[2], и тут же дается объяснение, почему periculosa est: «parum est enim, ut non subverti possit»[3]. Так — не только в области права.

Omnis definitio тем periculosior est[4], чем более внутреннего движения в определяемом; а там, где жизнь бьет ключом, в жизни по преиму-

---

[1] В гражданском праве всякое определение опасно *(лат.). — Ред.*

[2] Dig. lib. 50, tit. 17. fr. 202. (Corpus juris civilis, ed. stereot. cura L. L. G. Beek, Lipsiae, 1829, p. 778).

[3] ибо мало таких, которые нельзя извратить *(лат.). — Ред.*

[4] опаснее *(лат.). — Ред.*

обществу или религии, оно maxime periculosa est[1]. Тут Павлов меч разрубает всякое определение, и, сорвав оковы, огненной струей стремится мысль в Павловой диалектике.

Теперь уже не мы определяем предмет, а самый предмет определяет нам себя. Мы — вглядываемся и вглядываемся в него, и каждое новое постижение его служит новым определением. Каждое новое откровение реальности о себе прибавляет новое звено к цепи проникновений. Вращаясь пред нашим взором, реальность кажет все новые и новые стороны в себе. И если теперь Вы спросите у диалектика, где его определения, он ответит Вам: «Везде, если я написал что-нибудь осмысленное, и нигде — если книга не удалась». Самая книга есть определение того предмета, который она рассматривает, т. е. Духовной Истины, или, если хотите, церковности. И если я начинаю с того, что церковность неопределима, то далее, за этим заявлением, я же посвящаю целую книгу, чтобы показать церковность в разных сферах ее и на разных глубинах.— Ведь даже в математике нет критерия, чтобы сразу узнать, просто ли данное число. Лишь последовательно просеивая сквозь «Эратосфеново решето» все числа непростые, мы убеждаемся в его простоте или непростоте. Так и в Церкви нет одного критерия, который бы гарантировал церковность данного человека; но сама жизнь, рядом испытаний, отсеивает верных от неверных.

Довольно философствовали *над* религией и *о* религии: тогда можно было давать определения,— и их дано слишком много. Неужели мне прибавлять к ряду неудачных определений еще одно? Надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду.

Довольно было опровержений, возражений, сопротивлений и уступок скрепя сердце; надо начать наступление. Лучше понять хоть одну живую религию, нежели изрезать и умертвить все, где-либо и когда-либо существовавшие. Если терпимость и либеральность к вере других заключается только в том, что ради справедливости («Чтоб никого не обидеть!») люди стараются обойтись вовсе без религии,— тогда долой такое уважение и такую либеральность. Да к тому же, для всякой религии бо́льшим уважением к ней будет борьба с нею, нежели терпимость, уравнивающая все религии в общем к ним презрении.— Этот призыв, высказанный здесь мною в словах столь торопливых и несвязных,— он и был призывом к подлежащей обсуждению книге. Но, вняв ему, необходимо было сделать шаг самый трудный — уразуметь, что исследование должно быть опытом конкретной религиозной гносеологии, ибо только конкретная мысль может быть мыслью диалектическою.

Что же, однако, значит развить конкретную религиозную мысль? Не рискует ли она впасть в субъективизм и психологизм? Не рискует ли стремление к конкретности подменить диалектику, как методическое вглядывание, простою игрою случайных мыслей, имеющих лишь био-

---

[1] опасно в высшей степени *(лат.)*. — *Ред.*

графическое значение и интересных лишь для друзей автора? Не рискует ли вглядывание в реальность выродиться в голый рассказ о психологических иллюзиях?

Не смею утомлять Вашего внимания подробным ответом на поставленный здесь вопрос; скажу лишь в двух словах суть дела.

Несомненно, что конкретная мысль есть личная мысль, мысль не *«вообще»,* вне субъекта своего притязающая существовать, но мысль характерно соотносящая данный объект с данным же субъектом. Мышление есть непрестанный синтез познаваемого с познающим и, следовательно, глубоко и насквозь пронизано энергиями познающей личности. Но кто же субъект диалектики? Таковым не может быть абстрактное, бесцветное и безличное, «сознание вообще», ибо я знаю, что это я́ вглядываюсь в реальность. Таковым не должно быть и никому не интересное Я автора, ибо если какой-то Павел во что-то вглядывается, то, конечно, это не может и не должно быть значимым в философии. Вглядывающееся Я должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным и характерным. Это — конкретно-общее, символически-личное — Я есть очевидно Я типическое, и если искать ему параллелей, то ближе всего оно подходит к типу в художественном произведении. Его диалектическое вглядывание лично, но оно не психологистично. Оно конкретно, но его своеобразие — не случайно. Назовем его *Я «методологическим».* И т. к. диалектика непременно предполагает тех, кто δια-λέγονται, кто пере-говаривается, кто раз-говаривает, то методологическому Я соответствует методологическое же *мы* и другие методологические personae dramatis dialecticae[1]. Ими-то и осуществляется некое διὰ-, *пере-, раз-,* т. е. методологическая среда,— которая сливает с объектом свои личные энергии.

Понятно, что эта среда, чтобы быть методологическою, должна быть совершеннейшим органом данной диалектики, т. е. должна быть не какой-нибудь, а наиболее сродной именно данному познанию. Каждому объекту диалектики соответствует и некоторый определенный субъект, определенный тип. Если, по Библии, брак есть познание, а познание есть своего рода брак, то нельзя данную реальность бракосочетать с кем угодно, но необходимо — с суженым. Таким образом, философское творчество истины — в ближайшем родстве с творчеством художественным, не как «поэзия понятий», а как ваяние типических субъектов диалектики. И пока философ не нашел типа данной диалектики — он еще не приступал к диалектике. Как поэт, обособляя аспект свой, объективирует его и делает типом (вспомним хотя бы Вертера и Гете), так и философ вовсе не о себе разглагольствует найденным им субъектом диалектики, а типически формует из имеющегося у него запаса переживаний субъекта наиболее дружного данному предмету. Так именно написаны диалоги Платона: это видит всякий; но, может быть,

---

[1] лица диалектической драмы *(лат.).* — *Ред.*

не всякий примечал, что так же написаны и «Критики» Канта и «Размышления» Декарта и т. д. и т. д. Разница — лишь в том, что методологическое Я вводится обычно несколько прикровенно и бедно. В разбираемой же книге, по следам Платона, методологическое Я откровенно выведено не как Я «вообще», а как Я конкретное. Не смею утверждать, что выполнил удачно поставленную задачу; однако самым решительным образом стою за занятую позицию как принцип.

Но, если этот принцип Вами принимается, то отсюда делается понятною одна особенность предлагаемой диалектики. Конкретная личность, этот типический субъект диалектики, не есть линейный ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одноголосою мелодией раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь,— есть несравненно более связное целое, напоминающее, скорее, ткань или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга, и снова выступающих. И как в жизни лишь многообразие функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубиться в предмет изучения.

Таков, в основных чертах, метод разбираемой книги. Я знаю, что я недостаточно выполнил те задания, которые себе поставил, а насколько недостаточно — об этом мы сейчас услышим. Допускаю и то, что самые задания были поставлены неправильно. Но вот в чем я не сомневаюсь и, Богу содействующу, не усумнюсь ни во время диспута, ни после него. Философия высока и ценна не сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе. И пройденный путь — делается уже ненужным. Мои глубокоуважаемые судьи могут лишить меня книги, но не того, что теперь, пережив ее, я уже имею, помимо нее.

Вот почему, в глубине души, уже готов ответ,— один на все их возражения:

«Мне же еже прилеплятися Богови благо есть, полагати о Господе упование спасения моего».

Священник Павел Флоренский

1914 г. V. 19.
Сергиев Посад.

ИЗ ИСТОРИИ КНИГИ «СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ<енника> Павла Флоренского»

(«Путь», Москва, 1914)

Термин «теодицея» (от греч. Θεός — Бог и δίκη — справедливость) — «оправдание Бога» обозначает религиозно-философские учения, стремящиеся согласовать идею благого и разумного Божественного управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление вопреки существованию темных сторон бытия[1].

«Человек хочет поклоняться Богу не как факту только,— писал о. Павел Флоренский,— не как все-ломящей силе, ни даже как своему Покровителю или Хозяину; — объектом поклонения Эта Сила, Этот Покровитель может быть только в своей Истине, в правде Своей, как Отец. Прежде оправдания человека ищется оправдание Бога: прежде антроподицеи ищется теодицея»[2].

В ряду различных исторически сложившихся типов теодицей (политеистическая, дуалистическая, теистическая) «Столп» — теодицея христианского теизма, построенная на концепции свободы воли человека. К специфическим чертам «Столпа» следует отнести то, что Флоренский развертывает оправдание Бога как Истины, а не как Блага. Поэтому все обычные вопросы теодицеи рассматриваются не в плоскости «нравственности», а в плоскости «рассудка» и «разума».

«Задача гносеолога,— писал Флоренский,— не в том, чтобы открыть природу разума вне его отношения к какому бы то ни было объекту знания,— вне функционирования, ибо задача эта по существу неопределенная, а в том, чтобы узнать: когда, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление,— когда он *цветет* и благоухает. Эта гносеологическая работа подразумевается проделанной при построении теодицеи. А ответ на поставленный вопрос возможен тут только один,— такой разум перестает быть болезненным, т. е. быть рассудком, когда он познает Истину: ибо Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает Истину истинною. Следователь-

---

[1] См.: С. Аверинцев. Теодицея.— Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. Стлб. 197.

[2] П. Флоренский. Догматизм и догматика.— «Христианска мисъль» (София), 1907, ч. 1, кн. 3—4. Цит. по русскому рукописному оригиналу.

но, ответ на основной вопрос о разуме, а именно, на вопрос: «Как возможен разум?» — должен гласить: «Разум возможен чрез Истину». Но в таком случае, что же делает Истину истинною? — Она сама.

Показать, что Истина сама себя делает Истиною, — и есть задача теодицеи. Эта самоистинность Истины выражается, — как вскрывает исследование, — словом ὁμοούσια, единосущие. Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой. Таково содержание книги»[1].

Какие же духовные переживания, какой духовный опыт лег в основу теодицеи Флоренского? В письме к В. А. Кожевникову 27 июля 1912 г. Флоренский писал по поводу «Столпа»: «Дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович! <...> Те мужественные звуки, которых Вам, — а мне самому еще более, нежели Вам, — хотелось бы слышать от меня, звучат пока лишь в тайниках сердца моего, и ни субъективно, по ступени моего развития, ни объективно, по задачам, мною ставимым, им звучать пока невозможно. Κάθαρσις[2], Μάθησις[3], Πράξις[4]! Писать можно о том, что пережито, а я лишь подхожу (— да и подойду ли, — это вопрос —) к Πράξις. Мои научные статьи, из коих большая часть не напечатана или даже слегка набросана, «тетради» мои и т. д., <1 нрзбр.> математическая работа и математические заметки — это все, как я мысленно называл всегда, — τα καθαρτικά, — расчистка души моей от современности. «Поэма» (написанная)[5] — завершение катартического периода. «Столп», разрабатываемый, хотя тема его явилась около 9—10 лет тому назад — μάθησις первой половины, т. е. теодицея (только!), и все иные темы из него сознательно исключены. Вот почему и лирика «Столпа» опять не то, чего вы хотите, — нечто хрупкое и интимно-личное, уединенное. Предполагаемая и отчасти набросанная 2-я часть «Столпа», под *иным* названием, — 2-я половина μάθησις, т. е. антроподицея, о тайнах и таинствах, о благодати и боговоплощении во всех видах и образах. В ней слегка намечается πράξις, но я надеюсь, что художественная сторона, «фон», сознательно антиципирующий дальнейшее, уже не будет ни свирелью, ни жалобою покинутого (потому-то и возникает проблема Теодицеи; иначе оставался бы праздник обручения и пастораль), а «драмой», в современном смысле слова, и намеком на трагедию. Мне чудятся в дальнейшем πράξις и тоны трагедии — мистерии. Но это *только* чудится, и я еще почти не представляю, как это будет и будет ли

---

[1] Священник Павел Флоренский. Вступительное слово... Сергиев Посад. 1914, с. 9—10 (см. наст. изд., с. 822).

[2] очищение, расчистка *(греч.)*.

[3] научение *(греч.)*.

[4] действо, деяние *(греч.)*.

[5] Вероятно, имеется в виду неопубликованная поэма 1904 г. «Эсхатологическая мозаика».

как-нибудь. Надо очень, очень расти, чтобы превзойти μάθησις, и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерии, до πράξις. Ведь пока единственный зародыш у меня этого — цикл переживаний, благодаря которым и из которых сложилась моя семейная жизнь»[1].

Это свидетельство подкрепляется дарственной надписью Флоренского П. А. Алферову на книге «Столп» 9 февраля 1914 г.: «Есть ли это в моем сознании моя единственная книга? Конечно, нет, ибо есть еще многое другое, что еще могу и хочу сказать. Но к тому, другому, надо перейти через эту книгу, которая является перевалом. Книга эта есть изображение жизни в тот момент, когда решен был у меня переход в Академию, т. е. моего состояния внутреннего на 4-м курсе Университета»[2].

Итак, по словам самого Флоренского: «Столп» прежде всего отражает его духовную жизнь 1904 г. — время перехода из Московского университета в Московскую Духовную Академию, время сознательного вхождения в Православную Церковь. Именно поэтому Флоренский, учитывая новоначальность своей церковной жизни, писал, что если придает «некоторое значение своим письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери, — значение, как бы огласительных слов во дворе церковном»[3].

Но ограничивать подоснову «Столпа» только 1904 г. было бы неправильно. В «Столп» вошли переживания тьмы кромешной, мук сомнения, которые Флоренский испытал еще в 1899 г.[4], целый ряд тем 1902—1903 гг., когда определилось отрицательное отношение Флоренского к представителям «нового религиозного сознания», и, наконец, период учебы в МДА в 1904—1908 гг., когда Флоренский духовно сблизился со Старцем — иеромонахом Гефсиманского скита аввой Исидором (†4 февраля 1908)[5] и с Другом — С. С. Троицким (†2 ноября 1910)[6]. Попытки отождествить Друга с В. Ф. Эрном, С. Н. Булгаковым или кем-либо еще неправильны. В 1905—1907 гг. Флоренский жил с Троицким в одной академической келье, вместе с ним ездил в Зосимову пустынь, в Толпыгино Костромской губернии, отдыхал летом на Кавказе.

---

[1] Иеродиакон Андроник (Трубачев). Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. — «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 4, с. 17.

[2] Игумен Андроник (Трубачев). «75 лет <книге> «Столп и утверждение Истины» П. А. Флоренского. — В кн.: 1989. Памятные даты. М., 1989. С. 56.

[3] «Столп...». М., 1914. С. 5.

[4] См.: П. А. Флоренский. Воспоминания. — «Литературная учеба», 1988, № 6. С. 144—145, 158.

[5] См. о нем: Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. Сергиев Посад. 1909.

[6] См. о нем: Сборник, посвященный памяти Сергея Семеновича Троицкого. †2 ноября 1910. Тифлис. 1912.

После окончания МДА в 1907 г. Троицкий переехал в Тифлис и в 1909 г. женился на сестре Флоренского Ольге (Вале). Архивные материалы, а также семейное предание с несомненностью свидетельствуют о том, что Старец и Друг книги «Столп» — это авва Исидор и С. С. Троицкий. Конечно, не следует при этом забывать, что Я автора является в книге не только конкретным, но и типическим, и что Старец и Друг, будучи также конкретными людьми, выражают не только личное, но и типическое, общее.

Поскольку Флоренский продолжал работать над книгой после 1908 г. (первая редакция) до 1914 г. (четвертая редакция), то в «Столпе» должен был как-то отразиться опыт и этих лет, хотя Флоренский сознательно продолжал ограничивать тематику «Столпа» ранним периодом. Именно в эти годы у Флоренского, после вступления в брак (1910) и принятия священства (1911), начался новый этап духовной жизни и отход от тем теодицеи. Глубокие духовные переживания и непрекращавшиеся научно-богословские споры и поиски поставили Флоренского перед вопросом о том, надо ли издавать «Столп», и сам он писал В. А. Кожевникову 2 марта 1912 г.: «Мой Столп» до такой степени опротивел мне, что я часто думаю про себя: да не есть ли выпускание его в свет — акт нахальства, ибо что же, на самом-то деле, понимаю я в духовной жизни? И, б<ыть> м<ожет>, с духовной точки зрения, он весь окажется гнилым»[1].

Как литературно-художественное и философское произведение, книга «Столп и утверждение Истины» прошла четыре редакции. Первая редакция — кандидатское сочинение «О религиозной истине» (1908) состояло из двенадцати частей: I. К читателю. II. Письмо первое: два мира. III. Письмо второе: сомнение. IV. Письмо третье: триединство. V. Письмо четвертое: Свет Истины. VI. Письмо пятое: Утешитель. VII. Письмо шестое: противоречие. VIII. Письмо седьмое: геенна[2]. IX. Письмо восьмое: тварь[3]. X. Письмо девятое: София. XI. Письмо десятое: дружба. XII. Послесловие. Разделы I—IX были представлены Флоренским напечатанными, разделы X—XII — в виде рукописи[4]. Цельные записи разде-

---

[1] Иеродиакон Андроник (Трубачев). Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского.— «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 4. С. 16.

[2] См.: Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины (Письма к Другу).— В кн.: Вопросы религии. <Сборник.> Выпуск 2. <М.,> 1908. С. 226—384. То же. Отд. оттиск. М., тип. Вильде <,1908>. 163 с.

[3] Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. Письмо восьмое: тварь.— В кн.: Религия и жизнь. Сб. статей. М., 1908, с. 36—61. То же. Отд. отт. М., печатня А. И. Снегиревой. 1908. 26 с.

[4] См.: Глаголев С. Отзыв о сочинении студента Флоренского Павла на тему: «О религиозной истине» — В кн.: Журналы собраний Совета имп. Московской Духовной Академии за 1908 г. Сергиев Посад, 1909. С. 129—135. Сохранился один из экземпляров кандидатского сочинения П. Флоренского: оттиски напечатанных глав «Столпа» 1908 г. были переплетены вместе с машинописью X—XII разделов.

лов восходят к 1906 г., когда у Флоренского, вероятно, сложился законченный замысел теодицеи, но отдельные черновики и выписки относятся и к более ранним годам. Отметим, что еще в 1905 г. Флоренский писал А. Белому, что он собирает материал по Софии. Рукописи разделов несколько раз переписывались и дорабатывались Флоренским за 1906—1908 гг. Именно это сочинение профессор МДА С. Глаголев оценил на пять с плюсом, завершив отзыв такими словами: «Сочинение автора нуждается в развитии, в обосновании многих положений, в изменении деталей, но то, что автор уже сделал, является в высшей степени ценным вкладом в православную богословскую литературу»[1].

17 сентября 1908 г. Флоренский прочитал в МДА две пробные лекции по истории философии. Обе лекции были признаны удовлетворительными, и 23 сентября 1908 года Флоренский был утвержден исполняющим должность доцента МДА по кафедре истории философии. Первоначальная тема магистерской диссертации Флоренского была утверждена 19 декабря 1908 г. Она была сформулирована так: перевод на русский язык богословско-философских творений неоплатоника Ямвлиха, сопровожденный вступительной статьей о философии мыслителя, подстрочными примечаниями и рядом экзегетических и историко-философских экскурсов, а также приложением параллельных мест из других мыслителей той же школы. Однако к началу 1909—1910 учебного года выявились трудности в подготовке утвержденной темы магистерской диссертации. Профессор А. И. Введенский советовал для защиты на степень магистра богословия переработать кандидатское сочинение «О религиозной Истине». 10 мая 1910 г. Совет МДА утвердил прошение Флоренского о продлении ему срока для получения степени магистра на один год, т. е. до 23 сентября 1911 г. Тогда же, вероятно, была изменена и тема диссертации.

Действительно, до сентября 1911 г. Флоренский издал в «Богословском вестнике» главы «София»[2], «Дружба»[3], которые ранее уже были известны по кандидатскому сочинению, а также впервые появился как приложение к главе «Дружба» «Экскурс о ревности». 5 апреля 1912 г. Флоренский представил в Совет МДА книгу «О Духовной Истине»[4] с

---

[1] Глаголев С. Отзыв о сочинении... С. 134—135. При публикации отзыва указание на оценку было снято, однако она имеется в официальном рукописном оригинале.

[2] Священник Павел Флоренский. София (Из писем к Другу) — «Богословский вестник», 1911, № 5. С. 135—161, № 7/8. С. 582—613.

[3] Павел Флоренский. Дружба (из писем к Другу). Приложение: Экскурс о ревности.— «Богословский вестник», 1911, № 1, С. 151—182. № 3. С. 467—507.

[4] Священник Павел Флоренский. О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи. Вып. <1>—2. М. Т-во тип. А. И. Мамонтова. 1913. <Вып. 1>. 1913 (на обл. 1912). 2, 534 с. Вып. 2. Примечания и заметки. 1913, LXXIII с.

просьбой допустить ее к защите на степень магистра богословия. Эта книга, состоявшая из двух выпусков, является второй редакцией «Столпа». Основные отличия этой редакции от первой состоят в следующем: 1) предисловие «К читателю» и письмо первое «Два мира» были объединены; 2) была написана новая глава «Грех»; 3) была изъята глава «Геенна»; 4) была написана глава «Ревность»; 5) было написано «Разъяснение некоторых частностей, в тексте предполагавшихся уже доказанными» (разделы XIII—XXVIII, которые вошли в четвертую редакцию как разделы XV—XXX); 6) были составлены примечания и заметки; 7) была проведена текстологическая правка, касавшаяся как содержания, так и развития лирических вступлений.

Диссертация была передана для рассмотрения профессору С. С. Глаголеву. В качестве второго рецензента по его собственной просьбе был утвержден ректор МДА епископ Феодор. Фактически же Владыка Феодор стал не только рецензентом, но и руководителем работы отца Павла после кончины профессора А. И. Введенского (1913). Руководство Владыки Феодора заключалось не только в научно-богословской проверке сочинения, но и в понимании того, какие требования учебного характера могут быть предъявлены и кем, в умении убедить не выставлять на защиту магистерской диссертации вопросов, не получивших решения в святоотеческом богословии. При этом Владыка Феодор считал своим долгом сохранить свободу творчества отца Павла и не хотел, чтобы он поступал против совести, изменяя в книге то, с чем сам был не согласен. С какой остротой стоял вопрос, показывают редкие письма отца Павла и Владыки Феодора, которые, естественно, лишь дополняли их близкое общение в стенах Академии.

«1913.XI.7 Серг<иев> Пос<ад>.

Дорогой Владыко, благословите и дозвольте написать Вам не как к Ректору Академии и не как к знакомому, но как к своему Епископу, к которому не только имеешь право, но — и долг обращаться в серьезных обстоятельствах жизни<...>

Внешне мое письмо — по поводу моей диссертации, но *внутренне* — по причинам давно, уже 10 лет, таящимся и гораздо более глубоким, чем настоящий повод. Я хорошо понимаю и чувствую, что своей диссертацией поставил Вас, дорогой Владыко, в положение неловкое, и весьма смущался и смущаюсь этим. Вы не знаете, что же, собственно, надо делать со мною, и это вовсе не по недоброжелательному отношению, а — несмотря на прямое желание сделать все наилучшим образом. Но есть силы, с которыми бороться трудно и, б<ыть> м<ожет>, даже невозможно. Я, по крайней мере, устал за 10 лет и от борьбы отказываюсь.

Дело в том, что Церковь конкретно раскрывается в разных общественных средах. А т. к. каждой среде естественно *переоценивать* себя, то она склонна и все *свои* особенности, бытовые и временные, считать за

атрибуты Церкви. Духовенство, как владеющее властью в Церкви, отчасти законною, отчасти захваченною, более чем какая другая среда, имеет склонность поповский быт, поповские манеры, поповские интересы выдавать за Христову Церковь и ее атрибуты. Я не берусь судить или даже осуждать «поповства»; однако самым решительным образом скажу, что оно мне не только чуждо, но я вовсе и не вижу надобности усваивать его себе[1]. Но на этой-то почве и происходит ужасная, непонятная для человека, выросшего в *этом* быте, тяжесть мелких требований, которые предъявляются якобы от Имени Церкви.

Скажу примерно: в моей диссертации большинство смущается и будет смущаться вовсе не действительным смыслом книги, а

1) шрифтом,

2) языком,

3) терминами философскими.

Между тем почему я должен печататься именно таким-то шрифтом, говорить таким-то языком, употреблять термины такие-то, а не такие-то. Ни Господь, ни св. каноны церковные не требуют от меня ни шрифта, ни языка, ни терминологии философской. И вот я вижу (не в осуждение кому бы то ни было говорю), что люди, отрицающие не только положения православия, но и Самого Христа, прямо или косвенно, но соблюдающие при этом известный семинарский этикет, благополучны; а другие, нарушившие этикет или, точнее, живущие по этикету иной среды, хотя и искренно признают церковность, на каком-то подозрении.

Скажу о себе. Я имел возможность быть профессором по любимой мною математике; имел и другую возможность — заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет своей жизни и упорного труда — значит, я хотел именно православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верующим сыном Церкви и, кроме того, всегда, и по характеру, и по убеждению, старался искренно почитать всякую законную власть, даже когда она бывала не на высоте положения,— подчиняясь ей *для Бога.* Но если другие не понимают, то Вы-то, Владыко, понимаете разницу между послушанием и подхалимством. Конечно, ради общецерковной жизни иногда нельзя обо всем говорить, но нельзя же бессовестно лгать, потакая произволу отдельных лиц!»[2].

---

[1] Ср. сходные переживания одного из друзей Флоренского протоиерея Иосифа Фуделя (1864—1918), описанные его сыном (С. И. Фудель. Воспоминания. Рукопись).

[2] Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии и редактор «Богословского вестника».— В кн.: Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 296—297.

Решающим в том, что из написанного следует подавать в качестве магистерской диссертации, послужило, вероятно, письмо Владыки Феодора от 28 января 1914 года, в котором он предлагал снять главу «София» и внести ряд поправок в главу «Дружба».

«Дорогой о. Павел!

С тяжелым сознанием причиняемого Вам затруднения, но руководствуясь исключительно желанием довести бессоблазненно дело до желаемого конца, должен, наконец, сказать Вам, что после многократного и внимательного прочтения нахожу необходимым выпустить из Вашего сочинения всю главу о Софии, тем более, что она вошла в полное издание Вашей книги и Вы еще хотите работать по этому вопросу. Скажу откровенно, что я имею некоторое основание думать, что даже пресвещеннейшие иерархи — члены Синода, — от которых можно было ожидать беспристрастия и широты воззрений, смотрят на вашу книгу косо. Нужно быть оч. осторожным. Безусловно нужно замазать типографской краской слова стр. 350 «имя Христово есть мистическая Церковь!»[1]. На той же стр. Имя с большой буквы, а греч. текст <с> малой, лучше поставить с малой. Считаю неудобными места, вернее выражение: стр. 446 в приложении к Евангелию «безумно-ясно» и стихи: стр. 324. 362[2] . Могут смущаться наверно и таблицей 518, где касается половых органов, но и это еще не особенно важно. Вполне понимаю и технические трудности и не знаю, как облегчить; б<ыть> м<ожет>, прорыв страницы объяснить как опечатку, тем более что в продажу эта книга в исправленном виде не пойдет, а для нас это неважно. За исключением всего этого я вполне приемлю все, и мне хочется к мартовскому Совету дело окончить. Прошу сказать откровенно, если Вам это затруднительно, то я лучше устранюсь от рецензирования Вашей книги и передам дело другому, хотя бы Ф. К. Андрееву. С любовью Е<пископ> Феодор. 28.1.1914»[3].

Отец Павел сначала принял все замечания Владыки Феодора, а затем сделал даже больше: из первоначально готовившейся к защите магистерской диссертации книги 1912—1913 годов были исключены главы: «София», «Дружба», «Ревность», а также все разъяснительные разделы (письмо «Геенна» не предполагалось для магистерской работы с самого начала). Таким образом возникла третья редакция книги «Столп и утверждение Истины», которая состояла из следующих частей: I. К читателю; II. Глава первая: Сомнение; III. Глава вторая: Триединство; IV. Глава третья: Свет Истины; V. Глава четвертая: Утешитель. VI. Глава пятая: Противоречие. VII. Глава шестая: Грех. VIII. Глава седьмая:

---

[1] В «Столпе» (М., 1914) это выражение находится на с. 421 без ссылки. В подготовительных материалах указывается, что это выражение — цитата из творений святителя Николая Кавасилы.

[2] Но это еще терпимо. — Примечание еп. Феодора.

[3] Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор... С. 297.

Тварь. Примечания и заметки. Экземпляры третьей редакции чрезвычайно редки (мне известен только один), но протоиерей Георгий Флоровский подтверждает, что «кроме общедоступного издания этой книги <т. е. «Столпа»>, было еще другое, сокращенное (только первые 8 глав, т. е. без глав о Софии) и под другим заголовком («О Духовной Истине»), не поступившее в продажу и приспособленное для представления в качестве диссертации»[1].

28 марта 1914 года на Совете МДА были выслушаны отзывы епископа Феодора и проф. С. С. Глаголева о сочинении священника Павла Флоренского, представленном на соискание степени магистра богословия, и назначены официальные оппоненты.

Защита магистерской диссертации священника Павла Флоренского на собрании Совета МДА состоялась 19 мая 1914 года.

Официальными оппонентами были: ординарный профессор по кафедре основного богословия С. С. Глаголев и и. д. доцента Академии по кафедре систематической философии и логики Ф. К. Андреев. Третьим и последним оппонентом выступил Преосвященный Ректор Академии епископ Феодор. По окончании коллоквиума Преосвященный Ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту удовлетворительною, а магистрата — достойным утверждения в степени магистра богословия и должности доцента Академии[2].

Магистерский диспут священника Павла Флоренского вызвал громадный интерес среди церковных кругов и общественности. Сообщение о диспуте было помещено даже в разделе «Провинциальная жизнь» газеты «Московские ведомости»[3].

22 мая 1914 года было принято предложение ректора МДА епископа Феодора об избрании священника Павла Флоренского экстраординарным профессором со дня утверждения его Святейшим Синодом в ученой степени магистра богословия. 9 августа 1914 года архиепископ Антоний (Храповицкий), которому было поручено сделать отзыв о магистерской работе отца Павла для Святейшего Синода, направил из Петербурга телеграмму епископу Феодору: «Прочитал 136 страниц книги Флоренского. Можно дать одобрительный отзыв». Само утверждение Святейшего Синода последовало указом № 14292 27 августа того же года. 16 декабря 1914 года Совет МДА наградил священника Павла Флоренского премией митрополита Московского Филарета, а 10 марта 1915 года премией митрополита Московского Макария за магистерскую диссертацию «О Духовной Истине».

---

[1] Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж. 1937. С. 570.

[2] См. журналы собраний Совета имп. Московской Духовной Академии за 1914 год. Сергиев Посад, 1916. С. 152—154.

[3] См. И. Магистерский диспут в имп. Московской Духовной Академии.— «Московские ведомости», 21 мая 1914, № 116.

Пока решалась судьба магистерской диссертации Флоренского, в самом начале в 1914 г. в издательстве «Путь» был издан полный вариант книги «Столп и утверждение Истины», который является четвертой редакцией[1]. В полную и наиболее известную редакцию книги вошло все то, что было разбросано по предыдущим трем редакциям: 1) письма «Два мира», «Грех», «Геенна», «София», «Дружба», «Ревность»; 2) «Разъяснение и доказательство некоторых частностей, в тексте предполагавшихся уже доказанными» (разделы XV—XXX); 3) «Примечания и мелкие заметки»; 4) «Разъяснение некоторых символов и рисунков». Кроме того, весь текст был расширен, особенно за счет лирических вступлений, и вновь отредактирован. Именно эта четвертая редакция, которая ныне публикуется, была принята самим Флоренским за окончательный вариант. Так, в ответном письме редактору «Богословской энциклопедии» Н. Н. Глубоковскому Флоренский писал 20 октября 1917 г.: «О диссертации своей «О Духовной Истине» я хотел бы сказать лишь то, что ни в ней, ни где бы то ни было я, в угоду кому бы то ни было, не писал ни одной запятой. Но кое-чем существенно входящим в ткань книги моей пришлось поступиться, не потому чтобы я боялся Св. Синода, а потому, что я не был в нравственном праве требовать Синодальной санкции тем строкам своей книги, которые <ка>зались моему рецензенту недостойными таковой, и это пишу по чистой совести: я не позволю стеснять своей совести и своей мысли никому, но потому не хочу насиловать чужой совести и чужого разумения, хотя бы они и казались мне карикатурными. Итак, что же опущено в «О Духовной Истине» сравнительно со «Столпом и утверждением Истины»? Во-первых, лирические места.

---

[1] Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ<енника> Павла Флоренского. М. «Путь». 1914, 814 с.

С него были сделаны издания: Берлин, 1829. Фототип; Gregg International Publishers Ltd., England. 1970. Reprint; Собрание сочинений под ред. Н. Струве. Т. 4. Париж, 1989.

С этого издания были сделаны также следующие переводы: P. Florenskij. La colonna e il fondamento della veritá. Milano, 1974; P. Florensky. La colonne et le fondement de la vérité. Lausanne, 1975.

Отрывки из «Столпа» вошли в различные сборники по истории русской религиозно-философской мысли на русском и других языках: Der Pfeiler und das Grundfest der Wahrheit. Auswahl — В кн.: Östliches Christentum Documente herausgegeben von v. Bubnoff und Ehrenberg. II. Philosophie. G. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 1925; Sophia — В кн.: Ahren aus der Garbe. Kleines Jahrbuch des Matthius — Grünewald — Verlages für das Jahr 1926; Christi Reich im Osten. Mainz, 1926; В кн.: С. Л. Франк. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Вашингтон, Нью-Йорк, 1965; В кн.: S. L. Frank. Il pensiero religioso russo. Antologia. Milano, 1977; On the Holy Spirit — В кн.: A. Schmeman. Ultimate Questions. An Antology of Modern Russian Religious Thought. Oxford, 1977; La luce della veritá. La Sofia — В кн.: Maria Giovanna Valenziano Osb. Florenskij. La luce della veritá. Edizioni studium. Roma, 1986.

В моем понимании эти места были не украшением, не виньетками в книге, а методологическими прологами соответственных глав. Удачны ли эти места, судить не мне. Но хотел я именно таких вступлений, подготовляющих читателя к пониманию догматических и философских построений. Далее опущен ряд глав-писем, представляющих собою философски-богословский τέλος[1] книги. И это сделано не без боли. Что же касается до примечаний, то их сокращение обусловлено исключительно экономическими соображениями — ради дешевизны вторичного набора, и следовательно, эти сокращения, м<ожет> б<ыть>, и ущербны для материальной полноты книги, с стороны идейной не представляют важности и должны рассматриваться как ἀδιάφερον[2].

Итак, если Вам угодно сделать мне честь изложением моих методов и воззрений, то желательно, чтобы таковое было на основании «Столпа», а не «О Духовной Истине». Но к сожалению у меня нет ни одного экземпляра «Столпа» и служить Вам таковым я не могу, а достанете ли Вы где его — не знаю»[3].

Выход «Столпа» вызвал обширную полемику, не прекратившуюся даже ныне. Наиболее глубокая оценка его принадлежит, на наш взгляд, епископу Феодору, ректору Московской Духовной Академии, назвавшему «Столп» «православной теодицеей для людей рассудка»[4].

Книга была встречена как явление исключительное, она символизировала начало обращения русской интеллигенции к Церкви в преддверии революции.

Игумен Андроник (Трубачев).

---

[1] цель *(греч.)*.

[2] безразличное, не имеющее значения *(греч.)*.

[3] ОРГПБ, ф. 194, архив Н. Н. Глубоковского, оп. I, д. 391.

[4] Епископ Феодор (Поздеевский). Рец.: «О Духовной Истине». Опыт православной Теодицеи («Столп и утверждение Истины») свящ. П. Флоренского. Сергиев Посад, 1914. С. 42.

ДОПОЛНЕНИЕ К СПИСКУ «ЗАМЕЧЕННЫЕ ПОГРЕШНОСТИ» (с. 812—813)

Страница и строка	Напечатано	Надо
$183^{1сн.}$	Мф.	Мк.
$137^{1сн}$	Пс. 11,8 = Евр. 4,9	Пс. 10,7 = Евр. 1,9
$459^{5св}$	во еже	но еже

ОПЕЧАТКИ ПО ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬЕ

к I тому Флоренского

Страница и строка	Напечатано	Надо
X 6св	«Истина	Истина
X 14сн	деятельность»	деятельность
XI 6св	Аргументы	аргументы
XII 14сн	«любовь — идея-монада»	«любовь-идея-монада»
XIII 9св.	любящие	любящих

Флоренский Павел Александрович

Том 1

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

(II)

Редактор
Т. А. Уманская

Оформление художника
С. Н. Оксмана

Художественный редактор
В. В. Масленников

Технический редактор
К. И. Заботина

Сдано в набор 24.07.90. Подписано к печати 06.08 90. Формат 84×108 1/32. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,48. Усл. кр.-отт. 18,48. Уч.-изд. л. 20,63. Тираж 60 000 экз. Заказ № 1282. Цена 2 р. 50 к.

Набор и фотоформы изготовлены в ордена Ленина и ордена Октябрьской Революции типографии имени В. И. Ленина издательства ЦК КПСС «Правда». 125865, ГСП, Москва, А-137, улица «Правды», 24.

Отпечатано в типографии издательства «Калининградская правда», 236000, Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.