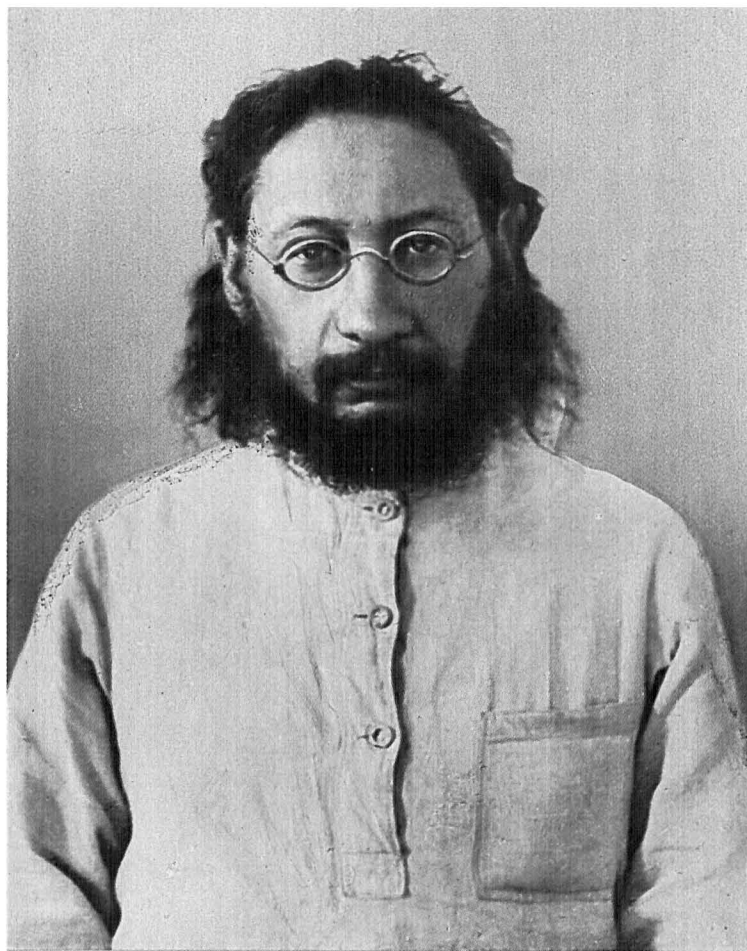


СОЧИНЕНИЯ  
ТОМ 2



ФЛОРЕНСКИЙ

ФЛОРЕНСКИЙ  
СОЧИНЕНИЯ





**ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ**

Том 124



**Священник  
Павел ФЛОРЕНСКИЙ**

**СОЧИНЕНИЯ  
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ**

**ТОМ 2**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО  
<< МЫСЛЬ >>  
МОСКВА - 1996**

ББК 87.3(2)  
Ф73

РЕДАКЦИЯ  
ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ  
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Составление и общая редакция  
*игумена АНДРОНИКА (А. С. ТРУБАЧЕВА), П. В. ФЛОРЕНСКОГО,*  
*М. С. ТРУБАЧЕВОЙ*

Издание выпущено в свет  
при содействии Комитета РФ по печати

ISBN 5-244-00241-4  
ISBN 5-244-00251-1

- © Архив священника  
Павла Флоренского. Тексты. 1995
- © Игумен Андроник (А. С. Трубачев),  
П. В. Флоренский, М. С. Трубачева.  
Составление. 1995
- © Издательство «Мысль». 1995
- © Сканирование и обработка: glarus63



---

## КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АНТИНОМИИ ИММАНУИЛА КАНТА<sup>1</sup>

### С приложением excursus об антиномической структуре разума

Ваше Преосвященство и Глубокочтимое Собрание!

Два имени — подобно двум кризисам в жизни отдельного человека — разграничивают возрасты европейской мысли. Платон и Кант — вот эти два водораздела, отделяющие неведомое, теряющееся в космогониях седой древности начало философии от ее конца, которым еще чреватое неисследимое будущее. С именами этими навеки срослось самое значительное, что есть в философии, и если бы погибли все философские произведения, кроме Диалогов Платона и Критик Канта, то, кажется, мы все-таки сохранили бы право гордиться философскою библиотекою человечества. Платон возглавил собою древний род своих философских пращуров и начал новый род, который много столетий жил за счет платоновского учения о разуме и о познаваемых им идеях. Последним блестящим — если не самым блестящим! — развивателем платонизма был Лейбниц. Вот почему мы не должны удивляться, что революционный Кант захотел низвергнуть этого потомка греческого мыслителя, вознамерился подсесть зазеленевший отпрыск на платоновском корне. В лице Лейбница он обрушивался на Платона; в лице Платона сводил счеты со всей европейской философией. Принцип истины от человека столкнулся с принципом истины от Бога. Само-познание — с Бого-познанием. Дальнее с неслыханною силою противостало горнему. Тот отдел «Критики чистого разума», который носит название «Трансцендентальной диалектики», во всем величии представляет титаническую борьбу двух исполинов философии — Канта и Платона. И в этой схватке эпизод едва ли не наиболее значительный и, во всяком случае, бесспорно, наиболее захватывающий — антиномии чистого разума.

Все известно, конечно, что в отделе об антиномиях Кант имеет своею целью доказать само-противоречивость

---

<sup>1</sup> Пробная лекция *pro venia legendi*, читанная в общем собрании Совета Московской Духовной Академии 17-го сентября 1908 года.

той высшей способности человеческого познания, которую он называет разумом. Антиномии — это и суть такие полярно противоположные высказывания, которые противоречат друг другу и к которым, однако, разум вынужден приходить в силу данной своей организации. Но чтобы понять истинный смысл кантовского учения об антиномиях, необходимо вспомнить, какое место занимает оно в общем контексте «Критики чистого разума».

Вы помните, несомненно, что задачей «Критики» было обследовать состав и границы человеческого разума в его познавательной деятельности (беру слово «разум» в его общем значении). Оказалось, что разум есть как бы сложная фабрика с трех этажами, — и в каждом из этажей работает одна из трех его способностей: чувственность — посредством созерцаний пространства и времени, рассудок — посредством коренных своих понятий (категорий) и разум (в узком, техническом смысле слова) — при помощи идей.

То, что разум приводит в порядок и чему он дает форму в каждом из предыдущих этажей, поступает в виде материала для новой обработки на этаж следующий: тут этому материалу придается дальнейшее единство.

Чувственность связывает впечатления и создает временно-пространственные явления; явление же — продукт созерцания — есть материал для рассудка. Этот последний связывает явления, образуя из них опыт. И наконец, разум связывает опыты в стремящееся к полному единству, но никогда единства не достигающее целое — в научную систему.

Таким образом, познавательная деятельность состоит, по Канту, в ряде связей, все глубже и глубже проникающих во впечатления, и возможность этих связей опирается на наличность в познающем духе особых форм единства: пространства со временем, понятий и, наконец, идей.

Этот краткий итог «Критики» уже достаточно показывает, что познание, с точки зрения Канта, ограничено областью чувственного опыта и что, следовательно, метафизика, претендующая на познание сверх-чувственного чрез за-опытное, не-чувственное применение форм разума, есть сплошное недоразумение, хотя и необходимое, поскольку в самом разуме заложена суетная склонность оперировать с пустыми формами своей организации. Изобличение этих суетных притязаний разума, равно как и объяснение их непрекращающегося суще-



ствования, составляет прямую задачу «Трансцендентальной диалектики».

В опыте никогда не дана бесконечность, но всегда только конечное; и, наоборот, все, что попадает в сферу опыта, тем самым есть конечное. Поэтому, как всегда-конечный, никакой опыт не носит абсолютно-законченного характера, и потому за всяким опытным синтезом может быть дан новый, еще более синтезированный. В этом смысле, опыт никогда не является просто конечным, но всегда — тем, что называется потенциальной бесконечностью — бесконечностью в возможности — никогда не данною, но всегда имеющеюся в виду. Абсолютность, законченность, бесконечность — это отражение в опыте собственного стремления разума, его неудовлетворенности конечным и условным. Это стремление разума и есть та самая функция его, в силу которой возможно прогрессивное движение науки. Эта-то — если угодно — бесконечная функция разума и есть истинный двигатель науки; но она же, вечно понуждая науку вперед, понуждает вперед и лже-науку, метафизику. Растя хлеб, она неизбежно растит и плевелы.

Происходит дело так вследствие того, что, имея данную нам функцию бесконечную, мы не имеем интуиции сверх-чувственного, и, следовательно, эта функция, вечно стремясь воплотиться конкретно, вечно остается неудовлетворенной и, утомленная своими исканиями, принимает свои пустые формы деятельности — идеи разума — за вещи. Это ошибочное принятие создает метафизическую иллюзию, рождающуюся, однако, от причин, лежащих не в опыте, а в организации самого разума. И потому, в отличие от эмпирической иллюзии Кант называет ее иллюзией трансцендентальною, т. е. происходящею от самых условий познания. Подобно тому как ограниченный горизонт есть кажущееся явление перспективы, но хотя мы все знаем, что небо не опирается на землю, однако все видим, что — опирается, так же точно небо сверх-чувственного нигде не соприкасается с землею опытного мира, и тем не менее разум неизбежно кажет нам противное. Но стоит только нам начать подходить к краю земли, где мужики на небо зипуны вешают, как делается ясным, что этот край на столько же отдалился от нас, на сколько мы к нему приблизились. И так — без конца. Мы сами в себе носим дразнящий нас обман разума, и никакая философия не избавит от него. Единственное,

Κανον - Νόμος

Νοοίμενα & φαινόμενα: νοοίμενα & φαινόμενα:  
 νοοίμενα: Ding an sich - νοοίμενα: τίς, ιδέα

φαινόμενα: <sup>phenomena</sup> φαινόμενα <sup>reflexion</sup> <sup>von</sup> <sup>der</sup> <sup>Welt</sup>

Κανον νοοίμενα - Νόμος Νόμος Νόμος  
 ιδέα: ο νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος

Κανον νοοίμενα Νόμος Νόμος Νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος

Νόμος Νόμος Νόμος Νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος

Νόμος Νόμος Νόμος Νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος  
 νόμος; νόμος νόμος νόμος νόμος

Из подготовительных материалов к лекциям по истории философии



что может дать философия,— это объяснить нам как иллюзорность, так и, вместе, неизбежность нашего метафизического познания.

Такова, в общем очерке, мысль Канта. Вникнем теперь, каким именно процессом разум приходит к созданию метафизики.

Законом всякого опыта служит причинная связь явлений. Устанавливая связь явлений и их условий, мы движемся в направлении, куда путеводит идеал науки. Подыскивая к данному явлению условие его, мы тем самым подводим наше опытное суждение под более общее, под правило. Так, для суждения: «все тела изменчивы» условием будет: «все тела сложны», а правилом: «все сложное изменчиво». Таким образом, правило дает бóльшую посылку, условие его применения — меньшую, а само применение образует вывод. Значит, подыскивая к каждому суждению его правило и его условие, к правилу — его правило и его условие и т. д., посредством этого ряда просиллогизмов мы движемся по направлению к идеалу науки. И если бы разум удовлетворился этим движением, — шаг за шагом, — к правилам все бóльшей и бóльшей общности, то все обстояло бы благополучно, и стремление разума к безусловному только нудило бы нас никогда не удовлетворяться ни одним найденным правилом.

Но этот медленный и бесконечный путь скоро прискучивает. Разум хочет не пути бесконечного, а данности бесконечной.

«Раз дано явление, то даны и условия его — все», — рассуждает он. «Раз даны все условия, то дано и то, что есть условие всего ряда условий и что, следовательно, само уже никогда не бывает обусловленным, но всегда — обуславливающим». Это требование абсолютной законченности — совершенно справедливо; но именно, — как требование. Покуда разум говорит о своей идее абсолютной целостности условий — он вполне прав. Разум нисколько не погрешает, когда говорит: «Я не могу не требовать абсолютной целостности условий». Но разум делается софистичным, лишь только это свое требование, эту свою идею считает не за требование только, не за идею только, но и за удовлетворение требования, за данность, вне его находящуюся, — за вещь в себе.

В самом деле, умозаключение метафизики от бытия условного к бытию безусловному представляется по следующей схеме:

ПЛАТОН (+1)

КАНТ (-1)

Жизнь и личность

Судьба (факты)

Жизнь Демокрита 429-358 г. до н.э. жил 80 лет. = 80 лет.  
Жизнь Канта 1724-1804 г. = 80 лет.

оба дали все, что могли дать и  
ушли самым добрым

последнее сочинение каждого из них

незакончено и носит всеобщий характер  
исследования в области философии и логики

"Закон"

"Метафизические начала  
естествознания"

Всего один издает сочинения.  
напробовали увидеть славу.

Из подготовительных материалов к лекциям по истории философии

«Если дано обусловленное, то дан и ряд всех его условий, а следовательно, — и само безусловное; обусловленное бытие дано, — следовательно, дано и безусловное»<sup>1\*</sup>.

Но это умозаключение есть лже-заключение, — что в логике называется *quaternio terminorum*<sup>2\*</sup>. Ведь тут слово «дано» употребляется в разных смыслах. «Если дано обусловленное». Как «дано»? — Конечно, как вещь в себе, метафизически: в самом деле, бóльшая посылка есть посылка метафизическая и только в сфере метафизики имеет она смысл. В меньшей же посылке говорится: «Но обусловленное дано». Как? — Эмпирически, как явление. А значит, из двух взятых посылок нельзя извлечь никакого заключения, ибо они не имеют общего среднего термина.

Но вообще существуют три рода умозаключений: категорическое, гипотетическое и дизъюнктивное; поэтому коренной софизм метафизики, происходящий от неуместного применения умозаключения каждого из этих трех родов, может принимать тройскую форму.

**Категорическое** умозаключение выражает отношение качества к предмету, и, значит, в применении к метафизике оно дает лже-заключение о предмете, который является субъектом всех своих качеств, но сам никогда не бывает ничьим качеством, — т. е. идею души.

**Гипотетическое** умозаключение выражает отношение явления к его условию или причине, и, значит, в применении к метафизике оно дает лже-заключение о предмете, который является условием всех своих следствий, но сам никогда не бывает ничьим следствием, — т. е. идею мира.

Наконец, **дизъюнктивное** умозаключение выражает отношение частей к их целому, и, значит, в применении к метафизике оно дает лже-заключение о предмете, который является целым всех своих частей, но сам никогда не бывает ничьей частью, — т. е. идею Бога. Иначе говоря, согласно понятиям об условном бытии в нас, вне нас и о бытии вообще, возникают в разуме идеи о безусловном бытии в нас, вне нас и о безусловном бытии вообще, т. е. о душе, о мире и о Боге. Душа, мир и Бог — вот три предмета метафизики, согласно которым она делится на рациональную

психологию, рациональную космологию и рациональную теологию.

Раз сочтя эти идеи за вещи в себе, метафизика начинает обращаться с ними, как с тем, что дано ей, и, следовательно, применяет к ним категории — качества, количества, отношения и модальности. Отсюда происходит то, что каждая из трех идей получает четвероякую характеристику, входя подлежащим в четыре суждения. Эти  $3 \times 4 = 12$  суждений об идеях разума и образуют основное содержание метафизики, так что на каждую из трех метафизических дисциплин приходится по четыре метафизических теоремы. Изобличением этих трех дисциплин и занимается в дальнейшем «Трансцендентальная диалектика». Но мы обратимся к рассмотрению космологии.

Хотя в учении об идеях разума Кант доказал, что из затей метафизики ничего не может выйти, но тем не менее он считает нужным показать еще раз, что действительно ничего не выходит. Наиболее яркий пример тому — космологическая идея, т. е. идея мира, как целого, которая рассыпается в противоречиях, лишь только мы подходим к ней ближе, желая изучить свойства мира, как целого. Каждому утверждению — тезису о мире — противостоит противоположное утверждение, антитезис. Если мы хотим определить мир по количеству, то оказывается, что одновременно и с равной доказательностью вынуждены мы признать, что он конечен и бесконечен. Если хотим определить его по качеству, то оказывается, что каждая часть мира не делима до бесконечности и бесконечно делима. Если, далее, мы задаемся выяснить характер причинности в мире, то оказывается, что он и включает в себя свободнодействующие существа, и исключает их. Наконец, можно доказывать, что в мире или вне мира есть существо абсолютно-необходимое; а можно доказывать и то, что такого существа нет. Таковы четыре пары космологических антиномий. Вот как аргументирует Кант свою антигетику:

*Первая антиномия* касается величины мира.

«Мир имеет начало во времени и заключен в границах в пространстве»<sup>3</sup>, — гласит тезис.

«Мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как в отношении пространства, так и в отношении времени»<sup>4</sup>, — утверждает антитезис.

Доказательство того и другого — от противного, т. е. предполагается противное тому, что нужно дока-

зять, и приводится к нелепости. Иными словами, при доказательстве тезиса доказываем невозможность антитезиса, а при доказательстве антитезиса — невозможность тезиса. Итак, доказываем, что мир имеет начало во времени. В самом деле, если бы это было не так, то до данного момента протекла бы вечность. Но бесконечность ряда в том-то и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза, т. е. последовательным при-соединением конечных частей. Значит, если бы у мира не было начала, то не мог бы настать и настоящий момент. А так как он настал и — налицо, то, значит, было и начало. — Отсюда следует и конечность мира в отношении к пространству. Ведь, предполагая мир без-конечным, мы тем самым отрицаем существование границ его. Но величину количества, границы которого нам не даны, мы можем мыслить лишь посредством синтеза отдельных его частей. Синтез же бесконечного протяжения невозможен в конечном времени. Значит, величина бесконечного мира никогда не может быть данной нам, и, значит, мир заключен в конечные границы.

Доказательство антитезиса, т. е. того, что мир бесконечен в пространстве и времени, заключается в предположении его конечности, — что ведет к нелепости. В самом деле, тогда вне времени и пространства, занятых миром, находятся пустые время и пространство, и, стало быть, находящиеся в известном отношении к началу и к границе мира. Однако, это невозможно. Одна часть времени ничем не преимуществоует перед другою, чтобы можно было приписать начало мира именно этой части. И невозможно отношение мира — т. е. вещи — к тому, что не есть вещь, — к пространству. В самом деле, если бы мы стали утверждать возможность такого отношения, то явился бы вопрос: но чем же данная часть пространства, примыкающая к миру, отличается от всякой другой? Как различить ее от всякой иной? Отсюда следует, что протяжение мира в пространстве, равно как и во времени, — беспредельно.

*Вторая антиномия* говорит о содержании мира.

«Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое и то, что сложено из простого»<sup>5</sup>, — гласит тезис.

«Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»<sup>6</sup>, — гласит антитезис.

Опять, для доказательства тезиса предполагаем истинность антитезиса, т. е. предположим, что в мире нет никаких простых частей. Значит, тогда остается одно только сложное, и, при мысленном удалении из него всего сложения, мы получаем чистое отрицание бытия — нуль. Значит, либо сложения нельзя мысленно удалить, либо должно, по его удалении, остаться нечто простое. В последнем случае тезис доказан; а в первом выходило бы, что сложное не состоит из субстанций, ибо сложность для субстанции есть лишь случайное отношение и, как таковое, может быть абстрагировано, и, следовательно, само не есть субстанция, что противоречит условию тезиса.

Для доказательства антитезиса предполагаем тезис, т. е. допускаем, что сложная вещь состоит из простых частей. Но так как всякое сложение возможно лишь в пространстве, то, значит, пространство, занимаемое сложной вещью, состоит из стольких же пространств, из скольких простых частей — вещь. А так как части пространства сами суть пространства, то, значит, простые части вещи сами занимают пространство. Значит, простое занимает пространство. Но все, находящееся в пространстве, имеет многообразие частей вне друг друга и, как реальная сложность, — частей субстанциональных. Получается, что нечто простое — сложно, а это — противоречиво. Итак, сложная вещь не состоит из простых частей. Но и вне сложных вещей в мире нет ничего простого. Это видно из того, что если бы было в мире что-нибудь простое, то оно могло бы сделаться объектом опыта и, как таковое, имело бы последовательность состояний во времени и вне-положность частей в пространстве. А следовательно, такой объект опыта не был бы простым.

*Третья антиномия* касается порядка мира — разбирает вопрос о конечности и бесконечности причинной цепи явлений. Тезис ее гласит: «Причинность, согласно законам природы, есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (причинность через свободу)»<sup>7\*</sup>.

Ему противостоит антитезис: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы»<sup>8\*</sup>. И тут доказательство тезиса, как и антитезиса, ведется от противного. Допустим противоположное тезису, т. е. пусть существует причин-



ность только по законам природы. Тогда все, что случается, предполагает причину — предшествующее состояние мира. Но и это последнее само должно быть чем-то случившимся, ибо в противном случае оно существовало бы всегда и, следовательно, существовало всегда его следствие, так что, значит, это следствие не было бы возникшим во времени. А раз причина данного явления возникла во времени, то и сама она должна иметь причину и т. д. ad indefinitum. Что же получается? — Получается, что нисходящий ряд условий данного явления не есть что-нибудь данное и определенное, и, значит, у данного явления нет определенной причины. Утверждение безысключительного господства закона причинности ведет к полному отрицанию этого закона. Отсюда следует, что необходимо допустить такую причинность, в которой причина сама уже не обусловлена предшествующим состоянием, т. е. абсолютную само-произвольность причин, способность их самостоятельно зачинать ряд явлений, далее развивающийся согласно природной причинности. Такая конечная причинность и есть трансцендентальная свобода.

При доказательстве антитезиса Кант допускает правильность тезиса. Пусть существует свобода, как особый вид причинности. Тогда, первая причина сама определяет себя к произведению причинного ряда, и, значит, ее бытие подразделяется на два состояния, из которых в первом — не было этого ряда, а во втором — он явился. Но так как определение себя к причинности — свободно (иначе и перво-причина не была бы свободною), то последующее состояние никак не связано с предыдущим, чего не может быть, ибо Кант доказал ранее, что всякое post hoc определяется посредством propter hoc. Значит, нет свободы, нет ничего, кроме природной причинности; самое понятие природы уже включает в себя признание полного господства причинности.

Наконец, *четвертая антиномия* касается существования мира.

Тезис ее гласит: «К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно-необходимое существо»<sup>9\*</sup>.

Антитезис же, наоборот, утверждает, что «нет никакого абсолютно-необходимого существа ни в мире, ни вне мира, как его причины»<sup>10\*</sup>.

Эта антиномия явно выступает из ряда прочих. Во-первых, в ней тезис и антитезис доказываются из одного и того же положения, тогда как в предыдущих антиномиях они доказывались из положений разных.

Во-вторых, доказательство тезиса ведется тут прямо, а именно — так: Чувственный мир есть мир изменчивый. Но изменение — всегда обусловленное, обусловленное же предполагает полный ряд условий, восходящий до абсолютно-безусловного, которое существует абсолютно-необходимо. Итак, существо абсолютно-необходимое существует. Далее Кант доказывает от противного, что оно принадлежит к чувственному миру. В самом деле: то необходимое существо есть начало мира; а начало явления определяется как то, что предшествует явлению во времени. Значит, если бы необходимое существо было вне-мирным, то оно, будучи и вне-временным, не могло бы быть началом мира.

Антитезис доказывается от противного. Допустим, что есть необходимое существо — или в мире, или вне мира. Если оно — в мире, то оно — или часть мира, или целый мир. Как часть мира оно должно быть началом мира, и притом безусловным; а безусловного начала быть не может, потому что «безусловное» — значит: «не имеющее предшествующей причины», а «начало» — значит «некоторый момент» и, как таковой, — имеющее предшествующий момент. Но все то, что не имеет предшествующей причины, не имеет и предшествующего момента, а потому не может быть началом. С другой стороны, существо необходимое не может быть и целым безначальным миром, потому что мир состоит из бесконечного ряда изменений, т. е. членов условных, а сумма таковых не даст существа необходимого. Итак, существа необходимого нет в мире. Остается другая возможность, а именно, что это существо вне мира. Но и этого не может быть, потому что оно должно быть причиной мирового ряда, а причина начинает обусловленный ею ряд и находится, следовательно, во времени. Значит, необходимое существо должно было бы находиться не вне мира, а в мире, — невозможность чего доказана уже. Итак, его нет ни в мире, ни вне мира, т. е. — нет вообще.

Изложив доказательства своих антиномий, Кант дает разрешение этой тяжбы разума с самим собою. Недостаток времени не позволяет обозреть кантовского разрешения. Ограничусь лишь несколькими словами.

Положительное разрешение антиномий могло бы быть лишь догматическим. Надо было бы дождаться того времени, когда явилось бы опытное познание мира, как целого, и посмотреть, каков он: а именно, удовлетворяет ли мир тезисам или же соответствует антитезисам. Но такого познания быть не может, ибо бесконечность всегда задана нам, но никогда не дана. Остается разрешение отрицательное, и оно может быть либо скептическим, либо критическим. Скептическое решение опирается на самую наличность конрадикторных и равно убедительных положений. Из того обстоятельства, что идея мира слишком широка для мира, соответствующего тезисам, и слишком узка для мира, соответствующего антитезисам, скептическое решение заключает, что вообще объект (т. е. мир) не соответствует идее рассудка и потому он — вовсе не есть объект, а следовательно, и суждения о нем вовсе не суть суждения. Таким образом, скептик смотрит на конечные точки антитетики чистого разума и вовсе не обращает внимания на те пути, посредством которых получены конрадикторные суждения. Не таков критик. Он исследует самый путь и старается вскрыть, что именно повело разум к само-противоречиям. Оказывается, что *πρότων ψεύδος*<sup>11\*</sup> всей рациональной космологии может быть обнаружен в следующем умозаключении, на котором основываются все положения антиномий (предварительно мы уже рассматривали это умозаключение):

«Если дано обусловленное бытие, то дан и ряд всех его условий, следовательно, дано и безусловное; обусловленное дано, а следовательно, дана и совокупность его условий, т. е. вселенная».

Как в тезисах, так и в антитезисах принимается предпосылка, что мир, как целое, дан нам и что поэтому, как данный, он — познаваем. Но это-то и не верно, потому что вышеприведенное умозаключение паралогистично.

«Если дано обусловленное бытие, то дан и ряд всех его условий» — означает, что обусловленное дано в понятии, интеллигибельно, и что ряд условий дан в понятии. Но далее говорится, что «обусловленное дано» — дано как явление, как предмет опыта. Если принять во внимание это различие, то рушится вся космология.

Таким образом, в основе Кантового решения антиномий лежит трансцендентальный идеализм,

различающий явления и вещи в себе. И наоборот, если принять антиномию, то они доказывают необходимость трансцендентального идеализма, т. е. косвенно подтверждают учение об идеальности времени и пространства. Следовательно, если скептическое решение голословно отказывало разуму в праве заниматься космологией, не входя в мотивировку своего решения, то решение критическое на деле указывает ошибку в аргументации космологов, и притом такую ошибку, которая будет всегда повторяться неизбежно.

Так как мир, как вещь в себе, не находится ни в пространстве, ни во времени, то и тезисы и антитезисы первых двух антиномий просто отпадают. «Мир» и «величина», «мир» и «содержание» никак не соединимы между собою, равно как не соединимы понятия «круг» и «четырёхугольный». Но иначе обстоит дело с двумя последними антиномиями. Тут возможно удержать как тезисы, так и антитезисы, но только проводя разграничение между миром явлений и миром вещей в себе. Бесконечная причинность и отсутствие необходимого существа относятся к миру явлений; напротив, свобода и существо необходимое — к миру вещей в себе. И со-существование этих двух разно-законных миров вполне возможно именно вследствие того, что они разнородны. Тезис же и антитезис первых двух антиномий несовместимы именно потому, что относятся к одному и тому же миру — к миру пространственно-временному, к миру явлений.

Таково вкратце Кантово учение об антиномиях чистого разума. Но, изложив «что?» этого учения, мы естественно задаем себе вопрос о его «из чего?» и «как?». Другими словами, из какого исторически данного материала сформировалось это учение? И еще: в силу каких особенностей своей организации Творец Критики мог создать его? Эти весьма важные вопросы доселе не получили, к сожалению, точного ответа<sup>1</sup>. В сущности,

---

<sup>1</sup> Настоящая лекция была написана до моего знакомства с впервые исследуемой вопросом о происхождении Кантовых антиномий брошюрой Л. Робинсона «Историко-философские этюды». Вып. первый. СПб., 1908<sup>12</sup>. По мнению названного автора, Кант заимствовал свое учение об антиномиях из произведения Артура Кольера «Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of a external world», 1713, переведенного на немецкий язык Эшенбахом и изданного в Ростове вместе с «Диалогами» Беркли под заглавием: «Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt

несмотря на непереплываемое море кантовской литературы, в котором уже погиб Файгингер<sup>13\*</sup>, мы не знаем истории «Критики чистого разума». Что же касается до частного вопроса, о происхождении учения об антиномиях, то мы знаем тут и того менее. «Возникновение учения об антиномиях, — говорит Фр. Паульсен, — представляет трудную проблему, которая вряд ли когда-нибудь будет решена вполне»<sup>14\*</sup>. Но и тем немногим, что можно было бы сказать в этой области, я не смею утруждать Вашего внимания. За недостатком времени буду по возможности схематичен.

Кто не слыхивал о знаменитом споре между Ньютоном и Лейбницем — этими верховными представителями культуры XVII в.? И — вы знаете, конечно, — начало этому прискорбному спору положила борьба за первенство в открытии дифференциального исчисления. Но едва ли для всех столь же известно, что спор этот, — на первый взгляд кажущийся пожаром разгоревшихся ученых самолюбий, — что он имел весьма глубокий смысл и был столкновением двух противоположных способов мышления, отчасти, быть может, привязанных к особенностям англосаксонской и немецкой народностей.

Но если, кроме того, Вы вникнете, что в словах: «инфинитезимальное исчисление» (т. е. исчисление бесконечных) суммируется все много-образие основных идей, приобретенных от Лейбница и Ньютона до 2-й половины XIX в., то легко понять, с какою силою огненная стихия бушевала в этом, будто случайном и внешнем споре.

Сущность его может быть выражена коротко в раздельном вопросе: «Дифференциал или производная?» Но, повторяю, спор таил в себе более глубинное разногласие, — по вопросу о сущности пространства и времени, о понимании мира вообще. Эта подводная, так сказать, борьба не замедлила обнаружиться, когда Лейбниц напал на ученика ньютоновского — на Клерка. По воззрению Немецкого Метафизика, пространство и время, а следовательно, и все чувственное есть лишь следствие того, что подлинно есть, — вещей метафизических; они — после вещей, в них. Вещи — условие пространства и времени. Напротив, по разумению Английского Натурфилософа, защищаемого Клерком, пространство и время

---

leugnen. Enthaltend Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonus und des Colliers Allgemeinen Schlüssel. Übersetzt und mit widerlegenden Anmerkungen versehen nebst einem Anhang worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird von Joh. Christ. Eschenbach».

суть условия того, что подлинно есть, — вещей эмпирических; они — прежде вещей, и вещи — в них. Пространство не есть лишь свойство смутно воспринимаемого метафизического мира; нет, оно — *sensorium Dei*, чувствилище Божие. И потому дифференциалы для лейбницианства были истинно-сущими элементами вещей, сами уже, если угодно, сверхчувственными, тогда как для ньютонианства они были лишь фикцией, позволяющей косвенно связать одну величину в пространстве с другою, и, стало быть, входящими лишь в отношение, — в виде производной. Рационализм с метафизикою шли под флагом дифференциалов; эмпиризм с феноменизмом — под флагом производных. — Далее, это разногласие еще обострилось, когда школа немецкая (Вольф и Мейер) и школа английская (Локк и Юм) стилизовали воззрения своих родоначальников. Мысль XVIII в. кончала величайшим расколом.

Шотландец по крови, германец по родине, Кант самым своим рождением оказался пред-расположенным приять в себя этот раскол мысли, эти противоборствующие идейные начала. Но, кроме такой — психофизической — двойственности его организации, непримиримость двух течений уже сызмлада утвердилась в нем под двойственным влиянием всего воспитания. Пиэтистическая атмосфера семьи и естественнонаучные интересы в юности; затем университетское образование под сталкивающимися воздействиями волфианца Мартина Кнутцена и ньютонианца Теске; затем необходимость совместного изучения (для лекций) метафизики и естествознания; наконец, личный интерес, заставивший Канта глубоко проникнуться основными тенденциями той и другою, — до претворения изучаемых идей в часть собственной организации. И отсюда уже не трудно догадаться, что столкновение пиэтизма и естественных наук в сознании Канта породило две последние, динамические антиномии, тогда как столкновение метафизики и натурфилософии — две первые, математические.

Дальнейшее течение Кантовой жизни всегда проходит одно русло, — русло, стесненное этими двумя берегами. То бросаясь от волфианства к ньютонианству или наоборот, то силясь сочетать их воедино, то снова отчаиваясь в возможности успеха, Кант никак не может подняться над ними, никак не может оставить стесняющие его берега и прорыться глубже, в религиозную мистику. Антиномии — это сложение оружия Кантом.



Обессиленный внутреннею борьбою, он примиряется наконец с сосуществованием двух противоречащих учений и делает из признания в своем бессилии особый отдел «Критики чистого разума».

Для понимания истории этого отдела чрезвычайно важна небольшая, но весьма содержательная (и, к удивлению, — малоизвестная!) диссертация Канта, ходящая под названием «Физической монадологии». Вот что читаем мы в этой диссертации:

«Каким же образом, наконец, — восклицает Кёнигсбергский Мудрец в «предварительных замечаниях» диссертации, — каким же образом, наконец, можно связать метафизику с геометрией в этом деле, [т. е. в вопросе о строении материи], когда грифов запрячь вместе с конями, кажется, легче, чем трансцендентальную философию сочетать с геометрией! В то время как первая, [т. е. метафизика], упорно отрицает, что пространство делимо до бесконечности, вторая, [т. е. геометрия], защищает это тою же достоверностью, какую имеет привычку оберегать остальное. Первая настаивает, что пустое пространство необходимо для свободных движений, — вторая его решительно изгоняет. Первая вместе с тем указывает на то, что притяжение, или всеобщее тяготение, едва ли объяснимо механическими причинами, но что оно имеет начало в силах, присущих телам в покое и действующих на расстоянии (*in distans*), вторая же всякое действие на расстоянии относит к пустым обманам воображения»<sup>15</sup>.

Таковы недоумения Канта. Вовсе нет надобности иметь глубокие познания в развитии европейской мысли, чтобы понять, в чем тут дело: это — Лейбниц столкнулся с Ньютоном. Кант уже видит, что соединить их труднее, нежели «впрячь грифов вместе с конями». Но все же он надеется на возможность решить эту трудную задачу. «Хотя ясно, — продолжает он, — что немалого труда стоит привести в порядок эти противоположные мнения, но я решился сколько-нибудь поработать на него. Если бы другие, силы которых более соответствуют такому предприятию, взялись за это дело, то я был бы удовлетворен уже тем, что привел к нему их внимание»<sup>16</sup>.

Таково взаимное отношение некоторых лейбницевских и ньютоновских идей в сознании Канта. Как видите, в 1756 году (дата «Физической монадологии») он еще надеялся примирить их логически, хотя несомненно и то, что уже тогда он достаточно остро воспринимал их противоборство.

Не считая себя вправе задерживать Вас обзором дальнейших моментов этой трагедии ума, где героями выступают идеи, а сценою служит сознание, обращаюсь прямо к конечному результату борьбы идей. Несовместимость их для Канта выступала на свет все более и более ясно; все резче и резче врезались в духовный облик Канта противоречивые линии его прирожденного и воспитанного характера. Логическая неизбежность той и другой струи делалась все очевиднее, и, наконец, Вы видите в «Критике чистого разума» последний эпизод борьбы. Оба противника лежат обессиленные и заморгалыми голосами переговариваются о размежевании и границ. Прошло 25 лет со времени написания «Монадологии». И непримиримость идей, которая в дни молодости вызывала сомнения в Философии, была даже причиною интеллектуальных терзаний, — эта самая непримиримость оказалась теперь доводом в пользу трансцендентального идеализма. И если ранее Кант тяготел к тому, чтобы засыпать пропасть между Лейбницем и Ньютоном, то теперь все усилия его направились к углублению противоречия между ними. Если ранее Канту хотелось примирить их, то теперь он всячески старается сделать ссору окончательной. Она нужна ему в видах системы, и притом именно в той форме, как он ее излагает. Впрочем, Кант не думает делать тайны из своих видов на обостренную им же ссору Лейбница и Ньютона. Он сам напирает на то, что противоречие это — косвенное доказательство идеальной природы пространства и времени. Мало того, он даже придает ему значение *experimentum crucis* (перекрестного опыта). Вот почему, в силу этих расчетов Канта на антиномии, уже загодя можно предположить, что построение антиномий отличается не только искусством, с которым они приспособлены к «Критике», но и искусственностью, а доказательство их — произволом и кажущейся строгостью: ведь всегда у философа есть искушение перегрузить опору системы. Это и постараюсь теперь показать я, хотя, за недостатком времени, буду обращаться преимущественно к первым, математическим антиномиям. Однако сперва позволю себе высказать догадку, что ближайшим образом натолкнуло Канта на введение антиномий.

Вы, наверно, заметили, что решение критического вопроса о возможности метафизики Кант многократно сравнивает с тяжбою, где и истцом и ответчиком и судиею является разум же. Но что в таком случае —

закон? — Это — нормы самого же разума. Каково же взаимоотношение этих законов разума? — Кант внимательно изучал право, и ему, конечно, хорошо была известна возможность такого случая (например, из Пандект), где закон вступает в коллизию с самим собою и образует — технически выражаясь — *statum contrarium legum*. Случай этот предусмотрен законодательством Юстиниана. Я прошу Вас обратить особенное внимание, что на языке юристов это противоречие закона самому себе носит название *антиномии* (см., например, *Cod. Just. I. XVII, § 8*). Для меня несомненно, что именно отсюда, из области права, заимствовал Кант и понятие и термин для разбираемого в настоящем чтении вопроса. Вообще, думается мне, правом надо было бы заняться, чтобы уяснить доселе темное рождение «Критики чистого разума». Ведь неспроста же Кант неизменно твердит нам, что он ведет процесс разума, неспроста применяет так часто юридические понятия и термины.

Обращаюсь теперь к разбору антиномий. Первый вопрос при этом — о самом распределении антиномий, о их формулировке.

В начале этого чтения мы уже имели случай убедиться, что образцовый порядок и симметрия кантовского учения об антиномиях куплен довольно дорогою ценою — натянутым и искусственным выведением антиномий из без того уже искусственных подразделений формальной логики. Весьма естественно поэтому, что прокрустово ложе категорий заставило Канта уложить свои антиномии весьма не свободно.

В самом деле, в четырех антиномиях рассматриваются один за другим такие вопросы: 1) временно-пространственная конечность или бесконечность мира; 2) конечная или бесконечная делимость материи; 3) конечная или бесконечная причинность явлений; 4) существование или несуществование просто-необходимого существа как причины мира.

В то время как три первые антиномии решают дилемму: «конечность или бесконечность», последняя внезапно вводит чисто онтологическое понятие «просто-необходимого существа». Если разуметь это Существо космологически, то четвертая антиномия повторяет третью антиномию о конечной и бесконечной причинности, и тогда не для чего выделять ее

в самостоятельную. Если же разуместь это Существо в собственном смысле онтологически, то тогда четвертой антиномии — не место в космологии. Кант ввел эту антиномию ради симметрии; но ради симметрии же он выпустил вовсе или слил воедино нечто существенное.

Прежде всего, в первой антиномии почему-то соединены два вопроса — о бесконечности мира в пространстве и о бесконечности его во времени. Вопросы эти — разные — и различность их видна хотя бы из того, что Кант дает им отдельные доказательства. В таком объединении этих вопросов сказывается историческое влияние Ньютона, рассматривавшего пространство и время параллельно друг другу. От него-то подобную привычку давно уже усвоил себе Кант, но — не совсем последовательно, потому что, по его собственным воззрениям, пространство и время не вполне равно-правны. Ведь время служит источником схем — этих посредников между чувственностью и рассудком, а пространство — нет. Но и помимо того, бесконечность пространства — вовсе не то же, что бесконечность времени. Первая есть данная актуальная бесконечность по всем направлениям. Вторая же — данная бесконечность в прошедшем и лишь возможная, потенциальная — в будущем.

Поэтому необходимо отделить вопрос о бесконечности мира в пространстве от вопроса о бесконечности его во времени. Но — мало того. Прекрасно зная, что протяженное в пространстве и материя — вовсе не одно и то же (не забывайте, что Кант со всею решительностью отверг картезианское учение о тождестве материи и протяжения), — зная, что количество материи характеризуется не величиною протяжения ее, а массой, Кант тем не менее говорит в антиномиях о пространственной протяженности мира таким тоном, как если бы решение вопроса о ней исчерпывало все возможности в способе миро-понимания. А что это действительно неправильно, видно хотя бы из следующего: конечен или бесконечен мир по своему протяжению, все равно, и в том и в другом случае он может быть как конечным, так и бесконечным по своей массе, — т. е. по количеству материи (я принимаю здесь для простоты ньютоновско-кантовское, механическое понятие материи, а не современное, электрическое, при котором дело еще более осложняется). Все дело —

в том законе, по которому распределена материя в пространстве, или, иначе говоря, в плотности материи, как функции координат<sup>1</sup>.

Таким образом, в отношении массы мира ставятся два вопроса: 1) возможно ли бесконечно-продолженное, прогрессивно идущее сложение ее или нет? и 2) возможно ли бесконечно-отступающее, регрессивно идущее вычитание из нее. Так — в отношении к тому, что связывает явления в пространстве, — к материи. И точно такие же два вопроса ставятся в отношении к тому, что связывает явления во времени, — к причинности. А именно: 1) возможно ли бесконечно-продолженное, прогрессивное движение причинности? 2) возможно ли бесконечно-отступающее, регрессивное движение причинности?

Но и эти два вопроса могут получать тот и другой ответ совершенно независимо от того, бесконечен ли или конечен мир во времени. Так, мир может быть сотворен 7000 лет тому назад, и все же возможно такое положение дела, что, регрессивно отступая от следствия к его причине, мы никогда не достигнем начала, ибо причинных звеньев в тех семи тысячах лет помещается бесконечное множество, и, чем ближе мы подходим к началу мира, тем быстрее совершается переход от причины к следствию. Мир, конечный в своем прошлом, будет казаться естествоиспытателю бесконечным, ибо естествоиспытатель не умеет определять продолжительности во времени иначе как через счет причинных звеньев в этой цепи причинности. То же — и относительно будущего. Таким образом, математически выражаясь, динамические антиномии в отношении к пространству будут решать: 1) имеет ли мировой

---

<sup>1</sup> Пусть  $M$  — масса мира,  $\gamma(x, y, z)$  — плотность материи в точке  $(x, y, z)$ ,  $a, a', b, b', c, c'$  — пределы интеграции, соответствующие крайним точкам мира. Тогда

$$M = \int \gamma(x, y, z) dx dy dz.$$

Если примем  $\gamma$  за функцию точки  $A$ , то, обозначая радиус  $r$  каждой из сфер, на которой  $\gamma = \text{const.}$ , и считая мир бесконечным по протяжению, имеем

$$M' = 4\pi r^2 \int \gamma(r) dr.$$

Однако  $M$  и  $M'$  могут быть и конечны, и бесконечны при всяких пределах интеграции  $a, a', b, b', c, c'$  — как конечных, так и бесконечно-больших, величина их определяется видом функций  $\gamma(x, y, z)$  или  $\gamma(r)$ .

интеграл по массе конечную или бесконечную величину? 2) имеет ли дифференциал массы конечную или бесконечно-малую величину? Впрочем, вся формулировка, данная мною, есть формулировка далеко не вполне расчлененная. Но так как для более тонких и весьма существенных деталей необходимо было бы излагать много чисто математических понятий и теорем, и в частности решать вопрос об актуально бесконечно-малых — ибо мыслимо и то, что существуют атомы мира, но атомы бесконечно-малые, — то я полагаю достаточным и найденное грубое приближение к научной постановке вопроса о математических антиномиях.

Я позволю себе более наглядно уяснить сказанное ранее о массе мира в целом и в элементах на следующем геометрическом образе. Замечу предварительно, что аналогичный (хотя уже и символический) образ можно дать и для причинности, прогрессивной и регрессивной. Поэтому ограничиваюсь вопросом о массе.

Возьмем в мире некоторую точку  $A$  и замкнутою поверхностью  $S$  выделим около этой точки  $A$  некоторый объем  $V$ . Пусть  $M$  будет масса содержащейся в  $V$  материи. Станем теперь выделять около  $A$  все новые и новые объемы  $V_1, V_2, V_3, V_4...$  посредством последовательно охватывающих друг друга замкнутых поверхностей  $S_1, S_2, S_3, S_4...$ , и пусть эти поверхности приближаются к границе мира  $\Sigma$ , если таковая существует, и пусть они имеют ее своим пределом; или же пусть возрастают беспредельно, если мир безграничен по протяжению в пространстве. Тогда у нас получится возрастающий ряд масс внутри них:

$$M_1 < M_2 < M_3 < M_4 <$$

О них можно сделать двоякое предположение. Или группа чисел

$$M, M_1, M_2, M_3, M_4...$$

как говорят, сходится и имеет конечный предел  $M$ , который и называем массою мира; или же группа эта не сходится и не имеет никакого предела, превышая всякую данную величину. Тогда мы говорим, что мир — бесконечен по массе. Первая антиномия заключается в том, что якобы о группе  $M, M_1, M_2, M_3...$  можно одинаково строго доказать, что она и сходится и расходится.



Теперь нетрудно подобным же рассуждением построить и схему второй антиномии.

Пойдем обратным порядком и станем выделять последовательно убывающие объемы

$$V^I, V^{II}, V^{III}, V^{IV}, V^V \dots$$

посредством последовательно стягивающихся около  $A$  поверхностей  $S^I, S^{II}, S^{III}, S^{IV}, S^V \dots$ , расположенных внутри поверхности  $S$ . Тогда мы получим убывающий ряд масс, заключенных внутри этих поверхностей, а именно:

$$M^I > M^{II} > M^{III} > M^{IV} > M^V \dots$$

Ряд этот, вообще говоря, может и расходиться. Но если откинуть этот случай, то останутся две возможности: либо он сходится, имея все члены, начиная от некоторого: или нули, или одинаковые числа, отличные от нуля, — в зависимости от выбора точки  $A$ , и тогда мир, значит, состоит из неделимых далее элементов, монад, атомов и т. д., между которыми находится пустота. Либо же этот ряд сходится, всегда имея пределом нуль. Тогда, значит, материя сплошна и не имеет последних, далее неделимых элементов. Кант утверждает, что можно одинаково доказать, будто эта группа и всегда имеет пределом нуль (непрерывность материи), и иногда имеет пределом число, отличное от нуля (атомистическое строение материи).

Итак, получается таблица шести антиномий, которая дважды подразделяется: во-первых — на антиномии математические, касающиеся протяжения мира в пространстве и во времени, и антиномии динамические, касающиеся пребывания в пространстве и времени, рассматриваемого прогрессивно и регрессивно; во-вторых — на антиномии, касающиеся пространственной характеристики мира, и антиномии, касающиеся временной характеристики мира.

Можно представить все антиномии на следующей таблице <sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Ср. у Вундта, Kant's Kosmologische Antinomien. В «Philosoph. Studien», Bd 2, 1855. S. 102–103.

*Прогрессивное  
рассмотрение*

*Регрессивное  
рассмотрение*

- |  |  |   |
|--|--|---|
| 1. Мир в пространстве протяжен конечно или бесконечно. | 3. Мир по массе конечен или бесконечен.                              | 4. Мир по массе до конечного предела или беспредельно.                    |
| 2. Мир во времени протенсивен конечно или бесконечно.  | 5. Конец события лежит в конечном или бесконечно отдаленном будущем. | 6. Начало причинности событий лежит в конечном или бесконечном прошедшем. |

Если теперь мы обратимся к доказательству кантовских антиномий, то тут обнаружится удивительно большое число недомолвок, промахов и даже прямых ошибок. Говорить о них — значило бы прочитать целый ряд чтений, а я и без того уже утомил Ваше внимание. Поэтому ограничусь двумя-тремя замечаниями. Прежде всего бросается в глаза то обстоятельство, что Кант, доказывая антиномичность идеи мира, на деле нигде не вводит в ход доказательства самой этой идеи, но везде говорит в сущности просто о пространстве и о времени. Отсюда следует, что если и впрямь он доказал антиномичность, то лишь антиномичность форм созерцания, а не идеи мира. Не свойства вещей — противоречивы, а — лишь свойства пространства и времени. Столь же странно и кантовское утверждение, будто противоречия получаются от того, что мы мыслим мир не как явление, но как вещь в себе. Это было бы действительно так, если бы понятие вещи в себе где-нибудь входило в круг доказательства. Однако нигде нет такого внесения в доказательство понятия вещи в себе. Поэтому, если считать доказательства антиномий правильными, то необходимо признать и то, что противоречия относятся не к миру вещей в себе, а к миру явлений. Противоречия возникают не с выходом за границы всякого возможного опыта, а вечно существуют в недрах самого опыта. Кантовская ссылка на идеальность времени и пространства, при помощи которой он думает разрешить противоречия, — по меньшей мере странна. Ну, а этот, феноменальный мир, мир представления, как может иметь антиномичес-

кие противоречия? Ведь все-таки существует идея об нем. Как же она существует противоречиво? Получается у Канта то же, что и у элейцев, которые, сказав, что мир бытия есть лишь  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , мнение, думали, что этим все объяснено. Противоречия мира, данного хотя бы и в виде трансцендентальной мнимости, должны быть объяснены несколько не менее, нежели для мира вещей в себе. Но, уступив и это Канту, спросим себя: в самом ли деле Кант доказал антиномии чистого разума? Нет, и именно потому, что в тезисах дело идет о мыслимости противоположного, а в антитезисах — о непредставимости противоположного. В антиномиях сталкиваются, следовательно, разные функции сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же. Получается хорошо известный факт, что одна способность человека может быть в антагонизме с другою. Так, глаз видит предметы меняющимися в размерах по мере их отдаления, а разум считает их неизменными. Антиномия ли это? — Конечно, нет. Так и с кантовскими противоречиями.

Но главное (опускаю частные возражения), что можно возразить Канту, — это неприятие им во внимание идеи актуальной бесконечности. Для него потому метафизика должна мыслить конечность мира, деления его и причинности, что бесконечность не может быть данной. А данной она не может быть потому, что данная величина получается посредством ряда конечных синтезов и что, стало быть, никаким рядом таких синтезов бесконечность не может быть исчерпана. Стало быть, метафизик, требующий в тезисах законченности, непременно должен утверждать конечность мира, деления его и причинности. Напротив, эмпирик, требующий в антитезисах безграничной шири для опыта, тем самым отрицает всякую данность, ибо данность — всегда конечна и, следовательно, поставила бы границы опыту. Однако как утверждение о необходимости для данности быть конечной, так и утверждение о необходимости для бесконечности быть не-данной — совершенно неправильно. Признаки данности — законченности и бесконечности — беспредельности — сочетаются в идее актуальной бесконечности, которая дана, но не исчерпывается никаким конечным рядом синтезов. Не стану развивать Вам этой идеи. Напомню только, что на понятии актуальной бесконечности перестроена вся современная

математика и перестраиваются соприкосновенные с нею науки. Притом, тем более непонятно то — неправомерное — пользование у Канта понятием бесконечности, как никогда не завершенном синтезе, что сам же он, в той же «Критике чистого разума», в «Трансцендентальной эстетике» доказывает интуитивность пространства именно тем, что оно «представляется, как бесконечная данная величина», причем «все части бесконечного пространства существуют вместе» и «не могут мыслиться до него, — но только в нем». Мало того, это же утверждение Кант делает и в «Антиномии». Получается какое-то непонятное противоречие в учении о бесконечности пространства и времени, — уже отмеченное Шрёдером и Кутюрá. Замечательно и то, что в «Естественной истории неба» (1755 г.) Кант мимоходом дал совершенно правильное определение бесконечности: «Бесконечность есть то, что не может быть уменьшено вычетом конечной части»<sup>17</sup>. Определение это, к сожалению, забылось им и заменилось недостойным Канта утверждением о бесконечном синтезе, — определением, скрывающим в себе грубый *circulus*<sup>18</sup>.

Мне жаль, что наиболее интересную для меня часть моего чтения мне пришлось скомкать и сократить. Тем не менее, я позволю себе высказать тот общий вывод, к которому я пришел при изучении кантовских антиномий. Идея о возможности антиномий разума — это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта. Но доказательство действительного их существования — кажется, самое непрочное место «Критики»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Для читателя, который пожелал бы вникнуть в проблему космологических антиномий, привожу небольшую часть обширной литературы:

1) Erhardt Fr.— Kritik der Kantischen Antinomien. Lpz., 1888.

Рец.: в «Philos. Monatsh.», XXVI, 1890. S. 97 и 100 — в «Arch. f. Gesch. d. Philos.», V. S. 260 ff.

2) Quatz Johan — Kant's Kosmologische Ideen, ihre Ableitung aus der Kategorien, die Antinomie und deren Auflösung. Berlin, 1878. S. 32.

3) Reiche — De Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis. Gott., 1838, p. 60.

4) Maas — Briefe über die Antinomie der Vernunft. Halle, 1888, p. 92.

5) Renouvier Ch.— Les labyrinthes de la métaphysique. Les antinomies kantienne de l'infini et du continu (в «La Critique philosophue», 1876 [2], p. 81–96).

6) Renouvier Ch.— Les dilemmes, de la métaphysique pure. Paris, 1901.

7) Richter Jos.— Die Kantischen Antinomien. Manuh. 1863.

8) Ward Lester F.— Kant's Antinomie in the Light of Modern Science (в «J. of Specul. Philos.», XV, 1881, p. 381–394).

ПРИБАВЛЕНИЕ  
ЭККУРС ОБ АНТИНОМИЧЕСКОЙ  
СТРУКТУРЕ РАЗУМА

Как уже было сказано, антиномии, в существе своем, приводятся к дилемме: «конечность или бесконечность». Эта противоборственность конечности и бесконечности

---

9) Wundt W.— Kant's kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit (в Philos. Studien, II, 1885. S. 495—538).

Замечания на работу В. Вундта дал Г. Кантор в статье: «Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten» (в «Zeitschr. f. Philos. und philosophische Kritik». 1887, XCI. S. 81—125, 252—270).

10) Favges A.— L'idée du continu dans l'espace et le temps. Paris, 1892, p. 278.

11) Guttler E.— Die Entropie des Weltalls und die Kantischer Antinomien (в «Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik», XCIX, 1891, p. 1—80).

12) Dunan — La première antinomie de Kant (в «Rev. philos.», XLIX, 1900, avril, p. 353—377).

13) Stommel C.— Die Differenz Kants und Hegels in Beziehung auf die Antinomien. Halle, 1876.

14) Zwanziger — Unparteiische Erduterung über die kantische Lehre von Ideen und Antinomien (в «Deutsche Rev.», 1797).

15) Saisset Emil — Le scépticisme. Aenesideme, Pascale, Kant. Paris, 1861. 2-me éd., 1867.

16) Masci Fil.— Una polemica su Kant, l'estetica transcendente e la antinomie. Napoli, 1873.

17) Couturat L.— De l'infini mathématique. Paris, 1896. 2-me part., liv. IV, chp. IV.

18) Couturat L.— Les principes des mathématiques. Paris, 1907, p. 301.

19) Russel Bertrand — The Principles of Mathematics. Vol. I. Cambridge, 1903. Part VI, Chp. LII.

20) Evellin G.— La Dialectique des antinomies (в «Bibliothèque du Congrès International de philosophie». Paris, 1900. I, p. 115—218).

21) Evellin F.— La Dialectique des antinomies kantiennes (в «Rev. de Mét et de Mor.», X, 1902, 3, p. 244—324, 4, p. 437—474).

22) Cassirer Ernst — Kant und die moderne Mathematik (в «Kantstudien», XII, 1908. S. 1—49).

23) Робинсон Л.— Историко-философские этюды. Вып. I. СПб., 1908.

24) Об антиномиях, кроме того, можно найти в «Kantstudien» в следующих местах:

III, S. 194, 196, 405; IV, S. 123, 253, 337, 341, 353; V, S. 488; VI, S. 147, 160, 469; VIII, S. 290, 474 и в других.

Затем об антиномиях следует смотреть в сочинениях, посвященных общему обзору кантовской философии. Таковы:

25) Erdmann Benno — Kant's Criticismus in der erster und der zweiter Auflage der Krit. d. rein. Vern. Lpz., 1878.

26) Volkelt Johan — Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Lpz., 1879.

27) Паульсен Фр.— Им. Кант, его жизнь и учение. Пер. с нем. Н. Лосского. СПб., 1898; 2-е испр. изд. СПб., 1905.

28) Paulsen Fr.— Versuch einer Entwicklungsgesch. der kantischen Erkenntnisstheorie. Lpz., 1875.

29) Риль А. и Виндельбанд — Им. Кант. М., 1905.

в разуме есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума. По природе своей разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в разуме *статика* его и *динамика* его исключают друг друга, хотя вместе с тем они не могут быть друг без друга. С одной стороны, в статическом плане, в плане неподвижной данности понятий каждое А есть А, и вся сила мышления — именно в том, чтобы всякое А разграничить от не-А, — и твердо держаться этого разграничения. Чтобы мыслить А, мы должны изолировать его от всего того, что есть не-А, т. е. мы должны обособить, ограничить А, отделив его от не-А, как мыслимое, по существу дела есть *конечное*<sup>19</sup>.

30) Виндельбанд — Ист. нов. филос., II. СПб., 1906.

31) Фишер Куно — История новой философии, т. IV, ч. 1. СПб., 1901; Им. Кант и его учение. Пер. с 4-го нем. изд. Н. Н. Полилова, Н. О. Лосского и Д. Е. Жуковского.

32) Cohen Herm.— Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin, 1871; 2-te Aufl., 1885.

32) Vaihinger H.— Commentar zu Kant's «Kr. d. rein. Vern.», 2 Bde. Berlin u. Lpz., 1881—1893.

И т. д. Библиографические указания можно найти в 4) Friedr. Überwegs Grundriß der Gesch. d. Philosophie, Dritter Theil, 9-te Auflage bearbeitet von Max Heinze. Berlin, 1901, § 34. S. 302—312 и в

35) Dictionary of Philosophy and Psychology by J. M. Baldwin, III 1. New York and London, 1905, p. 186—320.

36) А новая библиография по кантовской философии (с 1896 г.) систематически собирается в Kantstudien.

37) Специально немецкая библиография собрана в книге E. Adickes, Bibliography of writings by Kant and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887 («Philos. Rev.» II, 3, 1893; II, 4—6; III, 1—6; Suppl. N 1 и 2, 1895) и др. Вопросом об антиномиях, в его современной постановке, безусловно нельзя заниматься, не считаясь с исследованиями математическими и философско-математическими Г. Кантора и его многочисленных последователей. Сводку работ этого рода до известной степени читатель найдет в уже упомянутой книге Б. Рёсселя (№ 19) и, в более элементарном изложении, у Л. Кутюра (17 и 18); справочником может служить «Bericht über die Mengenlehre», von Schönfliess (Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung, Bd VIII 2 и Bd IX).

Что же касается до обширной литературы, посвященной новейшим исследованиям проблем бесконечности и непрерывности, то она рассеяна по математическим и философским журналам. Указания на часть этой литературы читатель найдет в статье А. А. Schönfliess, Mengenlehre (в Encyclopädie der mathematischen Wissenschaften, I A 5. S. 184—185 и в «Bibliotheca Mathematica», 1897). Из работ на русском языке имеются только:

Жегалкин И. Трансфинитные числа. М., 1908.

Флоренский П. О символах бесконечности («Новый Путь», 1904, № 9) и, отчасти, в курсе:

Weber N. и Wellstein J. Энциклопедия элементарной математики. Т. I. Элементарная алгебра и анализ.



Мы не можем мыслить *процесса*, не разлагая его на последовательность стационарных состояний, — на последовательность моментов неизменности. И мы не можем также мыслить непрерывное (*continuum*), не разлагая его на прерывную совокупность точечных элементов.

Движение мы разлагаем на ряд состояний покоя (кинематограф), непрерывное — на множественность элементов уже неделимых. На этом основаны вечно-истинные парадоксы Зенона: о летящей стреле и др. Этр — с одной стороны. А с другой — в плане динамическом, в плане устремления к *обосновке* понятия (т. е. определения и доказательства) каждое А должно иметь свою основу в не-А; сущность всякого объяснения — именно в приведении А к тому, что само не есть А, к не-А, ибо иначе объяснение было бы тождеством. Когда мы спрашиваем: «Что есть А?», то нам дают ответ: «А есть Б», т. е., другими словами, выводят А из его само-тождества  $A = A$  и приравнивают его Б — тому, что не есть тождественно А. Мыслить ясно и отчетливо — это значит под А разуметь именно А и ничего более; объяснять и доказывать — это значит выходить мыслию за пределы А, к Б. Мыслить ясно и отчетливо — это значит стоять на А и не сбиваться с него на не-А. Объяснять (определять и доказывать) — это значит идти от А к Б, — к тому, что есть не-А. Но, чтобы идти от А к Б, надо сперва установить А как А, т. е., чтобы объяснять или доказывать А, надо сперва мыслить его ясно и отчетливо.

Для того же, чтобы мыслить ясно и отчетливо, надо *понимать* это А, т. е. надо объяснять (определять и доказывать) его, надо устанавливать А как не-А. Но для последнего опять-таки надо установить А как А. И так идет процесс *ad indefinitum*. Одна функция разума предполагает другую; но, вместе, одна — исключает другую. Всякое не-тождественное объяснение приводит А к не-А. Всякое ясное и отчетливое мышление устанавливает тождество  $A=A$ . Утверждение А как А, и утверждение его как не-А — таковы два основных момента мысли. С одной стороны — статическая множественность понятий, ибо каждое из многих А закрепляется в своем противоположении всем прочим; с другой — динамическое единство их, ибо каждое из многих А приводится к другому, это — к третьему и т. д.

Статистическая множественность понятий и динамическое их единство несовместны друг с другом:

с одной стороны, ведь рассудок должен стоять на данном (т. е. единичном) и конечном (т. е. ограниченном), а с другой — идти за всякую данность (т. е. единичность) и конечность (т. е. ограниченность), ибо всякое объяснение требует бесконечного ряда объяснительных или доказательных звеньев, из которых каждое нарушает само-тождество понятия объясняемого. Это нарушение само-тождества, повторяю, *никогда* не может быть закончено, потому что каждое определение требует нового определения и каждое доказательство — нового доказательства. Если мы определили или доказали А чрез Б, то прежние вопросы повторяются теперь относительно Б. Стоит дать ответ на них для Б, определив или доказав его чрез В, чтобы они повторились теперь для В и т. д. Итак, первая из норм рассудка требует остановки мысли, а вторая — беспредельного движения мысли. Первая понуждает установить А, а вторая — свести его с Б. Первая есть закон *тождества*, а вторая — закон *достаточного основания*. При этом термин «закон тождества» я употребляю несколько условно, включая в него не только собственно закон тождества, но еще и его неизбежных сопутников — закон *противоречия* и закон *исключенного третьего*; все три закона, вместе взятые, выполняют одну функцию, а именно выделяют и устанавливают объект мышления. К закону тождества, понимаемому в только что разъясненном смысле, и к закону достаточного основания сводятся все нормы разума, но эти, коренные, редуцирующие нормы — несовместимы между собою и своим раздором уничтожают разум. Основа разума — закон тождества, и уток его — закон достаточного основания. Ткань разума — сотканная из *конечности* и *дурной бесконечности* (беспредельности) — раздирается в противоречиях. Разум *равно* нуждается в *обеих* своих нормах и ни без *одной* (т. е. без начала конечности), ни без *другой* (т. е. без начала бесконечности) работать не может. Он *не* может работать, однако, и при пользовании *обеими* ими, ибо они несовместимы. Нормы разума необходимы, но они — и невозможны. Разум оказывается насквозь антиномическим, — в своей тончайшей структуре. Кантовские антиномии только *приоткрывают* дверь за кулисы разума. Но, будучи выставлены с полною сознательностью и в укор эпохе просветительства, с вызовом рационализму XVIII-го века, они являются великою *моральною* заслугою Коперника философии.

Только что указанная антиномичность основного строения разума ставит существенный вопрос о разуме, а именно: «Как возможен разум?» Попытку дать ответ на поставленный вопрос представляет моя работа «Столп и Утверждение Истины».

## ПРЕДЕЛЫ ГНОСЕОЛОГИИ

(Основная антиномия теории знания)<sup>1</sup>

1. К каким бы теоретико-познавательным заключениям ни приходил исследователь знания, бесспорно то, что исходить каждому должно из одного, общего для всех теорий знания начала, а именно содержащегося в самом акте знания раздвоения его на субъект и объект знания.

2. Раздвоение акта знания на субъект знания и на объект знания — эта первичная двойственность, в сущности, и составляет предмет исследования гносеологии. Это — тот *punctum primum*, то зудящее место, которое раздражает философствующее сознание и вызывает, в ответ себе, движение философской мысли. Двойственность, характеризующая акт знания, она-то и служит в теории знания началом аристотелевского «изумления», от которого зачинается и которым живет философия<sup>1</sup>. Поэтому понятно, что истинное назначение теории знания — прекратить этот зуд, сорвать с раздвоенности акта знания ореол изумительности, — придумать для мысли такие рессоры, на которых она могла бы двигаться по пути знания, не испытывая толчков от двоящейся области своего исследования.

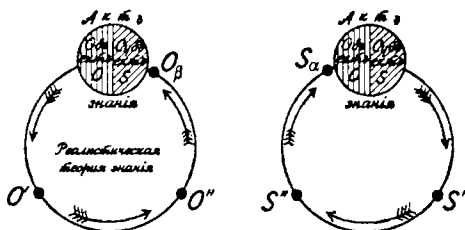
Уничтожить фактически-данную двойственность — это значит оба момента ее привести к одному. Теория знания есть и должна быть монистической, и в этом сходятся все попытки дать таковую теорию, — с тою только разницей, что одни открыто несут пред собою монистическое знамя, а другие пытаются осуществить монизм под прикрытием девизов менее решительных.

3. Отвлеченно говоря, есть два направления мысли, следуя которым можно надеяться достигнуть желанного. Число «два» определяется количеством данных в самом

---

<sup>1</sup> Из читанного в 1908-м и 1909-м годах студентам Московской Духовной Академии курса «Введение в историю античной философии».

акте знания начал для хода мысли. Путь же третий, к которому должно обратиться лишь после неудачи на этих двух путях, существенно связан с требованием новой действительности, а потом должен быть путем к преобразению действительности и, следовательно, уже не может считаться только теоретическим.



4. Первый теоретико-познавательный путь исходит из объективного момента знания, считая объект  $O$  за нечто непосредственное известное. Рядом преобразований этого  $O$  и надстроек над ним ( $O'$ ,  $O''$  и т. д.) теория знания, на пути  $OO'O''O_\beta$ , обогащает понятие  $O$  все новыми и новыми признаками. Когда комплекс этих признаков  $\beta$  достигнет надлежащей сложности, тогда теория знания рассматриваемого типа приравнивает  $O_\beta$  другому моменту акта знания, субъекту  $S$ , и тем достигает уничтожения  $S$  как первичной данности. Первоначально равноправные,  $O$  и  $S$  теряют эту равноправность:  $O$  оказывается чем-то первичным, во что гносеология верит, а  $S$  — вторичным, что она знает. Итак, есть, в сущности, только  $O$  и его видоизменения:  $O'$ ,  $O''$ , ...,  $O_\beta = S$ . Так субъект дедуцирован из объекта, на чем задача теории знания может считаться законченной. Этот тип теории знания, в зависимости от характера пути и чистоты конечных результатов, носит различные имена: сенсуализма, позитивизма, феноменализма, реализма, эмпирио-критицизма, имманентизма; но наиболее отчетливым и последовательным его выражением в истории мысли должно признать интуитивизм или мистический эмпиризм, развиваемый Н. О. Лосским<sup>2\*</sup>.

Второй теоретико-познавательный путь как раз обратен предыдущему, ибо исходит из субъективного момента знания,  $S$ , и, рядом преобразований этого  $S$  в  $S'$ ,  $S''$  и, наконец, в  $S_\alpha$  обогатив его совокупностью признаков  $\alpha$ , приходит к такому видоизменению субъекта, которое считает возможным приравнять объекту,  $O$ . Таким образом, здесь объект дедуцируется из субъекта,

и на этой дедукции задачу теории знания опять можно считать законченной. Этот тип теории знания опять-таки имеет много различных осуществлений и, в зависимости от вида пути и от чистоты достигнутых результатов, носит названия идеализма, рационализма, панлогизма и т. п. Одна из наиболее совершенных форм его, после гегелевской, — та система панметодизма, которую развивает Герм. Коген и его ближайшие ученики<sup>3\*</sup>.

5. Разные виды реализма — с одной стороны, и рационализма — с другой, образуют две параллельные линии, ограничивающие область той теории знания, которая желает оставаться в пределах человеческой данности и исключает возможность новых опытов и откровений иных миров. Не будучи в состоянии ни окончательно выбрать себе тот или другой путь, ибо теория знания существенно основана на вере — либо в не-Я, либо в Я, — ни придумать новый путь, теория знания оказывается заключенной в эти пределы, которые начертала ей ее вера в действительность или, точнее, ее неверие в высшие меры. Равно-возможность субъективных и объективных построений в области теории знания — это основная антиномия науки о знании, и решение этой антиномии может быть найдено лишь вне поля зрения гуманизма. Но, чтобы представить Вам эту антиномию выпуклее, я попытаюсь обрисовать беглыми штрихами самую суть этих двух направлений гносеологии. Задаваться целью исторически-точно излагать то или другое учение мы не будем, но постараемся скорее выразить дух их построений. Не связывая себя определенными именами и книгами, мы дадим вариацию на темы, заданные рационализмом и реализмом, и постараемся уяснить, что каждое из направлений оправдывает свой угол зрения, — если только принята исходная точка его.

Итак, как же отвечает на основной вопрос о знании теория знания того или другого типа?

## I. Рационализм

6. Что такое — знание? Чтобы ответить на этот основной вопрос<sup>1</sup>, для этого надо указать такой признак

---

<sup>1</sup> Ход мыслей в начальных §§ этого рассуждения возник под скрепящимся влиянием Шеллинга, кн. С. Н. Трубецкого и М. А. Остроумова («История философии в отношении к откровению». Харьков, 1886)<sup>4\*</sup>.

знания, который присущ всякой познавательной деятельности. Надо охарактеризовать знание вообще, знание как таковое. Или, другими словами, мы должны сказать, что мы знаем о знании?

Что же мы знаем о знании? — Прежде всего, мы знаем о знании то, что оно не есть незнание. Мы знаем, что знание не равно незнанию. Когда я знаю, то я — не незнаю, и я знаю, что я не незнаю. Знание знает о себе, т. е. знает, что оно есть именно знание, а не что-либо иное; т. е. знание знает о себе прежде всего чрез противоположение себя незнанию. Противоположить знанию незнание есть единственный способ узнать, что такое знание. — Вам, вероятно, кажутся все эти рассуждения слишком общими и сами собою разумеющимися. Но в них сказано вкратце все дальнейшее.

7. Итак, различие есть необходимое и достаточное условие знания. Говорю: необходимое. Это значит, что без различения нет и знания; различие необходимо для знания. Если мы не различаем знания от незнания, то мы не знаем знания. — Говорю еще: достаточное. Это значит, что при наличности различения больше ничего и не требуется для знания. Раз есть различие, есть *eo ipso*<sup>5\*</sup> и знание. Различие знания от незнания есть знание знания, ибо если мы различаем, то мы, хотя бы смутно, знаем и то, чем мы различаем знание от незнания, — знаем его сущность.

8. Но, быть может, Вы скажете: «Это — так только в отношении знания знания, но не вообще». — Да, когда мы различаем, то в данном случае мы различаем знание от незнания, т. е. различаем объект знания (знание же) от того, что не есть объект знания (незнание). Следовательно, вся природа знания как такового, независимо от этого или другого объекта знания, т. е. знания, — в отличие от всего, что не есть знание, — или еще, все то, что делает знание (чего бы то ни было) именно знанием, — нами познана. Это есть различие, причем на вопрос «что?», «чего различие?» отвечает уже ответ не о природе знания, а о частном случае применения акта знания. И, если бы различие не было природою знания вообще, то оно не могло бы быть им и в данном случае, когда объектом знания является знание же, ибо, выводя это свойство знания, как акта, мы ничего не говорили о специфической природе его объекта (в данном случае — знания же). Хотя мы сказали: «знание знания», но

тем не менее второе слово «знание» оставалось чисто-формальным знаком объекта вообще [применение математического «способа неопределенных коэффициентов» или «метода Декарта», а также «способа неопределенной функции» Н. В. Бугаева] 6°.

9. Что же это значит? — А то, что знание исчерпывается различием познаваемого от всего иного. Выделить познаваемое из среды непознанного и противопоставить его всему прочему — это и значит познать. Знать — это значит выделять и различать. Сущность знания — выделение, различение, обособление.

10. Это — с одной стороны, — поскольку мы отвлеклись от объекта знания. Но, с другой стороны, можно принять в расчет и объект знания. Тогда делается понятно, что есть какая-то разница между знанием, различающим объект, и знанием, различающим знание объектов от незнания. Одно знание направлено на различение объектов, а другое — на различение знания объектов от незнания объектов. Одно — просто знание ( $A_1$ ); другое — знание знания — так сказать, вторая ступень знания ( $A_2$ ). В одном случае знание поглощено всецело в свои объекты, ушло в них, не помнит себя; в другом — оно, познавая объекты, в то же время следит за собою, за тем, что составляет его деятельность. Значит, во втором случае объектом знания ( $A_2$ ) делается самó знание ( $A_1$ ), т. е. то, что ранее было [познающим] субъектом.

11. Но ведь и знание ( $A_2$ ), направленное на себя ( $A_1$ ), имеющее себя своим объектом, может быть отличаемо от незнания себя, т. е. от знания, не направленного на себя. Следовательно, есть различающая деятельность, посредством которой знание ( $A_2$ ) знания противопоставляется незнанию знания. Другими словами, есть знание, объектом которого служит знание знания ( $A_2$ ); или еще, есть знание третьей ступени ( $A_3$ ).

12. Возможно пойти и далее. Можно отличить знание третьей ступени ( $A_3$ ) от соответствующего незнания; этот различающий процесс будет знанием четвертой ступени ( $A_4$ ), и т. д. ad indefinitum. Говорю: ad indefinitum — в неопределенность, на неопределенно-далекое продолжение. Это значит, что мы не встречаем на пути своем в этом восхождении по лестнице знания

$$A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, \dots, A_n, A_{n+1}, A_{n+2}, \dots \quad (1)$$

никакого препятствия, которое бы обрывало ряд (1). Эта беспрепятственность восхождения следует из итера-



тивности, или повторительности, различающего акта знания. Каждый раз меняется объект его, но сам акт остается себе тождественным и потому, следовательно, всегда формально выполнимым, раз только он выполнен в начале ряда; а здесь он, как мы знаем, выполнен и потому, следовательно, выполним всюду.

13. На каждой новой ступени лестницы (1) (которую можно обозначить сокращенно через  $\{A_i\}$ ) будет повторяться один и тот же акт. А именно, «различающая деятельность предшествовавшей ступени будет различаема на последующей; познавательный процесс одной — будет становиться познаваемым на другой; что на одной было деятельностью субъективной, на другой становится объектом»<sup>1</sup>. Каждый такой акт из ряда (1) есть рефлексия знания на себя. Re-flexio значит перегиб, возвращение, обращение. Префикс ге- указывает на двойное движение — от чего и обратно, к тому же «что». Рефлексия на себя и значит: 1) возвращение к себе, 2) оглядение себя, 3) узнавание или, точнее, опознание себя.

14. Наши слова: «знание», «познание», «сознание», «самосознание», «самопознание» — и суть обозначения таких рефлексивных актов знания, причем некоторые из названных терминов не входят в ряд  $\{A_i\}$  и представляют члены, так сказать, промежуточные, — смысл чего будет уяснен в дальнейшем.

15. Подобные же рефлексии на себя представляет и всякая критика. Первая критика ( $K_1$ ) изучает известное произведение (P). Вторая критика (K), или антикритика, критики на произведение, т. е.  $K_2$ . Третья критика, или рекритика ( $K_3$ ), — критику на критику или антикритику и т. д. Образуется ряд, надстраиваемый на P:

$$P, K_1, K_2, K_3, K_4, \dots, K_n, K_{n+1}, K_{n+2}, \dots \quad (2).$$

Каждая из последующих критик стоит ступенью — или степенью — выше, нежели предыдущая. — Замена критики n-го порядка ( $K_n$ ) критикой (n + 1)-го порядка ( $K_{n+1}$ ) и составляет историю всякой науки. Всякий процесс познания есть, в сущности, переход от  $K_n$  к критике этой критики, т. е. к  $K_{n+1}$ .

17. Итак, знание состоит из бесконечного ряда рефлексивных, обращающихся на себя актов, причем акты эти

---

<sup>1</sup> М. [А.] Остроумов — id., с. 18.

синтезируются, сочетаются в некое единство. Группа

$$\{A_i\} \quad i = 1, 2, 3, \dots n \dots$$

есть не только множественность отдельных актов  $A_i$ , но и единство их, мыслимое как нечто целое, как  $\{A_i\}$ . Эта мысль — не новость. Красною нитью она проходит чрез всю историю философии, начиная с древнейших философов и кончая позднейшими. О ней говорит и Фихте в своем «Наукоучении»<sup>7\*</sup>. Но систематически она проведена впервые Шеллингом, в его «Системе трансцендентального идеализма»<sup>8\*</sup>. Здесь Шеллинг задается целью изобразить историю сознания как ряд таких рефлексивных актов

$$A_1, A_2, A_3, A_4, \dots A_n, A_{n+1} \dots \quad (1'),$$

которые он называет «потенциями», или «степенями» (Potenz) сознания и, по аналогии со степенями в математике, обозначает чрез

$$A^1, A^2, A^3, A^4, \dots A^n, A^{n+1} \quad (2).$$

18. Для удобства дальнейшего изложения я позволю себе несколько разъяснить и усовершенствовать эти обозначения Шеллинга. У нас есть некоторый объект познания, — некоторое единство, которое мы хотим считать неразличимым далее, которое мы — в продолжение исследования — рассматриваем как неразложимое. Уместно обозначить это единство через единицу: «1» — символ, естественно льнущий к понятию объекта, ибо апперцепция познаваемого объекта состоит в уединении его ото всего прочего и в созерцании его как некоей неделимой сущности, как единицы. Впрочем, более глубокий смысл такой символики выясняется в дальнейшем. Но мы должны помнить, что для теории познания объект «1» есть не что иное, как именно нечто, актом обособления определенное.

19. К этому объекту, к «1», применяется акт различения,  $A$ . Символ  $A$  обозначает, следовательно, акт различения некоторого содержания от того, что не есть оно само. Итак, познание первой ступени,  $A_1$ , придется обозначить формулою

$$A_1 = A(1) \quad (3)$$

$$\text{или, упрощенно, } A_1 = A^1 \quad (3').$$

Но, как познание и есть познание «чего?», то все равно: сказать ли: «объекта» или не сказать. В акте познания уже содержится познание объекта, как и в понятии объекта — понятие выделяющего его акта познания. Пере-

вода эту мысль на язык символический, скажем: Так как помножение на 1 не меняет величины производителя, то эту единицу («1») можно не писать. Тогда можно представить нашу операцию познания так:

$$A_1 = A = A^1 \quad (4).$$

Различение этого различения  $A^1$ , т. е.  $A_2$ , придется представить так:

$$A_2 = A (A_1) = A (A^1) = A (A) \quad (5).$$

А различение этого различения,  $A_3$ , через

$$A_3 = A (A_2) = A [A (A^1)] = A [A (A)] \quad (6).$$

Далее, различение этого различения,

$$\begin{aligned} A_4 &= A (A_3) = A [A (A_2)] = A \{A [A (A_1)]\} = A \{A [A (A^1)]\} \\ &= A \{A [A (A)]\} \end{aligned} \quad (7)$$

и т. д. И вообще,

$$\begin{aligned} A_{n+1} &= A (A_n) = A [A (A_{n-1})] = A \{A [A (A_{n-2})]\} \\ &= \dots = \underbrace{A \{A [A \dots]\}}_{n \text{ раз}} \end{aligned} \quad (8).$$

Отсюда естественно обозначить эти выражения итеративных операций как символические степени оператора  $A$ , замечая, что в каждом из  $A_i$  оператор  $A$  повторяется  $i$  раз, и заменяя, соответственно тому, указатели всех  $A_i$  соответствующими показателями степеней так, чтобы каждое

$$A_i = A^i \quad (9) \quad (i=1, 2, 3, 4, \dots, n, \dots)$$

или, в раскрытом виде,

$$A_1 = A^1, A_2 = A^2, A_3 = A^3, A_4 = A^4, \dots, A_n = A^n, A_{n+1} = A^{n+1} \quad (10).$$

Итак, мы получили ряд «потенций сознания» или, точнее, потенциалов знания в новой форме, и ряд (1) заменяется рядом:

$$A^1, A^2, A^3, A^4, A^5, A^6, \dots, A^n, A^{n+1}, A^{n+2}, \dots, A^{n+m} \dots \quad (11).$$

Но, прежде чем идти в рассуждениях далее, дадим одно небольшое разъяснение. По-видимому, у Вас явилось недоумение, на каком основании мы заменяем неизвестное действие над «1» в формуле (3) символическим умножением формулы (3'). — Прежде всего, я отмечаю, что все наши формулы — формулы символические, имеют условное значение. Но нужно показать, что, действительно, наши символы допускают таковое истолкование, как умножение. Ну, в самом деле:

во-первых,  $A(1)$  должно быть таково, чтобы оно было тождественно с  $A$ , ибо акт познания  $A$  ipso facto есть акт познания объекта «1», и, стало быть, покажем ли мы это последнее обстоятельство особым символом или нет,— смысл останется один и тот же. Следовательно,

$$A \equiv A(1) \quad (12) (I),$$

где знак « $\equiv$ » есть знак тождества. Во-вторых, отношение  $A_1$  к 1 должно быть таково же, как отношение  $A_2$  к  $A_1$ ,  $A_3$  — к  $A_2$  и т. д., ибо лишь актом познания разнятся две смежные потенции  $A_n$  и  $A_{n-1}$ . Вы спросите, почему же именно «отношение», а не «разность?» — Потому, что разные потенции суть сущности разнородные и потому не могут быть слагаемы и вычитаемы между собою («5 стульев — 3 чернильницы» или «5 душ без 3-х скамеек»): значит, чтобы сравнить их, должно брать отношение их. Итак:

$$= \frac{A_n}{A_{n-1}} = \frac{A_{n-1}}{A_{n-2}} = \dots = \frac{A_2}{A_1} = \frac{A_1}{1} \quad (13)(II).$$

Формула (12) показывает, что символическая операция с  $A$  не может быть приравнена смежной [ $A \neq A + 1$ ]; формула же (13) доказывает, что эта операция не может быть потенцированием, — возвышением в степень —

ибо  $\left[ \dots \neq \frac{A^A}{A^A} \neq \frac{A^A}{A} \neq \frac{A}{1} \right]$

Остается одно: умножение. Конечно, можно было бы дать и строгое, математическое доказательство, — при помощи теории конечных разностей, — решить функциональное уравнение. Но оставляю это до дальнейшего исследования, тем более что оно было бы неуместно в настоящем популярном изложении<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Можно, более формально, рассуждать и так:

$$A \equiv A(1) (I),$$

т. е.:

$$\left. \begin{array}{l} \text{либо умножение, ибо } A = A \cdot 1 \\ \text{либо потенцирование, ибо } A = A^1 \\ \text{но не сложение, ибо } A \neq A + 1 \end{array} \right\} \quad (14).$$

Итак, первая формула показывает, что операция  $A$  есть или умножение, или потенцирование. Затем, обозначая наудачу взятым знаком «\*» действие какого-то сравнения двух потенций, пишем:

$$A_n * A_{n-1} = A_{n-1} * A_{n-2} = \dots = A_2 * A_1 = A_1 * A_0 \quad (15).$$

Действие \* может быть либо разностью, либо делением.

20. Так или иначе, но мы имеем ряд (11). Теперь возникает вопрос: Как же обозначить непознанный, неразличенный объект познания — нашу «1»? То есть, другими словами, что он такое с точки зрения познающего субъекта? Ведь и о не-познанном мы все же говорим, т. е. как-то, значит, его знаем, ибо нельзя же говорить об абсолютно-непознанном. Иначе слова наши были бы пустыми и словами, лишенными всякого смысла. Итак, что такое этот объект «1» с точки зрения итеративного оператора  $A$ ? Как внести симметрию в наши символические обозначения? Как установить единообразие символов? — Если рассуждать формально, то можно сказать: к нему, к объекту нашего различения, к «1», не применено ни одного акта различения, т. е.  $i = 0$ . В этом смысле, его можно обозначить, с точки зрения познавательного процесса, через  $A_0$  или, соответственно вновь принятым, преобразованным символам, — через  $A^0$ . В самом деле, это обозначение весьма уместно:

$$1 = A_0 \quad (16),$$

$$\text{но } A_0 = A^0 \quad (17)$$

$$\text{и } A^0 \equiv 1,$$

ибо всякое число в степени 0 равно 1.

Итак, обозначая непознанный объект через  $A^0$ , мы не уходим от первоначального обозначения, но лишь углубляем его. Раньше мы обозначали объект знания через «1», как нечто разнородное с  $A$ . Теперь же, в виде  $A^0$ , эта «1» приведена к формальной однородности со всем рядом (1) или (11) и, следовательно, введена в итеративный ряд. Другими словами, объект познания поставлен в ряд потенциалов сознания.

Может быть, не бесполезно сказать еще несколько слов о нулевой потенции знания, т. е. о вещи. Тот вывод, что  $A_0$ , знание нулевой потенции, есть объект или вещь, «1», — единица познавательной деятельности, — не должен удивлять нас или казаться неожиданным. В самом деле, с гносеологической точки зрения уж один тот факт, что мы говорим о вещи, доказывает, что вещь есть некоторое знание (иначе мы говорили бы, сами не зная, что мы говорим). Вещь есть своего рода знание. — Да, но какого? — Как знание, оно должно полагаться духом же, но так, чтобы дух не знал об этом своем положении вещи, и, следовательно, она хотя и акт духа, однако являлась бы ему как готовый результат.

21. Теперь является вопрос: как же разуместь этот непознанный, но имеющий быть познаваемым объект  $A^0$ ?

Или еще: в каком отношении находится он к процессу знания? — Вспомним прежде всего, что такое есть каждое  $A^n$ . Это — знание предыдущего знания,  $A^{n-1}$ :

$$A^n = A(A^{n-1}) \quad (18),$$

т. е.  $A^n$  есть акт различения  $A$ , примененный к  $A^{n-1}$ .

Значит, в частности,  $A^1$  есть знание  $A^0$ ; а  $A^0$  есть объект, «вещь». Но ведь объектом бывает всякое знание для последующей ступени знания; всякое  $A^n$  есть объект для  $A^{n+1}$ . Но что оно само по себе? — Если воспользоваться выработанной нами терминологией, то должно сказать: и  $A^0$  (т. е. 1) есть тоже знание. Но — какого же знания является знанием  $A^1$ ? — Есть знание знающее, есть знание сознающее, есть знание самосознающее и т. д. Но  $A^0$  сюда не относится. Оно хотя и знание, однако еще не знается как таковое, как знание.  $A^0$  — знание бессознательное или без-знательное. Это — знание, не дошедшее до ступени знания, не пришедшее к сознанию, не осознанное. Итак, объект знания сам есть особое знание — бессознательное. Еще раз повторяя сказанное, мы говорим: Объект знания есть тоже знание, но бессознательное. С точки зрения познания, познаваемое есть бессознательное знание и, следовательно, процесс познания есть не что иное, как осознание того, что уже заложено в духе, но — в бессознательной форме.

22. Но пойдем далее. Вы знаете, конечно, что существуют в алгебре отрицательные степени с отрицательными показателями. Развивая нашу символику далее, можно задаться вопросом: Что означают символы:

$$A^{-1}, A^{-2}, A^{-3}, A^{-4}, \quad A^{-n}, A^{-n-1}, \quad (19)$$

или, что то же, символы

$$\frac{1}{A}, \frac{1}{A^2}, \frac{1}{A^3}, \frac{1}{A^4}, \quad \frac{1}{A^n}, \frac{1}{A^{n+1}}. \quad (20)?$$

Чтобы ответить на этот вопрос, постараемся познать одну из таких постулируемых, но пока нам еще неизвестных потенций. Возьмем хотя бы  $A^{-3}$ . Познать ее — это значит применить к ней акт различения  $A$ . Получаем:

$$A(A^{-3}) = A^{-2} \quad (21),$$

т. е. опять-таки что-то непонятное. Снова познаем  $A^{-2}$ .

Получаем:

$$A(A^{-2})=A^{-1} \quad (22).$$

Познавая  $A^{-1}$ , находим:

$$A(A^{-1}) = A^0 = 1 \quad (23).$$

Итак, применяя к  $A^{-3}$  процесс различения трижды, мы приходим к бессознательному знанию, или объекту «1». Ясное дело, что, познавая  $A^{-3}$  еще большее число раз, мы получим  $A^1$ ,  $A^2$ , и т. д. Это можно было получить и непосредственно, сразу применяя многократный акт различения:

$$A^3(A^{-3})=A^0=1 \quad (24).$$

$$A^4(A^{-3})=A^1 \quad (25),$$

или, если рассматривать символ отрицательной потенции как единицу, деленную на ту же потенцию, но с положительным показателем, то получаем:

$$A^3\left(\frac{1}{A^3}\right)=1 \quad (26).$$

$$A^4\left(\frac{1}{A^3}\right)=A^1 \quad (27).$$

23. Иными словами, отрицательные потенции сознания суть такие потенции, к которым различающий процесс  $A$  должно повторно применить некоторое число раз, чтобы получить ту или иную степень сознательности. Или еще: отрицательные потенции суть такие бессознательные или, лучше сказать, подсознательные слои духа, которые погружаются все глубже и глубже в недра объективности. Это — вещи более вещные, нежели вещи, — *quam res reales*. Отсюда понятно, что, чем глубже лежит такая *res realior* в духе, тем интенсивнее должна быть различающая деятельность знания, чтобы *res realior* была опознана.

Вероятно, у Вас является вопрос: Что же такое, — конкретно, — эти отрицательные потенции знания? Но, вслед за этим, встает другой вопрос, а именно: Можно ли конкретно познавать эти более глубокие, чем вещь, слои вещности? Не осуждены ли мы всегда оставаться при отвлеченном, гносеологическом знании их, ибо конкретное знание их подымало бы их на ступени сознательности и, следовательно, лишало бы их именно того

свойства, ради которого нам хочется познать их конкретно? Не должны ли мы думать, что именно это свойство (т. е. подсознательность бо́льшая, чем сознательность вещи, вещьность вещьнее вещи) от такого процесса познания исчезнет? — Ответ на последние вопросы должен предварить ответ на первый.

Действительно, процессом постепенного дифференцирования мы лишили бы эти низшие потенции присущей им вещьности. И таково, по необходимости, знание научное, методически проходящее все ступени и тем приобретающее силу ставит объекты познания в связь друг с другом, но при этом обращающее действительность в призрачную ткань понятий. Но может быть и не-методическое познание — познание, сразу переводящее объект через несколько потенций и непосредственно вводящее подсознательное в сферу сознания (таково определение мистики, по Гартману<sup>90</sup>). Тогда есть познание этой подсознательной деятельности как таковой.

24. Но можно подойти к отрицательным потенциям еще и с иной стороны. Ведь символ  $A$  мы рассматривали ранее не только как оператор (operator), но и как операнд (operandum), не только как символ, которым действуют, но и как символ, над которым действуют. Отсюда, по аналогии, рассмотревши символы отрицательных потенций как познаваемые сущности, как операнды, мы можем теперь взглянуть на них как на операторы, как на сущности «познавательные», «познающие», но какой-то особой природы. Какой же? — Чтобы ответить на этот вопрос, применим наш оператор к одной из положительных, нам уже известных, потенций и посмотрим, что от этого произойдет с нашей потенцией. Возьмем хотя бы  $A^2$ , а как оператор  $A^{-1}$ :

$$A^{-1}(A^2) = A^1 \quad (28)$$

или

$$A^{-1}(A^2) = \frac{1}{A}(A^2) = A^1 \quad (29).$$

25. Итак, от применения оператора  $A^{-1}$  к положительной потенции она понижает свою степень, свой ранг, т. е., другими словами, операция  $A^{-1}$  прямо-антагонистична операции  $A$ .  $A$  — акт дифференциации;  $A^{-1}$  — акт интеграции.  $A$  — акт различения;  $A^{-1}$  — акт смешения, акт конфузии.  $A$  — акт познания;  $A^{-1}$  — акт незнания или, точнее, — раз-



знания.  $A$  — акт образования суждения;  $A^{-1}$  — акт уничтожения суждения.  $A$  — гносеологическое умножение;

$A^{-1} \left[ = \frac{1}{A} \right]$  — гносеологическое деление.  $A$  — акт, повыша-

ющий ранг потенции сознания;  $A^{-1}$  — акт, понижающий этот ранг.  $A$  — акт рефлексии;  $A^{-1}$  — акт инфлексии, возвращения сознания в себя, но не на себя, — не *in*, но *an sich*. Одним словом, операторы  $A$  и  $A^{-1}$  — антагонистичны, противоборственны, полярно-противоположны.

26. Таким образом, мы подходим к новому пониманию знания, — разумея это последнее слово не в смысле  $A$ , но в смысле всей познавательной деятельности духа.

Знание, в целостном своем составе, слагается из бесконечного в обоих направлениях ряда актов рефлексии, — если расширить смысл слова «рефлексия» и включить сюда понятие инфлексии, а именно из ряда:

...  $A^{-n-1}$ ,  $A^{-n}$ , ...  $A^{-3}$ ,  $A^{-2}$ ,  $A^{-1}$ ,  $A^0$ ,  $A^1$ ,  $A^2$ ,  $A^3$ , ...  $A^n$ ,  $A^{n+1}$ , ... (30).

Этот ряд, взятый как трансфинитная устроенная группа, определяет два элемента —  $A^\omega$  справа и  $A^{-\omega}$  слева, — служащие пределами ряда и сами, потому, к ряду не принадлежащие. — Применение к любому члену ряда операции  $A$  передвигает сознание в сторону  $A^\omega$ , а применение операции  $A^{-1}$  — в сторону  $A^{-\omega}$ . Ряд (30), поскольку он определяет запредельный элемент  $A^\omega$ , т. е. поскольку мы рассматриваем его как восходящий, называется философией, *φιλοσοφία*, любо-мудрием. Но можно рассматривать тот же ряд (26) и как определяющий элемент запредельный  $A^{-\omega}$ , т. е. видеть в нем ряд нисходящий; в этом последнем случае было бы уместно окрестить наш ряд (30) неологизмом *никософия*, *νεκικοσοφία*, враждо-мудрие, — впрочем, конечно, не в порицательном смысле, не в смысле осуждения, а чтобы указать отталкивание от рефлексии, тяготение к корням бытия и ко мраку первобытной ночи.  $A$  — акт философствования,  $A^{-1}$  — никософствования.

27. Каждый член ряда есть познаваемое, в отношении к последующему, и познающее, в отношении к предыдущему. Оператор  $A$  делает познаваемое познающим, а оператор  $A^{-1}$ , наоборот, познающее — познаваемым. Таким образом,  $A$  есть акт перехода от объективности к субъективности, от объекта к субъекту, от знания к большему знанию.  $A$  есть оператор субъективации. Наоборот,  $A^{-1}$  есть акт перехода от субъективности

к объективности, от субъекта к объекту, от большего знания к меньшему знанию.  $A^{-1}$  есть оператор объективации.

28. Итак, каждый акт рефлексии есть субъект и объект вместе: субъект своею «левою стороною» и объект — своею «правою стороною». Каждый член ряда — потенция — есть субъект и объект. Но объект есть то, что мы называем реальным началом, а субъект — то, что мы называем идеальным началом. Следовательно, каждый акт сознания реален, в отношении к последующему, и идеален, в отношении к предыдущему. Каждый акт знания идеален и реален, т. е. идеал-реален или реал-идеален.

29. Следовательно, в каждой потенции знания идеальное и реальное, субъект и объект не разобщены между собою, хотя и не сливаются до неразличимости. Они образуют дву-единство, причем объекты знания даются имманентно самому процессу знания, познающему субъекту.

30. Это можно пояснить еще и так:

Всякий акт знания идеален. И, с этой точки зрения, идеален и всякий познаваемый объект. Иначе и быть не может: ведь, если бы он не был идеален, то и не познавался бы, ибо абсолютно непонятно, как познается то, что решительно не сродно познающему, — как усваивается познанием то, что всячески разнствует с познанием. Познание того, что само никак не есть знание, т. е. начало идеальное, было бы превращением некоторого «*a*» в акте суждения в «не-*a*». Значит, в акте познания идеальная природа познаваемого не создается, а только раскрывается, обнаруживается, опознается.

31. Но, с другой стороны, всякий процесс знания реален. Ведь он есть объективный, констатируемый процесс, происходящий в действительности. Скажу, хотя и не совсем точно, зато наглядно: Процесс знания объективно учитывается как нервный процесс, как иннервация связок голосового органа, как звуки, как мускульные сокращения и т. д. Ведь это — реальность. Но то, что я говорил, есть первый, самый грубый случай процесса мысли. Он — «вещный» процесс и в более тонком смысле (флюидные истечения, излучения и вообще вся совокупность «окультурных» явлений организма, сопровождающих акты познания). Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь, — идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мысле-образна, но и мысль веще-образна. Мысль имеет в себе вещи

в виде своего содержания. И потому мысль — творческая сила в сфере «вещей». Вспомните гипноз, заговоры, художественное творчество, преобразующее действительность, научное творчество, вторгающееся в жизнь объективности: ведь мысль же, если не прямо (хотя и прямо!), то косвенно, при помощи динамита, ввергает гору в море! Ведь точка приложения силы мысли есть, в конце концов, гора, самая гора, а никак не призрак, не «представление» горы, в смысле чистой иллюзорности: в противном случае пришлось бы человеку быть лишь созерцателем калейдоскопа своей психики, а не делателем жизни и строителем культуры.

32. Мысль есть мысль о вещах, и, следовательно, она — не вещь, она отлична от своего содержания. Но, вместе с тем, мысль есть мысль о *вещах*, — вещи суть содержание мысли, и значит, они даны вместе с мыслью. Повторяю еще раз, мысль и вещь образуют неслиянное и нераздельное двуединство.

33. Но возникает вопрос: Чем же тогда потенции разнятся одна от другой, если каждая из них есть двуединство? И что такое «вещь» в собственном, общеупотребительном смысле слова?

Двигаясь к  $A^{-\omega}$ , мы увеличиваем идеальный момент потенции и соответственно уменьшаем момент реальный. Потенции делаются все менее и менее вещными. Мы восходим ab idealia ad idealiora<sup>10\*</sup> Напротив, двигаясь по направлению к  $A^{-\omega}$ , мы увеличиваем реальный момент потенций и соответственно уменьшаем момент идеальный. Потенции делаются все более и более вещными. Мы нисходим a realia ad realiora<sup>11\*</sup>

$A^0$ , т. е. «вещь», в ходячем смысле слова, есть равновесие обоих моментов, — идеального и реального.  $A^0$  есть безразличие субъекта и объекта, тождество Я и не-Я, индифференция, или индифферентность, познающего и познаваемого.  $A^0$  есть, в то же время, в отношении к ряду (30), верхняя граница отрицательных потенций и нижняя — положительных.  $A^0$  — maximum идеальности, или сознательности, в сфере бессознательного, и — maximum реальности, или бессознательности, в сфере сознательного. И наоборот,  $A^0$  есть minimum реальности в сфере бессознательного и minimum идеальности в сфере сознательного.

Таким образом,  $A^0$  есть граница двух миров, из которых один — мир положительных потенций — мы можем назвать миром «Я» в широком смысле, а другой — мир отрицательных потенций — миром «не-Я», тоже разумея

этот термин в смысле шире обычного. Но мы должны при этом не забывать, что каждая потенция в отношении к одним является объективной, а в отношении к другим — субъективной.

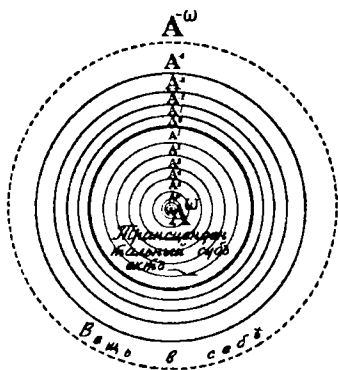
35. Что же в таком случае есть «чистый субъект», т. е. такая потенция, которая является субъектом в отношении всех остальных, но сама никогда не бывает объектом ни для которой? Что такое чистая форма или схема субъективности? Что такое предел субъективности? Иными словами, что же такое — «трансцендентальный субъект», «субъект в себе»? — Ясное дело, что он должен быть вне ряда потенций (30), т. е. — он трансцендентен знанию, хотя знанием, т. е. рядом (30), постулируется. Это — идеальная граница справа для ряда (30), верхний предел ряда (30) и, в отношении к самому знанию, в составе самого знания, — гносеологически, — не может означать ничего иного, как только указание на возможность сколь угодно далекого восхождения сознания *ab idealia ad realiora*. Гносеологически трансцендентальный субъект, чистое «Я», есть не что иное, как весь ряд (30), в его идеальном аспекте. Что есть чистое «Я»? — Это — все, но взятое в ранговом отношении идеальности, — упорядоченное все, поскольку оно идеально. Гносеологически трансцендентальный субъект никогда не дан в качестве познаваемого (иначе он был бы объектом!), а всегда только задан. Одним словом, это есть то, что мы обозначили символом  $A^0$ .

36. С другой стороны, возникает вопрос, что такое «чистый объект», т. е. такая потенция, которая является объектом в отношении всех остальных, но сама никогда не бывает субъектом ни которой. Или еще: Что такое чистая форма или схема объективности, предельная вещьность или предел объективности, вещьности? Иными словами, что же такое «трансцендентный объект», «объект в себе», или «вещь в себе», точнее — «о себе»? Ясное дело, что и он, этот объект, должен быть вне ряда потенций (30), т. е. он — трансцендентен знанию, хотя знанием, т. е. рядом (30), постулируется. Это — идеальная граница слева для ряда (30), нижний предел ряда (30) и, в отношении к самому знанию, в составе самого знания, — гносеологически, — не может означать ничего иного, как только указания на возможность сколь угодно далекого нисхождения сознания *a realia ad realiora*. Гносеологически трансцендентный объект, «вещь в себе», чистое «не-Я», есть не что иное, как весь ряд (30), в его реальном аспекте.

Что есть чистое «не-Я»? — Это — все, взятое в ранговом отношении реальности,— упорядоченное все, поскольку оно реально. Гносеологически трансцендентный объект никогда не дан (иначе он был бы субъектом!), а всегда только задан. Одним словом, это есть то, что мы обозначили символом  $A^{-\omega}$ , ибо если было бы дано  $A^{-\omega}$ , то можно было бы образовать  $A^{-\omega-1}$ , и  $A^{-\omega}$  стало бы субъектом.

37. И еще. Трансцендентальный субъект есть все знание (познающее) в его целокупности. Трансцендентный объект есть все знание (познаваемое) в его целокупности.— По реальности, это — одно и то же; но они различны по типу, если воспользоваться канторовским термином. По реальности, абсолютное Я есть то же, что и абсолютное не-Я, и оба они равны любой конечной потенции. Все — во всем, и потому все равно всему.

38. Все сказанное удачно иллюстрируется такою схемою:



Начертим систему, т. е. бесконечное множество, концентрических кругов, с одной стороны «накопляющихся» около центра, т. е. беспредельно подходящих к центру,— обозначающему «трансцендентального субъекта»,  $A^{\omega}$ , а с другой — беспредельно увеличивающих свой радиус и устремляющихся к бесконечно-великому кругу, обозначающему «вещь в себе»,  $A^{-\omega}$ . Границею Я и не-Я, или вещи, служит один из кругов,  $A^0$ , тогда как прочие круги получают обозначения  $A^i$  ( $i = \pm 1, 2, 3, \dots, n, \dots$ ) в порядке ряда (30). Окрасим, далее, все кольца какой-нибудь краскою, например внешние — голубую, а внутренние — розовую. Пусть, при этом, густота окраски кольцевого пространства между парами концентрических кругов соответствует степени углубления

в субъективную или объективную сторону ряда (30), а цвет окраски — красный или синий — преобладанию субъективности или объективности. Круги внутри круга  $A^0$  обозначают область «Я», а круги вне  $A^0$  — область «не-Я».

39. Быть может, впрочем, более уместно было бы и круги, обозначающие отрицательные потенции, чертить приближающимися к предельному кругу конечного радиуса, опять-таки обозначающему  $A^{-\infty}$ .

40. Пойдем далее в изучении систем потенций знания (30).  $N$ -й акт знания,  $A^n$ , есть знание объекта  $A^{n-1}$ , но  $A^{n-1}$  есть знание знания,  $A^{n-2}$ ;  $A^{n-2}$  есть знание знания  $A^{n-3}$  и т. д., до  $A^0$  включительно, а затем — и далее:  $A^0$  есть знание  $A^{-1}$ ,  $A^{-1}$  знание  $A^{-2}$  и т. д. Следовательно, содержанием  $A^n$  служит не только  $A^{n-1}$ , но и  $A^{n-2}$ , и  $A^{n-3}$ , и  $A^{n-4}$ , и т. д. и  $A^0$ , и  $A^{-1}$ , и  $A^{-2}$  и т. д. Следовательно, каждый акт знания  $A^n$  включает в себя бесконечность содержания — весь ряд (30) до  $A^{-n-1}$  включительно, т. е. всю область подсознательного, вещь и все предыдущие  $A^n$  ступени знания. Содержанием  $A^n$  служит любое  $A^i$ , где  $i < n$ .

41. Но мало и того. Если имеется акт  $A^{-1}$ , — как мы уже видели, акт уничтожения суждения, смещения, слияния, забвения и т. д., т. е. обратный акту  $A$ , — то мы можем рассмотреть отношение  $A^n$  ко всем после него идущим потенциям. Применяя операцию  $A^{-1}$  к  $A^{n+1}$ ,  $A^{n+2}$ ,  $A^{n+3}$ , ... то или другое число раз, мы будем получать все то же  $A^n$ .

$$A^n = A^{-1}(A^{n+1}) = A^{-2}(A^{n+2}) = A^{-3}(A^{n+3}) = \dots \quad (31)$$

$$\text{и вообще } A^n = A^{-m}(A^{n+m}). \quad (32)$$

Значит,  $A^n$  включает в свое содержание не только весь ряд меньших потенций знания, но и весь ряд больших потенций.

42. Но знаемым, познаваемым является для  $A^n$  непосредственно лишь  $A^{n-1}$ . Все же потенции, предшествующие  $A^{n-1}$  (т. е. все  $A^i$ , для которых  $i < n-1$ ), в отношении к  $A^n$  («усиленному знанию») являются «под-знаемыми», лежащими ниже знания.

Наоборот, все потенции, последующие  $A^{n-1}$  (т. е. все  $A^i$ , для которых  $i > n$ ), являются «сверх-знаемыми», лежащими выше знания. Одни — уже не сознаются, другие еще не сознаются. Одно — бесконечность *до*, другое — бесконечность *после*. Одно — забвение прошлого; другое — запомывание будущего.

43. В самом деле, законность этого нового освещения знания — светом идеи времени — явствует из следующего:

Последовательная смена потенций сознания создает идею времени. Движение в положительную сторону ряда — переход от прошедшего к будущему; движение в сторону противоположную — переход от будущего к прошедшему. Так, сознание умирающих, утопающих, падающих с гор и т. д., когда организм лишается знания (забвение, слабость и т. д.), создает обратный временный ряд — от настоящего к прошедшему. И наоборот, творческий акт познания влечет в будущее, дает предвосхищение будущего, пророчество. Конфуз — потеря себя в настоящем, акт движения в прошедшее, и, следовательно, творчество — акт движения в будущее. И потеря себя в настоящем, т. е. конфуз, и творчество выводят из настоящего, но — в противоположные стороны.

Итак, если  $A$  есть настоящее (в настоящем), то что есть прошедшее? — Система потенций  $\{A_i\}$ , для которых  $i < n$ . Что есть будущее? — Система потенций  $\{A_i\}$ , для которых  $i > n$ . Субъект знания — будущее; объект — прошедшее; самый акт знания — настоящее. Вещь в себе — абсолютное прошедшее; трансцендентальный субъект — абсолютное будущее.

[44. Сейчас идет речь о том, как ряд потенций порождает собою ряд временный.— В самом деле, если наш ряд потенций (закон раскрытия сознания) должен быть источником исторического процесса философии, то он, этот ряд, должен, как сказано, быть историогенным по своей природе. Но, порождая историю, он сам не может уже быть историчен, сам он не может быть в строгом смысле историей. Он историогенен и, следовательно, сам не историчен. Он — вне истории и, следовательно, вне времени. Следовательно, в нем должны быть силы, раскрывающие его содержание — как процесс во времени, или, еще, являющие время, наполненное историческими событиями,— силы хроногенные, время-рождающие. Тут-то, по-видимому, и есть камень преткновения. Вы, наверно, подумали уже: но ведь, чтобы перейти от потенции к потенции, уже нужно время. Как же ряд потенций производит время, когда сам он нуждается для своего построения во времени? Получается в рассуждениях *idem per idem*. Время — условие ряда, ряд — условие времени. Мы нумеровали члены ряда. Но разве самая нумерация не достаточно доказывает, что ряд не может

быть без времени, — ибо нумерация, порядок последования, уже предполагает время и без времени существовать не может? — Спешу ответить на Ваши вопросы вопросом же.

Действительно ли всякий порядок последования, всякая последовательность предполагает время? Или, быть может, возможна «логическая последовательность» — безвременная и даже вне-временная и сверхвременная? — Теперь вкратце ответу на поставленный вопрос лишь следующее:

Возьмите какую-нибудь сложную систему умозаключений — философских ли, или каких иных, по возможности строго-логическую, — ну, хоть систему Спинозы, как она изложена в «Этике», или какую-нибудь геометрическую теорему. Если Вы читаете или продумываете ее впервые, то отдельные положения формально и внешне приклеиваются друг к другу; неуклюже двигается механизм рассуждений. Во второй раз это движение совершается легче; отдельные положения крепче примыкают друг к другу, начинают вращаться друг в друга. В третий раз — опять ускорение движения и более органическое срастание. В конце концов, вся вереница рассуждений проходит почти как единое целое, — как органическое тело с его органами. Мы различаем моменты первый, второй и т. д., но про эти моменты нельзя сказать, что они — моменты времени. Нет, — это моменты логические, диалектические, эстетические, нравственные и т. п. Вся группа положений стремится к пределу — к нулю времени, — стремится стать мгновенной. Отсюда мы постулируем мгновенную последовательность, этот предел, как реальность. В дальнейшем я постараюсь показать, что такая реальность действительно есть; а сейчас скажу то лишь, что нам важна не она, а самое понятие ее, — понятие вне-временного последования моментов. Вот этим-то понятием вне-временной последовательности мы ныне и воспользуемся для обоснования происхождения идеи времени из вне-временного ряда потенциалей.]

45. Могло бы показаться неясным, как эта система потенциалей есть будущее или прошедшее. Но, конечно, это — так. Ведь, что есть будущее или прошедшее, как не известным образом полагаемая в настоящем часть содержания этого настоящего, А<sup>n</sup>? Координация полагаемых, соотносимых, частей настоящего и есть та характеристика, в силу которой мы называем одну часть «будущим», другую — «настоящим» в узком смысле и третью —



«прошедшим». Но что такое координация, как не ранговое отношение частей (т. е. положение одной части первую, другой — вторую, третьей — третьейю)? Нумерация — вот что создает идею времени. Разнородная качественность потенций — вот что дает место нумерации: количественные различия потенций — на деле лишь проекция качественных на порождаемый этими последними временный ряд. Количественные различия суть надстройки над качественными. Итак, соотношение ряда потенций с идеей времени теперь ясно:

$$\underbrace{A^{-\omega} \dots A^{-2} A^{-1} A^0 A^1 A^2 A^3 \dots A^{n-1}}_{\text{прошедшее}} \quad \underbrace{A^n}_{\text{настоящее}} \quad \underbrace{A^{n+1} A^{n+2} A^{n+3} \dots A^{n+m} \dots A^{\omega}}_{\text{будущее}}$$

46. Но почему же настоящее — лишь точка? Почему, когда мы говорим о нем — его уже нет? Почему все наши речи могут быть только о прошедшем? Почему *tempus fugit* <sup>12\*</sup>? Почему оно *iteragabile* <sup>13\*</sup>?

Настоящее — точка, ибо оно — единая потенция, т. е. акт единый, не имеющий в себе частей. Ибо мы хотим считать объект единицею, — не имеющей частей, и, следовательно, акт, его различающий, не имеет множества — абсолютно прост. Настоящего нет, когда мы заговорили о нем, потому что для того, чтобы заговорить о настоящем, об  $A^n$ , надо сделать его объектом (из субъекта). А сделавшись объектом, он делается уже меньшим по ранговому положению, нежели субъект речи,  $A^{n+1}$ . Поэтому-то все наши речи и могут быть только о прошедшем, т. е. об одной из предыдущих потенций знания. — *Fugit li tempus?* — Нет, поскольку мы не думаем, не живем. Бег времени есть такая же иллюзия, как и хоровод, который водят деревья, когда едешь по железной дороге. Не время уходит от нас, а мы уходим от настоящего, от  $A^n$ , к  $A^{n+1}$ ,  $A^{n+2}$  и т. д., уходим чрез познания этого А. Если бы мы его не познавали, если бы не было рефлексии (застывшее сознание; обморок; наркоз; мечты и т. п.), то и время не убегало бы, а мы пребывали бы в вечном «теперь». Скажете: Но для других, «объективно», человек все-таки жил бы во времени?

Да, для других, т. е. они меняли бы свое настоящее относительно этого человека. Не меняй они своего настоящего относительно него, не жил бы для них и он во времени: «как аукнется, так и откликнется». — Когда человек пробуждается после глубокого сна или приходит в себя после наркоза или обморока, он, как сказочная спавшая и пробудившаяся царевна, не знает, прошло ли время или нет: он не жил во времени.

47. Итак, мы повторяем коперниковский переворот, но только в расширенном виде. То, что сказал Коперник о движении светил небесных, мы теперь распространяем на всякое движение, на всякое изменение, на самое время как на «движение вообще», «чистое движение», «форму» или «схему движения». Коперник объявил, что движение солнца — кажущееся и обусловлено тем, что мы движемся. А мы теперь заявляем, что время не бежит, а лишь кажется бегущим, — оттого, что мы меняем свою точку зрения на собственные акты познания. Мы бежим вдоль ряда потенциалов, и нам представляется, что ряд потенциалов движется мимо нас. Это-то прохождение в сознании потенциалов мы и называем временем.

48. Но вернемся к нашим потенциалам. Каждый акт знания  $A^n$  включает в себя все обоюдо-бесконечное множество актов знания, в его прошедшем и в его будущем, — разумея эти термины «в прошедшем» и «в будущем» в смысле временной квалификации. Другими словами, каждый акт знания включает в себя забытую вещь в себе и запечатанного трансцендентального субъекта. Хотя и трансцендентна сознанию вещь в себе и трансцендентален чистый субъект, но все же они всегда содержатся в каждом акте знания.

49. Мы думаем то, чего уже не думаем, и то, чего еще не думали. Мы знаем то, чего уже не знаем и чего еще не знаем. Но все, как прошедшее, так и будущее, в каком-то смысле есть в нас, ибо потенциальное знание есть не просто отвлеченная возможность познавать, не отсутствие знания, не  $\text{o}\ddot{\upsilon}\kappa\ \delta\upsilon$ , а подлинная мощь знания, особое состояние знания,  $\mu\eta\ \delta\upsilon$ <sup>14\*</sup> — не отсутствующее знание, а особенно присутствующее знание же.

50. Значит, всякое узнавание есть воспоминание: либо «прошедшего состояния» знания, знания в «прошлом его состоянии», либо знания в его «будущем состоянии», причем сюда можно причислить еще прерывное переведение в сознание потенциалов из области поди и сверх-сознательного, которые получают, вследствие такой прерывности, характер вне-временный. Эти мистические процессы уместно было бы назвать «памятью настоящего». Кроме того, формально говоря, есть память будущего, как есть память прошедшего, обе связанные с порядком во времени, но переносящие прошедшее и будущее, с их харак-

теристикою во времени, в настоящее. Но находится ли будущее и эта память будущего в конкретной психологии? — Самое наступление будущего показывает, что мы его «вспомнили», что мы узнали его; когда же сознание, забегая вперед, как бы мечется по ряду потенциалов, тогда являются прозрения в будущее, предчувствия, предсказания и т. д. К этим же беспорядочным движениям относятся и явления парамнезии, ясновидения и яснослышания, вещих снов, наконец, предвосхищение научных идей и открытий. В частности, с этими же процессами связано платоновское учение о знании как «припоминании», *ἀνάμνησις* мира горнего, и ницшевское учение о «вечном возвращении», психологически выражаясь, в основе того и другого лежит явление парамнезии, при котором кажется, что переживаемое в данный момент уже переживалось точно-точно так же и ранее. Каждое научное произведение содержится в предыдущем, и наоборот; одно можно найти в другом, — стоит только покопаться. Это — та простая истина, плохое усвоение которой произвело историзм XIX века, с его преувеличенным и напряженным вниманием ко всякого рода историческим «влияниям». Но бесспорно, что в каждом произведении можно найти все предыдущие и все последующие, залегающие в нем, как свернутые листочки в древесной почке. Часто автор и не подозревает ни своего отношения к прошлому, ни своего отношения к будущему, — не понимает себя самого. Однако исследователю чужой мысли постоянно приходится наталкиваться на факт ее связи с другими. Тут невольно вспоминаются слова Генриха Герца о том, что иногда кажется, будто математические формулы гораздо умнее того, кто их составил, ибо они содержат в себе то, чего составитель их даже и не подозревал, но что обнаруживается в них дальнейшей историей<sup>15</sup>. Эта магическая сила формул зависит именно от того, что составитель их знал многое такое, что не опознал в себе. И опять, вспоминаются слова Генриха Гейне о том, что «у писателя в то время, когда он создает свое произведение, на душе так, как будто он, согласно Пифагорову учению о переселении душ, вел предварительную жизнь после странствования по земле под различными видами; его вдохновение имеет все свойства воспоминания»<sup>16</sup>. Сюда же надо отнести и способность крупных художников предрекать свою судьбу в символике своих произведений, — напомним для примера хотя бы о Лермонтове, Пушкине, Гоголе, Байроне, О. Уайльде и др.

51. Итак, суммируя сказанное, мы можем написать такую табличку разных видов памяти:

Память прошлого	{ Парамнезия Галлюцинация о прошлом Сны о прошедшем
Память настоящего	{ Ясновидение и ясновыслушание (без конкретных образов) Галлюцинация (с конкретными образами)
Память будущего	{ Предчувствие (без образов) Вещие сны Художественное творчество Галлюцинация о будущем Предвосхищение научных идей

52. Итак, помимо знания упорядоченного, в смысле последовательности переходов от потенции к потенции, существует еще целая обширная область знания, так сказать, беспорядочного.

В широком смысле, все это знание может быть названо общим именем мистики или, точнее, естественной мистики,— в противоположность сверх-естественной, благодатной. Мистика и дает нам то знание, в котором делается ясною наличность многих слоев реальности, многих отрицательных потенций. Сюда относятся прежде всего кратные сны. Каждый из вас помнит, вероятно, те случаи, когда он видел во сне, что видит сон, просыпается, и затем — просыпался снова. Оказывалось, что первое пробуждение было во сне.— Это сон дву-кратный. Бывают сны три-кратные, когда происходит три последовательных пробуждения, четырехкратные и т. д., n-кратные сны. Но обращали ли вы внимание на то, что переход от сна второго слоя, так сказать, ко сну обычному сопровождается чувством увеличения сознания, перехода из чего-то подсознательного к сравнительно сознательному? Это чувство внезапного перехода очень потрясающе и тягостно,— от него обыкновенно покрываешься холодным потом. Ближе всего возможно сравнить его с ощущением низвержения, падения, быстрого ухождения вглубь, увлечения водоворотом. Напротив того, возвращение к слоям простых снов или просыпаний сопровождается ощущением подъема, восхождения, выплывания, выскакивания, вынесения каким-то потоком. И тут же, как бы оглушенный ударом,

сновидец забывает виденное. Весьма вероятно, что платоновское учение о забвении горнего мира, когда душа, низвергаясь в сей мир, ударяется о материю, должно понимать как превращение в миф и онтологизирование именно таких переживаний или подобных им. Не буду вдаваться в детали и приводить описание таких п-кратных снов и соответствующих им п-кратных пробуждений. Они имеются в изящной литературе: у Шелли, у Кота Мурлыки (Вагнера), у Гофмана, у Гоголя, у Лермонтова и др.

Еще более яркую картину этих переходов Я из одной плоскости подсознательного в другую дает гипноз. Многие гипнотизируемые хорошо знают это погружение на ту или другую ступень бессознательного. Особенно заметен этот переход, если он внезапен или быстр; тогда он иногда настолько пугает гипнотизируемого, что тот делает все усилия проснуться, и это или мешает гипнозу, или, во всяком случае, прерывает правильное его течение.

То, что при дикарских посвящениях в мистерии или в тайные религиозные общества называется «временною смертью», что везде, всегда и во всех инициациях надлежало испытать посвящаемому, — это, опять, есть одна из весьма значительных степеней подсознательности — отрицательная потенция,  $A^{-n}$ , со сравнительно значительным  $n$ . Различные «планы» теософов, вероятнее всего, тоже имеют отношение к отрицательным степеням знания.

53. Итак, познание есть припоминание, как и учит Платон. Познание — *ἀνάμνησις*, — припоминание того, что видела душа до своего рождения, в горнем мире. Таковы выражения Платона. Но эта мифическая формулировка гносеологической истины — проекция данных гносеологии на ряд времени, тогда как на самом деле ряд времени и, следовательно, миф возникает из ранговых отношений элементов гносеологических. Вся наука *in pace*<sup>17</sup> заключена в каждом данном ее состоянии. Все акты знания — в данном единичном акте. Всякое суждение есть вся философия. Знание, как бы оно ни было ограничено, по самому существу своему бесконечно и, следовательно, иррационально: как бы ни казалось ясно знание, оно ясно только в блестящем покрове «настоящего» ( $A^n$ ), но темно в обоих своих устремлениях: и к  $A^0$ , и к  $A^{-\infty}$ . Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания. При всяком познании шевелится в душе все знание.

54. Только этим вот можно объяснить, почему может быть удовлетворенность ограниченным, конечным знанием: ограниченное есть безграничное; часть есть целое; одно есть все, *ἐν καὶ πᾶν*, условное — безусловное, временное — вечное. Понять, что в данной конечной потенции сознания, соответствующей эпохе и моменту истории и личной жизни, нам дается бесконечное содержание, и потому ограничить свою похоть в выявлении этого содержания, — не тянуться всегда за будущим — это и значит жить настоящим, но сделаться мудрым, ибо для такового не злора дня распространяется на вечность, а вечность смотрит из глубины злора дня.

55. Так, исходя из субъективного момента знания, рационалистическая теория знания обошла различные виды знания и по-своему разъяснила все существенные понятия гносеологии. Но эта связность ее, сама по себе, еще ничего решающего в пользу рационализма не говорит, ибо мы вовсе не имеем оснований утверждать, что реализм или — его чистейшая форма — интуитивизм не ответит по-своему на те же вопросы знания.

---

## ПЕРВЫЕ ШАГИ ФИЛОСОФИИ

(Из лекций по истории философии)

Выпуск первый:

Лекция и Lectio

Пращурьы любомудрия

Напластования эгейской культуры

*Сергею Николаевичу Булгакову*

*Дорогой и Глубокоуважаемый Друг!*

*Ровно семь лет тому назад я начал печатать эту книгу. Тогда были уже готовы рукописный текст ее и клише рисунков<sup>1</sup>. Но многочисленные интересы и сложные обязанности упорно отводили мое время и мои силы к иным работам, так что до сих пор напечатаны из курса только три лекции, и я не знаю, когда мне удастся сосредоточиться на печатании дальнейших. Однако, эти семь лет не прошли бесполезно для книги: многое было пересмотрено, — и занятые позиции не были оставлены. Еще более окрепла за это время первоначальная мысль — посвятить эту книгу Вам<sup>2</sup>. Семь лет испытания нашей дружбы углубили мое уважение и мою любовь к Вашему духовному облику. Вот почему мне было бы тяжело сейчас, из-за невозможности в скором времени напечатать всю книгу, лишить ее посвящения, с которым срослась она в моей душе. Примите же мое более чем скромное приношение — не как труд, достойный Вашего имени, а лишь как свидетельство прочности моих чувств к Вам.*

*Автор*

1917.V.4

*Сергиев Посад*

(Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций)<sup>3\*</sup>

Хотя *ποίησις* и означает «творение», однако законно вознедоуметь, если кто станет любое творение безразлично называть поэмою. Но есть особый род словесных произведений, до такой степени лишившихся определенности, что природу его почти отождествляют с этимологическим значением его названия. Это, именно,— лекция. Справедливо, что *lectio* — чтение. Но, пользуясь этим лингвистическим предлогом, нередко применяют название «лекция» ко всякому произведению слова, будь то ученая диссертация, журнальная статья или газетный фельетон, раз только оно прочитано (или сказано) пред аудиторией; при этом, однако, не считаются с тем, что хотя наименование «лекция» и произошло от *lectio*, но сама она вовсе не равна последней. Понятия эти — со-подчинены: с одной стороны, не всякая *lectio* есть лекция, а с другой — не всякая лекция должна читаться пред слушателями, т. е. быть *lectio*, потому что лекции могут выходить в свет и прямо в печатном виде.

Может показаться, что эти соображения чересчур школьны и что все дело — в споре о названии. Да; но из-за неотчетливости слово-употребления самый род словесных произведений, которым законно могло бы быть приписано название «лекций», теряет свой своеобразный облик; туманность и мени мешают отчетливо сознавать те требования, которые предъявляются к лекции со стороны формы ее, и лекция, незаметно для автора, смешивается с другими родами словесности.

Приступая к печатанию ряда очерков,— круга лекций, имеющих задачей обследовать то сочленение античной мысли, где эллинская философия органически прикрепляется к эллинской религии,— эпоху эллинского Возрождения VI-го века,— автор считает нелишним указать некоторые черты, определяющие природу лекции вообще.

Итак, что же такое «лекция»? — Это, прежде всего,— особый род словесных произведений дидактического, т. е. учебного (не ученого), характера. Но ведь учебник, хотя бы его читали с кафедры, не станет от того ни лекцией, ни курсом лекций. Отношение учебника к курсу лекций можно приравнять с отношением ме-



ханизма к организму. В то время как первые члены этой пропорции построены по заранее разработанному плану, обдуманному до мельчайших подробностей и внешнему для осуществляющего этот план материала, и потому именно в совершенстве («с точностью механизма») выполняют свое назначение — правда, в заранее очерченном круге, и притом незначительного диаметра,— вторые члены пропорции характеризуются непринужденностью и свободой своего построения и именно поэтому имеют многообразное, заранее непредопределимое функционирование, но зато неспособны к совершенной отчетливости своих действий («живой человек — не машина»); их рост есть творчество, являющее себя в каждой подробности их структуры, тогда как учебник и механизм, собственно говоря, даже не растут, а лишь бывают складываемы, составляемы из заранее изготовленных частей. Напротив, при строгой выдержанности общего направления, общего течения, общего плана мысли, в курсе лекций она, однако, не идет прямолинейно, вся целиком укладываясь в ту или иную рациональную формулу, но, подобно живому существу, выращивает свои органы, руководствуясь каждый раз выясняющимися в самом ходе работы требованиями. В этом смысле не уместно было бы назвать идеальную лекцию родом собеседования, родом беседы в среде духовно-близких друг к другу лиц. Лекция — это не проезд на электрическом трамвае, неуклонно влекущем нас вперед по заранее настланным рельсам и доставляющем скорейшим образом к цели, а прогулка пешком, экскурсия,— правда, с определенным конечным пунктом или, скорее, с определенным общим направлением пути, но без предъявляемого требования прийти и только прийти к нему, и притом по определенной дороге. Для гуляющего важно идти, а не только прийти, и он идет себе не уторопленным шагом. Заинтересовавшись каким-нибудь камнем, деревом или бабочкой, он останавливается, чтобы рассмотреть их ближе и внимательнее. Иногда он оглядывается назад, созерцая пейзажи, или (случается и так!) возвращается на пройденный путь, вспомнив, что недосмотрел что-нибудь поучительное. Боковые дорожки, даже полное бездорожье чащи манят его своею романтическою таинственностью. Одним словом, он гуляет, чтобы подышать чистым воздухом и пожить созерцанием, а не для того, чтобы возможно скорее достигнуть, запыхавшись и запыхавшись, намеченного конца путешествия.

Так, и существо лекции — непосредственная научная жизнь, совместное со слушателями размышление о предметах науки, а не изнесение из запасов кабинетной учености готовых, отлившихся в стереотипную формулу выводов.

Лекция — это посвящение слушателей в процесс научной работы, приобщение их к научному творчеству, род наглядного и даже экспериментального научения методам работы, а не одна только передача «истин» науки в ее «настоящем», в ее «современном» положении. Да и что, — в этом смысле, — есть научная «истина»? Не ветер ли, всегда гуляющий? Не волна ли, ускользающая в безустанным прибое? Не непрестающий ли процесс? Одним словом, не живая ли деятельность, *ἐνέργεια*, в противоположность застывшей вещи, *ἔργον*? — Но и помимо того, если бы дело сводилось исключительно к передаче готовых «истин», то тогда лекция стала бы бессмысленною и бесцельною. Учебник, — всегда обдуманнейшее, нежели лекция, — учебник осуществляет такую задачу неизмеримо лучше всякой лекции. Читать же учебник, даже превосходнейший, целой аудитории грамотных людей едва ли требуется после изобретения Гуттенберга. Это все равно как если бы швея, оставив машину Зингера, вздумала шить какую-нибудь рыбьею костью.

Но если существо лекции действительно таково, то отсюда вытекает ряд своеобразных признаков, весьма различающих лекцию от других родов словесных произведений.

Прежде всего, именно, это — интерес к мелочам, к частностям, к подробностям, к тончайшим черточкам, обрисовывающим изучаемое явление в его живой индивидуальности, а не только «вообще», в схеме. Как лектор, так и слушатели чувствуют себя в положении человека, который вовсе не обязан скакать на почтовых, но вправе затратить известное время на вне-программно заинтересовавший его камешек или травку. Правда, мелочи такого рода необходимо сосредоточены около красной нити изложения, подобно тому как и для нашего путника предметы его внимания тянутся вдоль его тропинки; но далеко не всегда они выводятся из осевой мысли лекций рационально-логически: иногда их связь с общею идеею курса — психологическая (по ассоциации), или эстетическая (по требованию известного разнообразия, или паузы, или, так сказать, фиоритуры), или, если не погрешу подобным оборотом, — дидактическая, вызванная соображением вроде: «Здесь не неуме-

стно сообщить такой-то поучительный факт или такую-то любопытную теорию; опустить их — жаль, а возвращаться к ним в другой раз — это уж будет слишком далеким обходом».

Хороший учебник бывает обыкновенно построен так, что выпустить тот или иной § — это значит сделать непонятным и многое дальнейшее; и наоборот, все то, что можно выпустить без ущерба, тем самым оказывается лишним в учебнике и должно быть вычеркнуто. Но в курсе лекций многое, в действительности будучи связано органически с целым и действительно живя с целым одною жизнью, не следует, однако ж, из идеи целого *more geometrico*, с логическою необходимостью и потому может быть и отрицаемо. Так, боковой побег растения, питаюсь соками главного стебля, — одно тело с ним; но из идеи целого растения не следует того, чтобы эта побочная отрасль выросла непременно. Иногда избыток второстепенных стеблей может быть в ущерб растению; тогда дело индивидуального такта (а не логики) решить, что именно оставить развиваться и что — отсекнуть. Не иначе — и в курсе лекций.

Другая характерная особенность лекции следует из задачи лекции. Лекция, — это говорилось уже, — должна не научить тому или другому кругу фактов, обобщений или теорий, а приучать к работе, создавать вкус к научности, давать «затравку», дрожжи интеллектуальной деятельности. Она — не столько питательное, сколько, по преимуществу, ферментативное начало, т. е. приводящее в род брожения психику слушателя. Эта бродильная деятельность лекции ставит ее, в качестве рода словесных произведений, на место полярно-противоположное с энциклопедией, со справочником, со словарем, — назначение которых — именно давать вещество для брожения. Самое же брожение психики состоит в полученном чрез «заражение» вкусе к конкретному, в науке благоговейного приятия конкретного, в любовном созерцании конкретного; причем, это последнее, конкретное, здесь разумеется в смысле самого объекта непосредственного научного исследования, в смысле первоисточника, будь то камень и растение или же религиозный символ и литературный памятник. Эта радость о конкретном, этот реализм отрицательно выражает себя как внутренняя (не формальная) неудовлетворенность каким угодно промежуточным мнением об объекте, которое застит объект и норовит само, спихнувши объект с точки

фиксации внимания, стать вместо него. Стремление увидеть своими глазами, пощупать своими руками первоисточник и начинает собственно научную настроенность, в отличие от ученой доксографии — от описания чужих мнений. Как было бы нелепо изучать ботанику не по живым растениям и даже не по фотографическим снимкам с растений, а по их описаниям, так же и во всякой научной деятельности искать, увидеть подлинник есть стихия самостоятельного мышления. Вкус натурального вина доступен лишь тому, кто берет вино от самого заводчика, — либо из рук в руки, либо за его личную подпись; равным образом и натуральные объекты исследования, подлинники, покажут свой вкус, только — когда получаешь их из первых рук самих творцов гениальной мысли, за их подписью, или из созерцания тех или иных вещей, фотографических снимков и т. д., подобно тому как подлинники факты наук естественных заимствуются лишь из прямого наблюдения. Розничная же торговля мыслями, — в лавчонках ли или в магазинах, — не менее, чем и розничная продажа вина, всегда отзывает подделкою и, главное, ни к чему не нужными сдобриваниями: мало ли таких построений можно навдумать из себя за письменным столом. Подлинная мысль, подлинный факт — терпки и порою кислы, как и неподдельное вино. Вот почему, ко вкусу лекции, — направляющей внимание слушателей на конкретное, на первоисточники, — надо еще приучиться.

Может явиться вопрос: но не есть ли лекция записанная, вдобавок печатаемая лекция и тем более издаваемая в свет, — не есть ли она *contradictio in adjecto*? Если лекция — непосредственное творчество, то можно ли ее запечатлеть на бумаге, и, будучи запечатленной, не выдыхается ли лекция, не испаряется ли из нее самая жизненная ее сущность? Не теряет ли лекция права на существование, будучи записанной? — Думается, что нет. И пребывающее в потоке времени (запись) может иметь своим содержанием мимолетное; и опосредствованное письменью может быть непосредственным; и закрепленное может быть, по содержанию своему, свободным. Так, дневник, одна из самых свободлюбивых и недисциплинированных форм словесных произведений, может быть записан и иногда (хотя и редко!) обнаружен. Как лепесток написанной розы навеки блестит готовую вот-вот обсохнуть утреннюю влажность; как на валик фонографа голос, слегка дрогнувший от неуверенности, схватывается для тысячекратного воспроизведе-

ния с этой мгновенною осечкой; так же и в дневнике и даже в записанной лекции получает неподвижность то, что имеет смысл лишь как «теперь» и «непосредственно» творимое, и, будучи закреплено, оно навеки остается «теперь» и «непосредственно» творимым:

этот листок, что завял и свалился,  
золотом в е ч н ы м горит в песнопеньи.

Сказанное доселе относится к лекциям совершенным, каких, быть может, и не много найдется. Это — скорее пожелания, нежели описания существующего. Что ж — до предлагаемых лекций, то относительно их необходима оговорка. Конечно, составителю трудно судить, насколько удалась предносившаяся ему форма их изложения; но содержание их (и это должно быть заявлено со всею настойчивостью) не притязает ни на особую оригинальность, ни на ученость разработки. Общий замысел, да несколько своеобразных решений задач частных — вот и все новое, на что смеет надеяться автор. И если он все же решается на обнародование своего труда, то причина тому — отсутствие подобного синтеза историко-культурных и религиозных данных с данными историко-философскими.

И еще одна оговорка: лекционная форма, требующая по существу дела известной определенности, известной отчужденности, известной стилизации суждений, иногда заставляла высказываться более решительно, чем то было бы допустимо в ученом сочинении. Но избежать преувеличения было невозможно, потому что полная, научная осторожность в выводах и оценках повела бы за собою тьму оговорок и сделала бы самую мысль мало-вразумительной, пухлой и бесцветной. Однако, с этим каждому надо считаться самостоятельно. При обработке же лекций к печати автор старался сохранить основной тон изложения и только позволил себе в нескольких местах ученую и литературную ретушь.

Пусть и «примечания», последующие каждой лекции, не останутся без «примечания». Дело — в том, что окрест любого из предметов, обсуждаемых на этих страницах, выросла целая литература. Возможно ли, да и нужно ли считаться с нею каждый раз сполна? И, тем более, требуются ли непременно библиографические справки? — Для автора эти вопросы решаются в смысле отрицательном: мало ли какие есть или могут быть мнения по бесчисленному множеству вопросов. Нельзя же, в самом деле, терять всякое само-уважение, гоняться за каждым из

них, прислушиваться к тысячам голосов! Да и среди ученых слухов девять десятых обыкновенно бывают чистыми сплетнями.— В прилагаемом «нижнем этаже»\* указываются по преимуществу труды на русском языке или же труды сравнительно общего характера. Справки же более специальные едва ли были бы уместны в сочинении популярном.

## Лекция первая

### ПРАЩУРЫ ЛЮБОМУДРИЯ

Двойственность задачи, предлежащей историку мысли.— Постановка задачи исследования.— Неожиданные затруднения, встающие пред современным исследователем античной мысли.— Чрезмерная упрощенность еще недавних представлений о начатках античной философии и античной религии.— Сложность античной культуры.— Аналогии явлений ее в истории новой.— Неизначальность «древней» греческой истории.— Археологические подтверждения этого вывода.— Классическая археология конца XIX и начала XX веков.— Перспективы неисследованного.

*Двойственность задачи, предлежащей историку мысли* **Двоякая** задача предлежит историку мысли; два отдельных исследования должен произвести он. **Во-первых**, ему необходимо в общих очертаниях изучить историческое явление мысли в его цельной законченности, понять взаимное расположение и природу различных слоев и различных геологических систем всей толщи мысли,— в нашем случае — мысли античной и, частнее,— философствующей. Выражаясь не фигурально, скажем: историку античной философии надо понять античную философию в ее общем ходе. Да, для него необходимо наследить направление оси ее — ее станового хребта и существеннейших направлений костяка — и уяснить себе общие законы растительных сил античной философии. Эта, первая задача исследования уже сделана нами в курсе «Введения в историю античной философии»<sup>1</sup>.

**Во-вторых**, когда конфигурация мысли в ее истории усвоена, то предметом дальнейшого внимания должно быть изучение отдельных слоев философии,— так сказать, микроскопический и химический анализ отдельных пород каждого слоя: от этой микрологии

---

\* Речь идет о примечаниях автора, помещенных как и в 1-м изд. после лекций (см. наст. том, с. 84—89 и с. 125—130); им соответствуют цифры без звездочек (ред.).

мысли мы ждем ответа на вопрос о тех факторах, которые обусловили появление именно такого философского мирозерцания каждой эпохи, в его индивидуальной особенности, и надеемся войти в живое, конкретное общение с ушедшими мыслителями.

*Постановка задачи исследования*

Понятно, что предлежащая задача громадна, — мало того, необъятна по существу своему. Войти в целый сонм могучих человеческих душ, да еще, вдобавок, мы-

сливших столь много веков до нас, в условиях, быть может, ничуть не сравнимых с нашими, — это кажется делом, превышающим не только размеры курса лекций, но и целой жизни. Жутко и браться за него! Впрочем, быть может, так — только кажется; быть может, нет необходимости и пытаться объять эту необъятность: как химик берет пробы из различных слоев изучаемого вещества и довольствуется приобретенным знанием состава этих пробных порций, не подвергая анализу всего вещества, так же и мы можем удовольствоваться пробамми философского мышления на разных глубинах его залегания в толще всей философии. В этом смысле скажем, что обсуждаемый второй момент в задаче историка философии — это дать почувствовать вкус философского мышления в его истории, причем для последней цели достаточно (зная общий ход роста) вникнуть хотя бы в несколько типических представителей философии или в несколько типических эпох. Но только то немногое, что предлагается вниманию, должно быть обследовано возможно подробнее, в частности.

Впрочем, что касается до собственно нашего курса, то мы еще более сузим поле зрения, ограничивая его вопросом о возникновении эллинской философии. И если принципиальное обсуждение этого вопроса показывает<sup>2</sup>, что философия рождается от религии, что философские понятия вырабатываются из религиозных и, наконец, что естественная предельность известного цикла, известного отдела развития философской мысли есть лишь следствие ограниченности мистического опыта, который образует основное ядро данной религии, — то предлежащее исследование должно, именно, подвергнуть внимательнейшему проникновению связь античной религии и античной философии в момент возникновения этой последней. Найти религиозные корни античной философии, исследовать религиозную,

исторически-сложившуюся, почву и под-почву ее,— вот задача, естественно требующая себе нашего внимания.

*Неожиданные  
затруднения,  
встающие  
перед  
современным  
исследователем  
античной мысли*

Однако и тут, при этой упрощенной постановке дела, выдвигаются величайшие трудности, которые доселе не только не побеждены людьми науки, но о которых, до последнего времени, не было даже догадки. Мало того; чуть ли не каждый год приносит с собою новые затруднения: так, при восхождении на горы встает пред путником подъем за подъемом, хотя каждый раз кажется ему, что вот, еще один, «последний» подъем,— и настоящая вершина будет достигнута. Но и того мало; я дерзаю сказать, что сейчас, в наше, вообще бурное и переходное, время, в эту тревожную для всего уклада теоретической мысли эпоху, когда завоевания науки о духе существенно перестраивают установившееся понимание процессов духовной жизни человечества; когда истории религии, искусства, культуры получают от археологии неожиданность за неожиданностью; когда биология и физика с химией трещат по всем швам, уже не имея крепости сдержать тяжесть самородных золотых слитков опыта; когда, наконец, кит всего современного миро-созерцания, механика, проснулся, задвигался и явно собирается нырнуть в воду и — что я говорю «механика»! — когда сама «царица естествознания», математика, по сану своему хранительница устоев и традиции, заговорила так, что министры ее еще недавнего прошлого — если бы ожили — ничего не поняли бы, возмущенные; когда,— одним словом,— бесконечность нового содержания рвет старые мехи научной формы,— в это время революционной реакции в науке,— говорю я,— мы можем лишь смутно догадываться о тех новых и ожидающих нас препятствиях на пути к историко-философским построениям античной философии, которыми чревата земля, которыми беременеет море.

Да, «земля и море»! Ибо силою археологии земля разверзла недра свои и море открыло пучину свою, чтобы явить пред лицом неба то, чего,— давно ли? — ученые чурались. В самом деле; когда историческая практика и гипер-критика привели к нулю значение большинства саг античного мира; когда были обращены в натуралистические мифы образы множества героев древности; когда, наконец, скептики, вроде Ю. Белоха<sup>3</sup>, позво-



ляли себе усумниться даже в таких исторических данных, как массовые перемещения народов с севера («вторжение дорян»); тогда, к удовольствию историков мысли, дело научного изучения до чрезвычайности упрощалось. Уже VII век до Р. Х. казался окутанным таким густым туманом легендарных вымыслов, что пробраться к историческому зерну было делом, почти превышающим силы науки. Вспомните хотя бы положение «гомеровского вопроса»<sup>4</sup>. Вспомните считавшиеся еще более фантастичными легендарные образы Орфея, Евмолпа<sup>4\*</sup> и других религиозных реформаторов и «великих посвященных» древности.

*Чрезмерная  
упрощенность  
еще недавних  
представлений  
о начатках  
античной фило-  
софии и антич-  
ной религии*

Естественно, что в этой мутной воде исторического незнания легко было ловить излюбленных рыб эволюционной доктрины. И это делалось не только легко, но и довольно правдоподобно. Ведь при незнании чего-либо неизвестное представляется элементарным и несложным, — опрощенно. Давно ли в химии казалось, что атом — воистину *α-тоμος*, неделимый, безусловно-простой? Давно ли амеба с клеточкою в биологии почитались за бесструктурные комочки протоплазмы? Но теперь, когда исследованы тот и другая, они представляются столь сложными, столь содержательными, что в итоге мы не знаем, в чём же их преимущество простоты пред иными объектами исследования: пред бесконечностью вторгающейся отовсюду иррациональности всякая конечная рациональность оказывается чистым нулем. Мы живем над пучиною огненной лавы, лишь прикрытою тоненькой корочкой «опознанного»; какая беспечность рассчитывать на спокойствие рационалистического миро-воззрения! Но в известные эпохи и в науке бывают свои мессины<sup>5\*</sup>: то напоминает о своей бесконечной мощи иррациональное. Так — и в изучаемом нами предмете.

Античное мышление, — как казалось, вот только что перешедшее порог истории и, следовательно, только-только что родившееся на свет, — античное мышление являлось исследователю как что-то в высшей степени примитивное, элементарное, наивное, — как то, в чем части еще не дифференцировались, структура чего подобна первобытной слизи Геккеля<sup>6\*</sup> и что не требует в отношении себя слишком большой тщательности исследования («Слизь слизью, и нечего там больше смотреть!»). Понятно и то, что при таком опрощенстве

мысли никакая необходимость не толкала исследователя к подробному и детальному уяснению себе систем древнейшей эллинской философии. Их принимали чересчур простыми или же (если хотели замолвить слово в пользу философии вообще), оставляя их чересчур опрошенными по форме, с большою или меньшею произвольностью вкладывали в системы современное исследование содержание, сдабривая и приправляя их концепциями: то научными, то метафизическими, то мистико-теософскими — смотря по вкусу.

Вот как, приблизительно, начиналась краткая история античной философии:

*«Первыми философами были ионяне. Размышляя о причинах сущего, они старались определить то вещество, из которого все происходит. Фалес принимал за такое начало вещей воду, Анаксимандр — беспредельное, Анаксимен — воздух»* и т. д.

При этом предполагалось, что философия возникла из ничего и что ум первых философов представлял собою *tabula rasa* — вошечек<sup>7\*</sup>. Сперва, мол, не было никакого мирозерцания. Но досужий купец Фалес обратил внимание, что вода имеет большое значение в экономии природы, и отсюда умозаключил, что она и есть то, из чего все произошло.

В параллель с таким удобным способом изложения истории философии излагалась и история религии. Тут светлое — а порою и блестящее — царство гомеровских богов, возглавляемое Зевсом, тоже казалось чем-то само собою разумеющимся, и вопрос шел не об истории религии в более глубокой древности, а о фантастических и антинаучных спекуляциях насчет сущности этих богов, — натуралистические ли это аллегории, исторические (эвгемеристические<sup>8\*</sup>, этиологические) или метафизические, — дело от того не меняется. При этом молчаливо подразумевалось, что есть эта, рационально-выразимая «сущность» богов (=«сущность» религии) и что найти ее во всяком случае можно, — требуется лишь достаточно остроумия. Задача о нахождении «сущности» религии имела себе точную параллель в естествознании (*perpetuum mobile*), в математике (квадратура круга, уравнения 5-й степени, трисекция угла и т. д.) и в других дисциплинах и выражала догматическое умо-настроение. Но как в иных дисциплинах был поставлен критический вопрос о самой возможности искомого решения, и притом во многих случаях решен отрицательно, так же точно и в истории

и философии религии, с большею или меньшею отчетливостью, ставится наконец этот хотя и запоздалый, но в существе своем первый вопрос — вопрос о вопросе, — вопрос о возможности остальных вопросов. Одним из симптомов этого религиозно-философского и религиозно-исторического критицизма является книга В. Джемса о религиозном опыте<sup>5</sup>. Она важна именно как знамение разрыва с догматизмом в философии и истории религии, как знамя перелома настроений.

Соблазн задачи о сущности богов, — сущности, понимаемой не как религиозная же, «имманентная» для религии величина, а как величина инородная, «трансцендентная», trans, по ту сторону границы религии стоящая, — этот соблазн увеличивался от казавшейся само-очевидною недавности возникновения богов, еще будто бы прозрачных для зоркого исследователя. И тем большая недавность приписывалась философии.

Как-то не задумывались исследователи над тем, что ионическая философия, равно как и гомеровский эпос, есть не изначальная данность, а «зрелый плод многовековой культуры» и «сложное историческое образование»<sup>6</sup>. Эпоха за 25 веков до нашего времени казалась лежащею на грани истории, — древнею эпохою в собственном смысле и потому — чем-то примитивным и перво-бытным; за ней не подозревали исторического закала, не чуяли, что этой истории предшествует пра-история. Отсюда-то и вытекало господствовавшее убеждение в элементарности древней философии.

«Представим себе, — говорит один историк философии<sup>7</sup>, — представим себе, что по истории Западной Европы мы не имеем ни одного письменного памятника до конца крестовых походов. Мы сразу застаем сложившийся феодальный строй с его рыцарством, католическую церковь с ее иерархией, монашескими орденами, догматами, культом, с ее святыми. Что знали бы мы о предыдущей истории, о начатках феодального строя, о великих переселениях народов, о борьбе христианства и язычества, о борьбе Рима и варваров, о происхождении христианства? У нас остались бы древние могилы, развалины и храмы, остатки римской и германской старины. Но сколько праздных и ложных гипотез было бы высказано для объяснения всего этого археологического материала! Остатки древнехристианских памятников или начало готики принимались бы за признаки глубокого изменения в составе народонаселения или иноземного

нашествия; действительные передвижения народов, наоборот, прошли бы незамеченными».

В таком положении мы именно и находимся по отношению к древней Греции (Э. Мейер)<sup>8</sup>. Век культуры, запечатленный в «Илиаде», по справедливости характеризуется современными историками Греции, вроде Э. Мейера, Пёльмана, Мёррэя и др., как «Греческое Средневековье», *das griechische Mittelalter*, по выражению немецких ученых. В истории человечества мировые дни культуры периодически сменяются более длинными мировыми ночами культуры, — говорит Вяч. И. Иванов, мудрый поэт и глубокомысленный исследователь религии. Такую ночную, архаическую культуру, такую ночью является, например, Западное Средневековье: — ночью «не в том смысле, в каком утверждается ночная природа этой эпохи мыслителями, видящими в ней только мрак невежества, — но в ином смысле, открытом тому, кто знает, как знал Тютчев, ночную душу»<sup>9</sup>. Так же вот в Трое, Микенах и Тиринфе густеет ночь архаизма. Цветущая же, дневная пора древности соответствует новому времени: VII и VI вв. — XIV-му и XV-му, V-му, а культура эллинизма может быть приравниваема с современною<sup>10</sup>. Уже вечереет небо, уже разливается в воздухе прохлада. «Первые звезды зажглись над нами. Яснее слышатся первые откровения вновь объемлющей свой мир души ночной»<sup>11</sup>. Мы пережили век утонченности, а затем — и переутонченности; теперь же начинаются искания архаизма и отвращение от рациональности. Самый прочный из оплотов рационализма — научное мировоззрение — падает на наших глазах под прибоем растущего прилива. Близко новое средневековье; и народные массы с Востока, кажется, уже идут исполнять, устремившись на Западную Европу с севера, — идут исполнять свое обычное историческое назначение — рушить.

Напомним суммарно результат исторического исследования; в интересах беспристрастия будем говорить по возможности не своими словами.

«По переселении дорян греческие племена приобретают окончательную оседлость. Царская власть микенского периода разлагается на материке и не возрождается в колониях. Образуется могущественная земельная аристократия, особенности которой в отдельных чертах напоминают средневековое рыцарство; наряду с нею земледельческий класс постепенно теряет свободу, и классовое деление становится все более и более резким,

хотя классовая борьба еще не загорелась. На восточной окраине развиваются мореходство, торговля, промышленность, а Греция вступает на путь колонизации. Зависимость от Востока, колыбели культуры, порывается.— Наступает период самобытного национального развития.— Зрелым плодом этой исторической эпохи является эпос, свидетельствующий о высокой утонченности ее рыцарской культуры. Каким образом еще не так давно могли видеть в нем отголоски первобытной поэзии, продукты «бессознательного народного творчества»,— в настоящее время представляется непостижимым.— Судить о первоначальной религии греков по этому поэтическому произведению было бы столь же неосновательно, как составить представление о раннем христианстве по религиозной живописи эпохи Возрождения»<sup>12</sup>.

«Только по странному недоразумению,— говорит другой исследователь,— только по странному недоразумению могли когда-то видеть в Гомере отображение ясного младенчества счастливого народа. Быть может, дух современности, дух Жан-Жака Руссо окрасил для людей XVIII века своею оптимистическою окраской мрачные образы той эпохи мрака и смерти, которая начинается со слова «гнев» и с изображения кары богов и бедствия народного, а завершается героическою тризной,— или картины долготерпения, тоски и бедствия божественного страдальца Одиссея.— Правда, море смеялось в стихах Гомера всеми своими улыбками, и смеялись пирующие смертные, и божественно смеялись обитатели Олимпа: но еще чаще его герои льют безутешные слезы во святую соль бесплодного моря или идут в трагическом безмолвии «по берегу немолчно шумящей пучины». Гомер был первый, нашедший вечные жалобы на мгновенность жизни, на скорбь и страду людского существования, на безотрадность существования загробного, на тщету всего земного»<sup>13</sup>.

Но, в суждениях о гомеровском эпосе, исследователи идут и далее. Они отмечают момент вольнодумства в гомеровских представлениях о богах, свидетельствующий, что люди той эпохи жили в атмосфере культуры утонченной, уже разлагавшейся. Воспользовавшись метким словом Достоевского, скажем про этих людей: «Докультурились!» Так, новейший исследователь Мёррэй, различая несколько стадий, несколько слав в богословии Гомера, «позднюю ионическую стадию» характеризует как такую, когда боги перестали иметь какое-либо подлинно-религиозное значение, но остаются лишь в качестве сюжета рассказчику и материалом для особого, полунепристойного юмора. Такова, например, сцена между Герою и Зевсом (Ξ, Διὸς ἀπάτη)<sup>14</sup>, на вкус Мёррэя напоминающая новеллы Боккачио; но особливую

кощунственную пикантность эта сцена получает, если мы вспомним, что в ней использован мотив серьезного древнего мифа, *ἱερός γάμος*, священного («церковного») брака<sup>15</sup>. Как мало похож этот фривольный Гомер на образ «Священного Старца», этого полудикаря с трогательно непосредственностью и наивною мудростью взрослого ребенка, столь живо и художественно воссозданный Анатоном Франсом в одном из его рассказов!<sup>16</sup>

*Аналогии явлений греческой истории в истории новой* Даже эти, недавно считавшиеся «до-историческими», истоки эллинской культуры оказываются вовсе не элементарными. Сложность того периода античной жизни, в котором протекает начальная история философии, видна и из параллелизма этой жизни с жизнью Европы в периоде нового времени, — параллелизма, ярко выступающего в исследованиях исторической науки. По взглядам новейших историков-экономистов (Э. Мейер, Пёльман, Белох и др.), «древний мир волновали те же жизненные вопросы, которые еще и теперь занимают каждого мыслящего человека» (Пёльман). «Язвы, от которых страдает современное общество, — далеко не специфическая черта нового времени, лишь ему свойственная. Пёльман указывает существование уже в Греции капитализма и его спутников — пауперизма, пролетариата, борьбы общественных классов, социального вопроса и сближает эти явления с соответствующими явлениями нашего времени». «Наше представление о государстве как о посреднике между классами и представителе общего интереса в противовес отдельным, эгоистическим классовым стремлениям, — это представление есть не что иное, как возвращение к воззрениям Платона и Аристотеля»<sup>17</sup>. Точно так же «просветительные» идеи энциклопедистов XVIII-го века об естественном праве в противоположность положительному закону государств, идеи о естественной религии в противоположность положительной исторической религии общин — эти идеи являются повторением «освободительных» (софистических) учений Греции<sup>18</sup>. Даже модное, псевдо-ницшеовское учение о сверх-человеке с полной сознательностью было высказываемо (напр., Калликлом у Платона) на греческой почве и даже проводимо с величайшею последовательностью в жизнь «великолепными львами» того времени (Алкивиад, Критий)<sup>19</sup>.

По Э. Мейеру, в хозяйственном развитии Греция прошла через те же стадии, что и новое время; так, Афины в V и IV вв. стоят под тем же знаменем капитализма, как и Англия с XVIII-го столетия или Германия — с XIX-го<sup>20</sup>.

«Пёльман и другие новейшие историки проводят и далее аналогию между древностью и нашим временем. Они сопоставляют стремление к «опрощению», восхваление «натурального» состояния среди утонченно-развитой цивилизации тогда и теперь; они сравнивают взгляды, например, Дикеарха из Мессаны, ученика Аристотеля, и идеи Руссо и гр. Л. Н. Толстого (Пёльман, Люд. Штейн); утопии древности и утопии нового времени, имеющие как бы свой прообраз в социальной поэзии греков (Пёльман); некоторые воззрения греческой философской мысли и новейшие научные теории (Гомперц, [П. Таннери<sup>21</sup>]); даже способы тогдашней и нынешней медицины (Гиршберг); космополитизм в древности и космополитизм нового времени (Э. Мейер) и т. д. Модернизация сказывается и в том, что некоторые историки, например Гольм, отчасти и Э. Мейер, любят сравнивать деятелей Эллады с деятелями XIX-го века. Так, Демосфен напоминает Гольму Гладстона»<sup>22</sup>. Одним словом, греческая история оказывается типическою, как типична и история греческой философии. А типичность эта заставляет или отказаться вообще от идеи развития, или признать у греческой истории глубоко-залегающую подземную стройку — пра-историю. Впрочем, последняя мера хотя и полезная сама по себе, однако едва ли не покажется, при более серьезном рассмотрении, паллиативом, — не чем иным, как проволочкою героевского средства.

Но как бы то ни было, а культура эллинская вообще так неэлементарна, так много-сложна, что, не противореча этой общей ее сложности, немислимо говорить о фалесах и анаксимандрах с опрощением их до возможной лишь для малых ребят наивности. Да, впрочем, и жизнь детской души, нередко постигающей то, чего не разумеют взрослые, — эту жизнь знаем ли мы в ее действительной глубине и действительной много-гранности?

*Неизначальность «древней греческой истории»* Доселе древность начатков греческой культуры, греческая пра-история была для нас только выводом из сложности эллинской жизни, предметом умозаключения. Но она —

не только вывод, но и прямо свидетельствуется археологическими раскопками конца XIX-го и начала XX-го веков. Чтобы подойти к тому, что пока, при теперешнем состоянии знаний, можно было бы счесть за первичные слои античной культуры, надо отступить назад еще, по крайней мере, на столько же веков от времени возникновения философии (VI-й век до Р. Х.), на сколько мы отступаем от настоящего времени до времени ее возникновения; иными словами, эпоха возникновения философии лежит приблизительно в середине между началом эллинской культуры и нашим временем. Да, археология открыла значительно более 25-ти веков античной культуры до начала философии, т. е. до VI-го века (до Р. Х.). И это открытие совершилось так головокружительно быстро, что мы до сих пор не можем понять, как же быть с историей философии. Ведь в течение каких-нибудь трех десятилетий (начало открытий Шлимана в Илионе относится к 70—80-м годам XIX-го века, а исследования Эванса на Крите, начатые в 1-й год XX-го века, и раскопки Гомолля и Голло на о-ве Делосе, начатые в 3-й год XX-го века, еще далеко не закончены)<sup>23</sup>, — в течение каких-нибудь **трех десятилетий** исторические горизонты науки расширились на верных **три тысячелетия**. И то, что принималось за *terminus a quo* истории, само оказалось *terminus ad quem* почти что трехтысячелетней истории. Стоит ли отмечать, что тут переворачивается вверх ногами все прежнее понимание античного мышления? А Вы, конечно, и без нарочитых указаний поймете, в каком нелепом положении находится современный исследователь истории древней философии.

«Быть может, никогда еще не было так трудно говорить о начатках греческой религии [добавим: «и, не менее, — греческой философии»], о начатках греческой истории вообще, — чистосердечно свидетельствовал в своих лекциях 1900—1901 учебного года исследователь греческой религии кн. С. Н. Трубецкой, — как в настоящую минуту [добавим: «и, тем более, в настоящую, в 1910-м году]; новейшие открытия на Крите не могут не произвести полного переворота в наших воззрениях на историю греческой древности. Они опровергли много гипотез, указали путь к разрешению многих проблем и вместе поставили множество проблем, о которых и не думали ранее. Высказывать какие-либо окончательные выводы представляется преждевременным — приходится ждать окончания целого ряда начатых работ



и ждать новых открытий, которые осветят нам остатки древнего, неведомого мира, столь неожиданно возвращенные из недр земли»<sup>24</sup>.

*Классическая  
археология  
конца XIX-го  
и начала XX-го  
веков*

Но, чтобы утверждения эти не казались слишком голословными и формальными, вспомним вкратце о судьбах археологии конца XIX-го и начала XX-го веков. Вспомним, давно ли царило неверие в героев эпоса и трагедии? Давно ли глубочайшим проникновением в историю казалось отрицать даже легендарную действительность этих приснолюбезных человечеству образов? Давно ли в ретортах исторических лабораторий их выпаривали до бледных теней, до отвлеченных понятий? Давно ли ссылка на, — только более или менее правдоподобную, — этимологию имени Елены (*Ελένη* — от  $\sqrt{\sigma\epsilon\lambda}$  = блестять; Елена — «блестящая», «светлая») казалась самоочевидным указанием лунной природы этой богини, так что Елена приравнивалась Луне-Селене (*Ελένη=Σελήνη*)?<sup>25</sup> Давно ли в «Одиссее» усматривали всерьез<sup>25</sup>, — и это не скандализовало ученого мира, — не что иное, как солнечно-лунно-звездный миф (!), а в хитроумном греке — небесное светило? Давно ли?<sup>26</sup> Но вот явились в Гиссарлыке и в Микенах, благодаря, — столь, «можно сказать, чудесно начатым», — раскопкам Шлимана, из утробы земной останки былого, и «героическая мечта тридцати веков», — Троя, — вдруг стала осязаемой и вещественною. Царь Агамемнон, и Ахилл с Гектором, и Елена, закрывающаяся «покровом сребристо-блестящим», и «смелый юноша, ради любви пренебрегший властью и мудростью», и все милые, источенные книжными червями тени прошлого, — и «многослезная война», десять лет бушевавшая под стенами «священного Илиона», и гибель здесь и там лучших героев, и властительная, надо всеми торжествующая красота, — всепобедная Елена, которой все дозволено, которая все искупает своим очарованием, — все, все воскресло, все стало осязательным. Прошла тоска о минувшем, когда человечество жаловалось, что «возлюбленный образ исчезает на легких крыльях по туманным путям сна». Тоска прошла; и, вместе с Поэтом-мистиком, простирая руки, приветствует оно возвращение ускользнувших:

«Вновь приближаетесь ко мне вы, воздушные образы, некогда, в годы моей молодости, являвшиеся печальному взору. Попытаюсь ли я на этот раз удержать вас? Почувствую ли я, что сердцу моему все еще милы эти грезы? Вы теснитесь ко мне? Что ж, оставайтесь, носитесь вокруг меня, подымаясь из

туманных паров... Грудь моя юношески трепещет под волшебным дуновением,двигающим вас ко мне».

«Картины радостных дней приносите вы с собою, и много милых теней встает пред моими глазами...»

«И охвачен я снова давно покинувшим меня стремлением в то тихое, величавое царство духов. Неясными звуками, подобно Эоловой арфе, несется моя лепечущая песнь. Трепет пробегает по мне, слеза катится за слезой, суровое сердце чувствует себя кротким и мягким. Все, чем я владею в настоящем, уходит от меня в далекий мир видений, и исчезнувшее прошедшее становится для меня действительностью»<sup>27</sup>.

Раскопки последовали за раскопками. **Троада, Микены, Орхомен, Тиринф** [произносится: Тиринс<sup>28</sup>], **Ида, Дикти, Кносс, Фест, Агиа Триада, Делос** — вот те важнейшие выходы из земли, откуда вырвались заключенные в преисподней тени прошлого,— вот источники Мнемосины-Памяти, омывшие от пыли веков стародавнюю старину. И когда это произошло, то тогда что-то незримое, но твердое и непоколебимое родилось в нашей душе: мы оказались свидетелями мирового события. «Так,— по слову одного художника и поэта,— так бывает с тем, кто грезил во сне и, проснувшись, печалится об отлетевшем сновидении, но вдруг ощущает в сжатой руке цветок или предмет, принесенный им из сонного мира, и тогда всею своею плотью, требующею осязательных доказательств, начинает верить в земную реальность того, что до тех пор было лишь неуловимым касанием духа. И когда мы проснулись от торжественного сна Илиады, держа в руке ожерелье, которое обнимало шею Елены Греческой, то весь лик античного мира изменился для нас. Фигуры, уже ставшие условными знаками, вновь сделались вещественными»<sup>29</sup>.

Что есть, то исчезает из памяти людей; что было, то вновь приходит в сознание роду людскому. Уж для **Горация** прошлое безмолствовало:

«Жили герои и до Агамемнона, многие: но все, неоплаканые, сокрыты долгою ночью, ибо не нашлось для них вещаго певца»<sup>30</sup>.

Да, темная ночь сокрыла — схоронила их в земле, а схоронила — сохранила, сохранивши же — вновь явила, вновь открывает нам, вновь ставит «пред нашими изумленными, почти недоверчивыми, глазами»<sup>31</sup>. Герои древнейшие, перед которыми гомеровские кажутся чуть ли не вдвое ближе к нам,— и те оживают,— покуда, правда, одеваясь очертаниями смутными. Как губка, по слову **Эсхила**, стирает письмена, так высшие силы стирают зиждительство смертных. Стирают, но не бес-

следно. Поверх бледных, еле видных следов пишут деяниями свои летописи иные поколения. Но приходит время,— и древние палимпсесты человеческого зиждительства восстанавливаются, и вновь читаем мы

дела давно минувших дней,  
предания старины глубокой<sup>10\*</sup>.

Ничто не проходит бесследно, ничто не уничтожается; нет тайны, которая не была бы открыта.

*Перспективы неисследованного* А вслед за гомеровскою и до- или, скорее, под-гомеровскою Элладою открываются «неизмеримые, но еще более темные перспективы бесчисленных этнографических влияний»<sup>32</sup>. Таинственный, много-значительный Крит,— эта «страна исконных человеческих жертвоприношений и экстатических плясок»<sup>33</sup>, страна двойного топора и кровавых литургий, эта колыбель греческой культуры и множества греческих культов<sup>34</sup>,— странно совпадает во множестве мелких черт своей культуры не только с Египтом, Эламом и Ассиро-Вавилонией<sup>35</sup>, но также,— что весьма удивительно,— с американскими племенами,— мексиканцев и майев<sup>36</sup>.

Тут начинается вновь виднеться какая-то забытая правда в седых преданиях египетских жрецов, переданных ими еще Солону и, кажется, даже Платону<sup>37</sup>,— преданиях о существовании в древние времена обширного, превосходившего Азию и Ливию (т. е. Африку), вместе взятые, материка «за устьем Геркулесовых Столбов», т. е. на Атлантическом океане (?). По рассказам египетских жрецов, сохраненным Платоном в диалогах «Тимей» и «Критий», этот материк, эта Атлантида, был населен племенем счастливых, могучих и высоко-культурных атлантов, объединенных в сильную державу и подчинивших себе даже Египет и Этрурию; одни только афиняне или, скорее, пра-афиняне, предки тех афинян, которые жили при Солоне, сумели дать отпор миро-державному племени. Но, упоенные собственной мощью, атланты развратились душою и вызвали на себя гнев богов. За надмение и богоборство своих насельников Атлантида погибла в один день и одну ночь от труса и потопа, поглощенная безднами морскими<sup>38</sup>.

Что же думать об этом материке, о катаклизме, погубившем его, и о катастрофе, постигшей атлантов? — В то время как одни, например Гиссман, выражали мнение, что вся история об Атлантиде — сплошной

вымысел,— не более как нравоучительная басня («не надмевайтесь, а то и вы погибнете»; «древние афиняне были мужественны,— пусть же их потомки стыдятся быть ниже предков» и т. п.), другие, напротив, считали возможным определять даже эпоху геологического переворота, погубившего державу атлантов; таковыми были, например, геологи Латрель, Бори-сен-Венсан, Турнефор.— Расхождение мнений, как видите, не малое! Целая литература выросла около вопроса об Атлантиде, но дело все стоит, безнадежно-темное. Хотя молва о затопленном материке держалась упорно и дошла до позднейших времен древности, так что рассказ, приводимый Платоном, имеет себе параллели у других, более поздних писателей<sup>39</sup>, однако сведений у нас пока еще слишком недостаточно. Понятно, что за недостатком окончательных и решающих данных прямых, исследователи выдвинули целый ряд доводов косвенных. 1°,— Историчность Платоновой саги была доказываема, во-первых, орнитологическими доводами, а именно наблюдениями над перелетом птиц,— как думал А. Н. Карножицкий,— по своей верности старинной привычке все еще залетающих к месту своей древней стоянки — Атлантиде (ныне — ровной поверхности моря)<sup>40</sup>. 2°,— Во-вторых, ряд палеонтологических наблюдений над распределением фито- и зоо-географических провинций тоже доказывает, по мнению геологов, существование обширного материка, соединявшего в палеозойскую эру Америку с Европою и просуществовавшего, по М. Неймайру, до новейшего времени<sup>41</sup>. 3°,— Далее, эсотерические предания оккультизма и различных мистических сообществ (вроде современных теософов),— предания, по свидетельствованию самих «посвященных», восходящие ко временам наидревнейшим,— тоже подтверждают повесть Платона,— конечно, если только доверяться «посвященным» — основательно<sup>42</sup>. 4°,— Той же цели служит загадочность некоторых культур, как, например, этрусской, критской и др. 5°,— И наконец, если верить Плонжеону, исследователю памятников майев, то нет ни одного из нас, кто бы с детства не знал наизусть рассказа о гибели Атлантиды; оказывается, будто имена букв греческого алфавита в их последовательном порядке составляют майскую надпись, повествующую об этой величественной катастрофе. «Альфа, бета, гамма, дельта и т. д.», в переводе Плонжеона,— не что иное, как «повесть временных лет»,— сказание об этих давно пронесшихся

опустошительных событиях, написанное на языке майев<sup>43</sup>.

Как видите, все это — соображения чересчур хрупкие, — по меньшей мере нуждающиеся в дальнейшем укреплении. Можно сказать, что попытки подвинуть вперед вопрос об Атлантиде ни к чему доселе не повели. Даже местоположение ее, — по точному, как покажется сперва, указанию Платона («за устьем Геркулесовых Столбов», т. е. на Атлантическом океане), — определялось исследователями весьма различно. Так, Рубек относил Атлантиду к Скандинавии; другие, как, например, Бирхерод, видели в ней Америку, на которую случайно натолкнулись финикийские мореплаватели; Норов, а за ним недавно Карножицкий помещают Атлантиду в северо-восточном углу Средиземного моря; иные отождествляют остатки ее с Канарскими островами; наконец, Бальи искал Атлантиды в Средней Азии(!)<sup>44</sup>. Одним словом, — разброд мнений полнейший<sup>45</sup>. Но, тем не менее, нельзя не верить легенде. Легенда не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда — это очищенная в горниле времени ото всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность. «Легенда — живое предание, почти всегда более истинное, чем то, что мы называем историей», — по слову Августина Тьерри. Легенда — это и есть история по преимуществу, ибо «поэзия ближе к философии и содержательнее, нежели история», как засвидетельствовал и трезвейший из философов, отец современной науки Аристотель: *φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιησις ἱστορίας ἐστίν*<sup>46</sup>.

Кажется, близко время, когда какой-то свет брызнет на эту невразумительную страницу легенды об Атлантиде: «с той минуты, когда глаз европейца увидел на стене кносского дворца изображение царя Миноса в виде краснокожего и в короне из птичьих перьев, напоминающей головные уборы североамериканских индейцев, первая связь между сокровенным преданием и исторической достоверностью положена, первая осязаемость о существовании Атлантиды зажата в нашей руке»<sup>47</sup>.

Немудрено, что глаза всего мира жадно устремлены на Крит. Немудрено, что около критского вопроса за несколько лет выросла целая литература. Уже высказываются гадания, что Крит — «одна из уцелевших колоний» погибшей Атлантиды (одним из намеков на что может послужить близкое сходство генеалогии первых

атлантических богов-царей<sup>48</sup> с критской теогонией<sup>49</sup>, — как это видно из сообщений Диодора Сицилийского); уже бодрят себя надеждою, что чаемая Атлантида «разрешит многие загадки средиземной культуры, как, например, загадку Крита или этрусков» (Вяч. Иванов). Немудрено, что для одного из культурнейших русских художников — Л. Бакста — гибель Атлантиды сделалась источником вдохновения в его картине *Tergo Antiquus*, — кажется, самым значительным, что дала наша историческая живопись последних лет.

Наша ближайшая задача — рассмотреть, что же именно найдено на Крите и что в его культуре послужило почвою эллинской философии.

### Примечания и дополнения к лекции первой

<sup>1</sup> Этот курс в печати не появлялся<sup>11\*</sup>.

<sup>2</sup> Доказательство этого положения проведено уже в упомянутом «Введении».

<sup>3</sup> Ю. Белох — История Греции. Пер. Гершензона. Изд. 2-е. М., 1905. Т. II. Так же — и П. Кауэр, вопреки новейшим доказательствам Фикка, О. Гоффмана и Мёррэя (см. ЖМНП, 1910, февраль. Нов. сер. Ч. XXV. Кр. и библи., с. 386).

<sup>4</sup> Библиографию по гомеровскому вопросу можно найти: в статье Ф. Мищенко «Гомер» (помещенной в «Энциклопедическом Словаре» Брокгауза и Эфрона. Т. IX, с. 156—160; в книге С. С. Глаголева — «Греческая религия». Ч. I. Сергиев Посад, 1901 г., с. 78—79 (=«Богословский Вестник», 1908 г., апрель, с. 617—618) и в др. трудах.

В дополнение следует привести еще более новые книги:

Murray — *The rise of the Greek Epic*. Oxford, 1907.

Finsler — *Homer*. Lpz., 1908.

Christ-Schmidt — *Geschichte d. Griechisch*. Liter. München, 1908. 5-te Aufl.

P. Caueг — *Grundfragen der Homerkritik*. Lpz., 1909. 2-te (N. B.) Aufl.

Книга Кауера (обзоры обоих изданий ее С. И. Шестакова см.: в «Филол. Обозр.». Т. XI, 1896, 2, с. 3 след. и в ЖМНП, 1910 г., февраль [Нов. сер. Ч. XXV]) представляет собою сводку новейших взглядов и «наилучшее общее введение к изучению Гомера».

Специально русская библиография, с XVII ст. по 1895 год, находится в «Систематическом указателе книг и статей по греческой философии», СПб., 1898, составленном П. Прозоровым и изданном Академией Наук (с. 33—39). — Следует упомянуть отдельно:

Ф. Ф. Соколов — Гомеровский вопрос (ЖМНП, 1868, № 11—12).

Джеб — Введение к Илиаде и Одиссее, пер. Семенова. СПб., 1892.

С. Шестаков — О происхождении поэм Гомера. Т. I и II. Казань, 1892—1899.

А. и М. Краузе — Руководство по истории греческой литературы, пер. Радцига. Ч. I. М., 1907.

Отважную, но вопреки рецензенту (Е. Г. Кагаров — в «Христианском Чтении», 1910 г., март, с. 413—414) заслуживающую полного внимания попытку решительно стать выше крохоборства критиков-атомистов, со всеми их бесконечными разногласиями и пререканиями, и взглянуть на гомеровские поэмы деловитее представляет глава об «Эпохе Гомера» в уже упомянутой книге о греческой религии С. С. Глаголева (с. 74—128).

<sup>5</sup> Вильям Джемс — Многообразие Религиозного Опыта. Пер. под ред. С. В. Лурье. М., 1910.

<sup>6</sup> Кн. С. Н. Трубецкой — Этюды по истории греческой религии («Собрание сочинений». Т. II. М., 1908), с. 419.

<sup>7</sup> Id., с. 422.

<sup>8</sup> Ed. Meyer — Geschichte des Alterthums. Stuttgart, 1900 (выходит и более новое издание; Bd I, 2, 1909). Bd II, § 34.

Для представления современных взглядов на историю Греции смотри еще: Robert Pöhlmann — Grundriss der Griechische Geschichte nebst Quellenkunde. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. München, 1906.

Georg Busolt — Griechische Geschichte. Gotha, 1893. Bd I.

Р. Виппер — Лекции по истории Греции. Ч. I. М., 1905.

Ad. Holm — Griechische Geschichte. Berlin, 1886. Bd I.

<sup>9</sup> Вячеслав Иванов — Споряды, VII (в сборнике его «По звездам. Статьи и афоризмы». СПб., 1909, с. 370.— «Факелы», II. СПб., 1907).

<sup>10</sup> В. П. Бузескул — Введение в историю Греции. Харьков, 1903, с. 471.

<sup>11</sup> Вячесл. Иванов — id., с. 370.

<sup>12</sup> Кн. С. Н. Трубецкой — id., с. 423.

<sup>13</sup> Вяч. Иванов — Эллинская религия страдающего бога, гл. II («Новый Путь», 1904 г., февраль, с. 68—69).

Особенно примечательна по безысходно-пессимистическому тону беседа Ахилла и Приама: *Homeri Ilias*, XXIV 469—670; рус. пер.: «Илиада Гомера». Пер. Н. М. Минского. М., 1896, с. 408—413.

<sup>14</sup> *Homeri Ilias*, I 494—611 (рус. пер. Н. М. Минского, с. 13—16); XIV 153—353 (рус. пер. id., с. 228—233); XV 4—46 и далее (рус. пер. id., с. 238—239 и далее).

<sup>15</sup> G. Murray — The Rise of the Greek Epic (Harvard lectures). Oxford, 1907 [«Происхождение греческой эпики»], p. 242 ff. (ссылка — из отчета об этой книге С. П. Шестакова в ЖМНП, февраль, 1910 г. [Нов. сер. Ч. XXV]. Крит. и библиограф., с. 405).

<sup>16</sup> Анатолий Франс — Певец из Кимэ («Рассказы». Пер. А. и Е. Герцык. М., 1906, с. 173—197).

<sup>17</sup> В. П. Бузескул — Характерные черты научного движения в области греческой истории («Русская Мысль», 1900 г., февраль, с. 76).

<sup>18</sup> А. Н. Гиляров — Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. М., 1888.

П. И. Новгородцев — Учение софистов о естественном праве (Вопросы философии и психологии, 1910 г., кн. 101(1), янв.—февр.).

<sup>19</sup> А. Н. Гиляров — *id.*

<sup>20</sup> В. П. Бузескул — Введение, с. 472.

<sup>21</sup> П. Таннери — Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

<sup>22</sup> В. П. Бузескул — *id.*, с. 512 (Характерн. черты. «Рус. М.» *id.*, с. 76—77).

<sup>23</sup> Для ознакомления с историей общего хода археологических открытий в этой области см., например, в уже упоминавшихся книге и статье В. П. Бузескула; там же перечислена и литература. Из более специальных исследований пока укажем:

C. Schuchhardt — Schliemann's Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykenä, Orchomenos, Ithaka, 2-te Auflage. Leipzig, 1891 [специально об исследованиях Шлимана, в связи с его биографией; обзор всех его открытий; множество иллюстраций].

Bonald M. Burrows — The Discoveries in Crete and Their Bearing on the History of Ancient Civilisation. London, 1908. Third Impression.

Père M. I. Lagrange — La Crète ancienne. Paris, 1909.

С. Глаголев — Греческая религия. Ч. 1. Вераования. Сергиев Посад, 1909 (=ряду статей в «Богословском Вестнике» за: 1908 г., февраль, «Греческая религия»; *id.*, март, «Век Миноса»; *id.*, апрель, «Эпоха Гомера»; *id.*, май, «Гезиод»; 1909 г., июнь и июль — август, «Богословие орфиков»).

Е. Е. Кагаров — Новейшие исследования в области критско-микенской культуры («Гермес», 1909 г., № 17—20 и отдельные оттиски: СПб., 1910).

Краткие указания на само-новейшие работы в этой области читатель может найти в отчете о «Втором международном конгрессе классической археологии в Каире» — напечатанном Б. И. Фармаковым в ЖМНП, 1910 г., январь (Нов. сер. Ч. XXV).

Множество популярных статей на русском и иностранных языках рассеяно по разным журналам, не говоря уже о целой литературе специального характера, часть которой указана в книгах Бёрроу, Лагранжа и у Кагарова (N.B.).

<sup>24</sup> Кн. С. Н. Трубецкой — *id.*, с. 455.

<sup>25</sup> Л. Ф. Воеводский — Введение в мифологию Одиссеи. Одесса, 1882 (Зап. Имп. Новор. Ун. Т. 33) (докторская диссертация). — Вот и несколько примеров толкований проф. Воеводского: взятие Агамемноном Трои — это восход солнца над землей; Одиссей (солнце), побивающий женихов (звезды) Пенелопы (луна), с которой он соединяется, — это солнце в конъюнкции с луною и т. д.

Разбор этой теории сделан А. Н. Веселовским (Вестник Европы, 1882, № 4).

<sup>26</sup> Для более подробного ознакомления с недавним состоянием мифологии и ее различными школами см., например:

Э. Ланг — Мифология. М., 1903.

Е. Е. Кагаров — Этюды по истории греческой религии. I. Современное направление в области сравнительной мифологии и мифологические сюжеты Эсхила (Филологич. Записки. Воронеж, год 45-й, 1905, вып. 5—6, с. 1—16 и отд. оттиски).

Кн. С. Н. Трубецкой — *id.*, с. 418—455.

В. Клиндер — Животное в античном и современном суеверии. Введение, гл. I, с. 1—27 («Университетские Известия». Киев, год XLIX, 1909, № 10 — октябрь).



27 Гёте — «Фауст». Посвящение. Пер. П. Вейнберга. СПб., 1902, с. 7—8.

28 Англичане пишут *Tiryus*, немцы — *Tiryus* и т. д.

29 Максимилиан Волошин — Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1910 г., № 1, октябрь, с. 44).

30 По пер. Вяч. Иван. Иванова.

31 Вяч. Иван. Иванов — «Эллинская религия страдающего бога» («Новый Путь», 1904 г., февраль, с. 53).

32 Вяч. И. Иванов — id. («Новый Путь», id., с. 56).

33 Вяч. И. Иванов — «Религия Диониса» («Вопросы Жизни», 1905 г., № 6, июнь, с. 212).

34 Таковое значение Крита,— доказанное ныне прямым образом,— еще до эванговских раскопок было указываемо Группе (O. Gruppe — Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906. Bd I und II), на основании произведенного им анализа преданий, связанных с основанием греческих культов.

35 Некоторые точки сближения см., например, у Лагранжа (La Crète ancienne), в последней главе, посвященной выяснению «des origines» критской культуры (особенно см. p. 87, 111). Эти вопросы обсуждаются, понятно, и в других трудах по критологии.

36 Название несколько русифицировано; более точно это племя называется Майя (Maia), а во множественном числе — Майяб (Maiaab). Это — население полуострова Юкатана и некоторых других областей Мексики, Гватемалы, Гондураса и С. Сальвадора.

37 Вяч. Иван. Иванов — Древний Ужас, II («Золотое Руно», 1909 г., № 4; перепечатано в сборнике статей В. И. Иванова «По звездам», с. 396—397).

38 Платон — Тимей 20D — 25D; Критий 108D — 121C. Рус. пер.: в «Сочинениях Платона, переведенных с греческого и объясненных проф. Карповым». Ч. VI. М., 1879, с. 377—385, 500—519.

Г. В. Малеванский — «Тимэй», диалог Платона «о природе вещей». Предисл. и пер. («Тр. Киев. Д. Ак.», 1882, № 1—5, 7, 9, 10 (в прил.) и отд. Киев, 1882).

Г. В. Малеванский — «Критий», диалог Платона. Пер. с прим. (Тр. Киев. Д. Ак., 1883, № 4 прим. с. 1—28).

39 У Диодора Сицилийского (не ранее 21-го года до Р. Х.) (III 54 след.), у Плутарха (время жизни — с 46-го по 120-й г. после Р. Х.) (Sector, 8), у Аммиана Марцеллина (390 г. после Р. Х.) (XVII) и у др.

40 А. Н. Карножицкий — К вопросу об Атлантиде («Научное Обозрение», 1897 г., № 2, февраль; цитирую на память).— В том же журнале, за тот же год см. полемику с ним М. Ю. Гольдштейна.

41 М. Neumaug — Erdgeschichte. Lpz., 1895, 2-te Aufl.— Рус. пер.: М. Неймайр — История земли. Пер. со 2-го нем. издания В. В. Ламанского и А. П. Нечаева, под ред. А. А. Иностранцева. СПб. Т. I, 1897 г., с. 453; Т. II, 1898 г., с. 55, 96, 132, 484.

На ту же тему интересные соображения и карты можно найти у Зюсса, в его «Das Antlitz der Erde» (см. прим. 44).

42 Окултные предания свидетельствуют о катастрофической гибели даже двух обширных материков: Лемурии — от «вулканического огня» и Атлантиды — от «волн как бы громадного прилива, затопившего поверхность земли» (см. лекцию Эдит Уорд,— «Теософия и современная наука»,— русский перевод которой помещен

в «Вопросах Теософии». Выпуск 1-й. СПб., 1907.— Тут же, на с. 125—128, указаны некоторые любопытные параллели между оккультными преданиями и данными геологии).— Насельники последнего из них, атланты, принадлежали, по воззрениям теософов, к четвертой человеческой расе (из 7-ми), непосредственно предшествовавшей пятой расе — носительнице западноевропейской культуры.— Мотив об Атлантиде — один из любимых, даже назойливых в оккультной литературе, так что я затрудняюсь сослаться на то или другое сочинение. Читатель может найти разработку этих преданий в сочинениях Е. П. Блаватской, Рудольфа Штейнера, Теофила Паскаля, Э. Шюрэ и множества других более и менее видных представителей оккультизма; русский перевод некоторых из этих сочинений помещался в журналах «Теософическое обозрение», «Вестник Теософии», «Теософская жизнь» и т. д. и в сборниках «Вопросы Теософии».

<sup>43</sup> Макс. Волошин — Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1910 г., № 1, октябрь, с. 48).

<sup>44</sup> Giessmann — Neue Welt und Menschengeschichte. Bd I. S. 173—186.

Rudbeck — Atlantica. Upsala, 1875—1878, 3 ТТ.

Bircherod — De orbe novo novo. Altdorf, 1865.

A. Noroff — Die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen. СПб., 1854.

Карножицкий — id. (см. прим. 40).

Bailly — Lettres sur l'Atlantide de Platon. Paris, 1779.

Еще об Атлантиде:

Martin — Études sur le Timée de Platon. T. I. Paris, 1841.

Clarke — Examination of the legend of A. London, 1886.

O. Heer — Urwelt der Schweiz. Zürich, 1879.

Susemihl — работа в Jahrbücher f. Philologie, Bd 71.

Ed. Suess — Das Antlitz der Erde. Wien, 1883—1888.

<sup>45</sup> Уже в древности началась разногласица по вопросу об Атлантиде — измышлена ли Атлантида Платоном или же была историческою реальностью.— По Проклу (Prokl., in Tim. 24A), первый толкователь платоновского Тимея Крантор (*Κράντορ*) находил это сказание исторически достоверным, но другие отвергали и оспаривали его мнение. Но ни Страбон, ни Посидоний не отказывались безусловно верить Платону (Strab. II 102).

<sup>46</sup> Aristot.— Poëtica, 9.— «Поэзия, — говорит Аристотель, — философичнее и содержательнее истории. Поэзия ведь имеет дело со всеобщим, история же входит в частности.» «*Φιλοσοφώτερον και σπουδαιότερον ποιησις ιστορίας ἐστίν. Ἡ μὲν γὰρ ποιησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.*» Латинский перевод этого места (Aristotelis de Poëtica liberex Theodori Goulsteni. Cantabrigiae, 1796, p. 26) гласит: «Poësis, etiam magis Philosophica, magisque studiosa res est, quam Historia; Nam Poësis, potius, Universalia, Historia Singularia magis dicit».

<sup>47</sup> Макс. Волошин — id., с. 45.

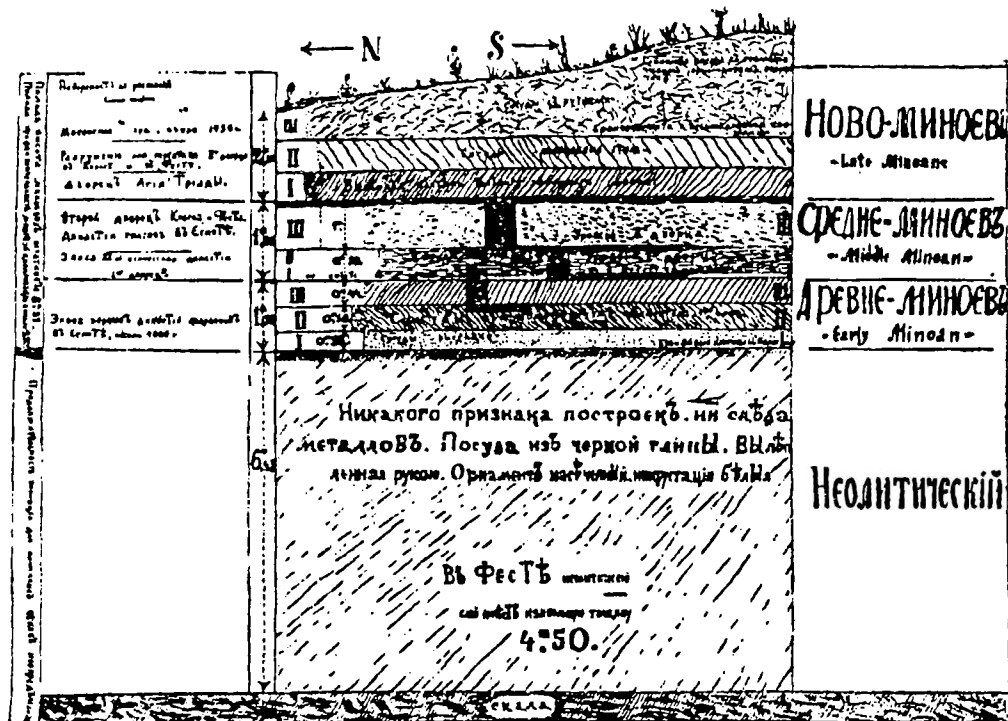
Речь идет о знаменитой, в первое время после раскопок удивительно яркой по живости красок стенописи кносского дворца, изображающей краснокожего, безбородого и безусого, богато украшенного драгоценным металлом (браслет, запястья и т. д.) мужчину, держащего в руках огромный конический сосуд. На голове этого мужчины — своеобразный венчик, но сделан ли он из перьев — по рисункам названной стенописи нам не решить. Заметим, кстати, что

одно такое изображение стенописной фигуры оттиснуто золотом на переплете книги Boland M. Burgows'a. The Discoveries in Crete. London, 1908; другое, в красках, приложено к книге Lagrange'a, La Crète ancienne; имеется и еще изображение, в журнале Monthly Review (1901, March, fig. 6, p. 124), приложенное к статье Мёррэя.

Но кто же этот «Сурбегер» — этот «Виночерпий», или «Кравчий», как называют его исследователи (Мёррэй, Бональд Бёрроу)? — Мнения расходятся. Однако, с уверенностью можно утверждать, что это — лицо высокого общественного положения и что, с другой стороны, «кубок» в его руках — не просто винная чаша, а сосуд священный, литургический. Принимая же во внимание весьма правдоподобное (об этом — в следующей лекции) предположение о теократическом устройстве критской державы, можно не без основания остановиться на мысли, что кносская фреска представляет именно такого царя-первосвященника, — быть может, самого Миноса или миноса (о смысле этого имени — в следующей лекции), творящего какой-то священный обряд.

<sup>48</sup> Diod. Sic. III 56—57.

<sup>49</sup> Diod. Sic. V 56.



Напластования критских культур (по Эвансу) 1 12\*

Лекции вторая и третья  
НАПЛАСТОВАНИЯ ЭГЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Почему историку древней философии необходимо исследовать эгейскую культуру? — Вертикальный разрез слоев эгейской культуры.— Единство эгейской культуры.— Керамика.— Одежда и мода.— Портретная живопись.— Реализм.— Архаизация.— Религия.— Каменные бабы.— «Нагая богиня». Взаимодействие древних культур с культурой эгейскою.— «Двойные сосуды» — *δέπας ἀμφικύπελλον* у Гомера.— Наутилусовый орнамент.

*Почему историку древней философии необходимо исследовать эгейскую культуру?*

Мы видели уже, что гомеровский век соответствует концу греческого Средневековья, а то, что недавно считалось за начало греческой истории,— раннему греческому Возрождению<sup>2</sup>.

Ионийская натурфилософия по культурному месту, занимаемому ею, по всем условиям своего возникновения живо напоминает философию раннего итальянского Возрождения, начавшегося через 20 веков спустя (VI в. до Р. X.— XIV в. по Р. X.). А в дальнейшем Вы неоднократно будете иметь случай убедиться, что и по существу своему она весьма живо напоминает эту последнюю.

Имея в виду указанное наперед это сродство, мы можем задать себе методологический вопрос такого рода: Философия, в существе своем, есть порождение «днего» сознания, дело рассекающей ясности дневного света. Не должно ли отсюда заключить, что философия каждого периода продолжает труд не непосредственно предыдущего периода, т. е. периода «ночного» сознания, а периода пред-предыдущего,— тоже дневного?

Подымаясь с одра ночного, мы устремляемся мыслью не к грезам, только что пережитым во сне, а к мыслям и заботам дня, прошлого, свивая в сплошное целое нить дневного сознания и как бы не замечая вырезанных из жизни кусков, полос, областей сознания ночного. Наша жизнь идет двумя параллельными чредами,— дней и ночей,— хотя и перемежающихся друг другом, но как бы не замечающих друг друга, смыкающихся в две параллельные нити жизни — черную и белую. Это-то и выражает Псалмопевец словами: «*День дни отрыгает глагол, и ночь ночи возвещает разум*» (Пс. 18, 3). Так именно бывает и в истории. Полосы дневного сознания «отрыгают глагол», т. е. имеют непрерывность предания,

единый разум культуры, не смежным с нею полосам сознания ночного, — но — другим полосам, отграниченным от нее культурой ночной. И ночная культура «возвещает разум» своей непосредственно культуре ночной же, — не дневной, не той, которая с нею смежна.

В частности, философствование культурного «века», цельное жизнепонимание культурного эона примыкает не к веку предыдущей ночи, а к пред-предыдущему веку дня и смыкает все дни одною, по возможности непрерывною, чредою: и тут «день дни отпрыгает глагол». Так прядется нить Философии.

Вот почему не лишено смысла некоторое игнорирование историками философии — этой, как сказано, существенно ночной стороны культуры, — всего Средневековья. Говорю «не лишено смысла» — не потому, что Средневековье некультурно — этот вымысел давно уже оставлен беспристрастными исследователями мысли, — а потому, что оно ино-культурно, потому, что оно свое-культурно и свое-бытно. Начало Новой философии, философия Возрождения, примыкает не к средневековой мысли, но к вечеряющей мысли древности: в философии александрийской — в неоплатонизме, неопифагореизме и т. д. надо искать истоков ее. Напротив, наступающий вечер мысли, уже явно веющий прохладю над нашими головами, и быстро надвигающаяся на нас вечерняя тень новой культуры видимо разрывают с традициями непосредственно предшествовавшей им дневной культуры Нового времени, и невидимые артерии и нервы общества получают питание и возбуждение от считавшейся, еще не так давно, бесповоротно погребенной мысли средневековой.

Реставрация фомизма на Западе, искание новой «церковности» у нас, на Севере, возрождение средневековых споров об энергии и сущности Божества на Востоке, общее оживление религиозных интересов, общее, все растущее увлечение мистикою и шаг за шагом неумолимо идущее разрушение рационализма во всех областях, по всем линиям, во всех основах, наконец, разочарование в естествознании как системе жизнепонимания и голоса сомнения по адресу гуманизма и т. д. и т. д. — все это разве не показывает наступление чего-то нового, совсем нового, — что уже было старым. И самая работа по систематизации накопленных знаний, самое стремление создать справочники по всем отраслям и ветвям науки, самое закрепление приобретенного — все это разве не есть подведение итогов прошедшей

культуры, подсчет инвентаря, указывающий на чувство смерти, всюду разлитое,— чувство умирания культуры. Все эти энциклопедии, справочники и словари — они разве не предсмертные распоряжения той культуры, которая возродилась в XIV-м веке?.. Чтобы понять жизнепонимание будущего, надо обратиться к корням его, к жизнепониманию средневековому, Средневековья Западного и, в особенности, Восточного; чтобы понять философию Нового времени,— надо обратиться к философии античной.

И, в свой черед, если мы хотим понять возникновение философии античной, если мы думаем вникнуть в философию ионийского Возрождения, то нам необходимо обратиться мыслью уже не к уходящей ночи того, греческого, Средневековья, а к догорающему дню доантичного александризма. Конечно, не ахиллы и не агамемноны были предшественниками фалесов и анаксимандров, а далекие полу-призрачные тени миносов и пасифай, тени носителей древнейшей дневной культуры до-эллинического мира. К ним-то и обратимся мы теперь.

*Вертикальный  
разрез слоев  
эгейской  
культуры*

Мы уже говорили с Вами о том, что раскопки в Троаде, Микенах, Тиринфе, Кноссе, Фесте, Агиа-Триаде и во множестве других центров древнейше-культурных греческих наслоений последовательно

открывали эпохи все более и более древние. Но мы пойдем с Вами в нашем обзоре путем обратным, начиная от слоев древнейших и остатков позже всего найденных, а именно остатков **неолитического** века. А затем мы рассмотрим последовательные напластования **миноева** века, разграничиваемые на три явно различающиеся слоя,— веков: **древне-миноева**, **средне-миноева** и **ново-миноева**. Как Вы видите из находящейся пред Вашими глазами таблицы (см. с. 90) — схематического изображения вертикального разреза этих культурных напластований, толща **неолитических** отложений простирается до 6<sup>m</sup>, 43, хотя в Фесте она на 2<sup>n</sup>, 07 менее этой величины. Что касается до времени, в которое протекала эта неолитическая культура, отложившая на девственной скале Крита такую толщу, то данных для определения ее, по признанию исследователей, не имеется, и во всяком случае оно — более двух тысяч лет, если судить по росту отложений миноева века. По Эвансу, неолитическая культура Крита и Греции восходит к 6–8-му тысячелетиями

до Р. Х.; по Вольграффу — она моложе. Но все это — числа фантастические.

Вот почему, по меньшей мере преждевременны выходы некоторых лиц, спешащих использовать эту неопределенность хронологии, с целью глумления над Библией, и пускающих замечания о «критских царевнах, современницах творения мира Иеговой».

Полная высота последующих засим **миновых остатков простирается до 5<sup>м</sup>, 33**, причем время их образования датируется менее произвольно, нежели предыдущих. По Эвансу, полная продолжительность миновой культуры — около 2500 лет; начало ее тогда относится к 4-му тысячелетию до Р. Х., т. е. к эпохе первых династий фараонов в Египте, а конец, т. е. микенская эра, — к 1450 году. Но и эти числа должно брать с величайшей оглядкой. Привожу их не как что-либо достоверное, но лишь для сравнительной характеристики древности разных напластований.

Отложение древне-минова века простирается на глубину 1<sup>м</sup>, 32; средне-минова — на 1<sup>м</sup>, 50 и, наконец, ново-минова — на 2<sup>м</sup>, 50.

*Единство  
эгейской  
культуры*

Нам для ближайших наших — историко-философских — задач нет надобности входить в более подробные подразделения миновых культур или соотносить их с другими, им аналогичными, культурными слоями в других местностях Средиземья. Достаточно лишь указать, что, благодаря работам Цунды, Дёрпфельда, Риджвея, Голля, Эванса, Саломона Рейнака, Де Сантиса и др., а вслед за ними — благодаря более новым исследованиям, которых хватило бы на составление целой библиотеки порядочных размеров, эти вопросы обследованы тщательно. Несмотря на отдельные бессильные голоса протеста (Т. Е. Peet, А. I. Wace, U. I. Thompson), можно считать общепризнанным единство эгейской культуры, охватывавшей обширную территорию — «от Крита и до Киева, от Иордана на востоке Малой Азии и до берегов Испании». Правда, неясен процесс ее распространения. В то время как Губ. Шмит и Э. Р. фон Штерн предполагают, что эта культура надвигалась на юг из Центральной Европы, Восинский принимает для нее движение обратное, а Евг. Ег. Кагаров думает, что сходство культуровых остатков объясняется не действительным движением, а лишь «тождеством творческого аппарата, т. е. психологии и эстетики первобытного человека»<sup>3</sup>. Но зато



формальное сходство соответствующих друг другу слоев в различных местностях установлено. Начало бронзового века на Крите приходится, по Эвансу, на первую половину 3-го тысячелетия и совпадает по времени с древнейшей культурой Кикладских островов и I—II-м Троянским слоем в Малой Азии. Средне-миноев век соответствует позднейшей культуре Киклад и т. д. и т. д.

Обратимся теперь к археологической характеристике отдельных эпох. Мы займемся сперва внешней культурой, чтобы затем постепенно проникнуть в верования и в общее мировоззрение.

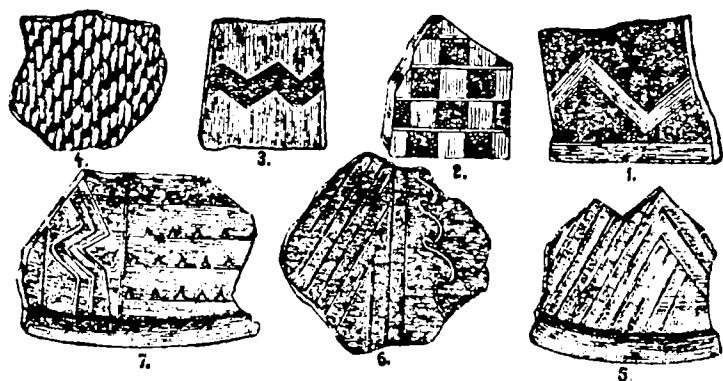
*Керамика*

Неолитический слой, как было уже сказано, по толщине своей — приблизительно на 2<sup>м</sup> более, чем все остальные, вместе взятые. Таким образом, на месте до-исторического каменного поселка образовалась и осела почва в 6<sup>м</sup> толщиной, наполненная остатками неолитической утвари *bucchero*, ранее, чем на ней появились черепки до-микенского «камареса» — как принято называть гончарные изделия древнейших греческих культур. В этой изумительной толще мы не встретим ни признаков построек, ни следа металлов. Грубая посуда *bucchero* из черной глины не обнаруживает знакомства с гончарным колесом. Вылепленная рукою, она украшена затем так называемым геометрическим орнаментом, состоящим по преимуществу из различных комбинаций ломаных линий, насеченных на необожженной посуде и инкрустированных белой массой.

Однако, как ни примитивны эти украшения на глиняных черепках, удивительное единообразие узоров, по всему Средиземью и далее, позволяет установить факт живого обмена с Египтом.

Последующая за неолитом эгейская (в узком смысле слова), или древне-миноева, культура, — называемая также старо-троянской и островною, — характеризуется как халко-литическая, бронзово-каменная. Она стоит на переходе между веком каменным и веком бронзовым. Вазы и чаши, найденные в помещениях, принадлежащих до-микенской пристройке кносского дворца, уже достигают изумительной тонкости, изящества формы и нежности окраски, какие — по словам Эванса<sup>4</sup> — «наверное никогда не были превзойдены во всей истории керамики». А Дёнкан Мэккензи заявляет относительно гончарных изделий

этого древнего времени, что, по тонкости и цветовым эффектам, они совершеннее, нежели старая венецианская посуда.— Можно проследить постепенный переход от неолитических сосудов, украшенных грубым геометрическим узором с белыми вкраплениями по темному полю, полированному рукою, к этим совершенным образцам керамической мануфактуры. Промежуточную ступень можно видеть в первых попытках вазовой полихромии и вазового животного рельефа, характеризующих начало миноевого века. Термин *камáрес*, или *камáресс*, относящийся по преимуществу к средне-миноевому веку и возникший от названия пещеры Камáресс на южном склоне горы Иды, характеризует расцвет керамики, о котором мы только что говорили.



Образцы неолитических черепков с геометрическим орнаментом натуральной величины: 1, 2, 3 — удары шилом и гладкие стенки; 4 — отпечатки тупого конца; 5, 6, 7 — насеченный орнамент и белые инкрустации<sup>5</sup>.

Красный, киноварный или карминовый, оранжевый и белый цвета весьма удачно комбинируются на черноватом фоне ваз. «Если это пышное сочетание цветов покажется немного аффектированным, то тогда,— замечает один исследователь, о. М.-Ж. Лагранж<sup>6</sup>,— тогда без опаски надо восхищаться некоторыми чашами — белым по черному или черным по белому — белым-кремовым по черному блестящему,— вкус которых отменен. Некоторые чашки, вероятно в подражание металлическим предметам во вкусе золотых кубков из Вафио, столь тонки, что их можно сопоставить с тончайшим китайским фарфором. Встречаются формы всевозможные, порою странные, чаще же всего — чарующей грации. Ломаные геометрические линии совершенно исчезают, замещаясь

спиралями, розетками, маленькими толстыми серпами, цветами».

Это — период разрушения первого дворца. Вероятно, дворец пал от внезапной катастрофы и был заменен новым лишь через большой промежуток времени, в третий период средне-миноева века. Со вторым дворцом в керамике происходят довольно значительные перемены.



Кносская ваза  
«дворцового стиля».  
Украшения — белые,  
фон — сиреневый  
(«mauve»)<sup>7</sup>

Полихромия почти целиком исчезла, но искусство идет вперед в смысле подражания природе. В это же время воздвигается второй дворец — в Фесте. Культура этого периода довольно резко отличается от культуры периода предыдущего. В ново-миноевом веке все вазы — с светло-желтым фоном, украшенным рыжей или красноватой росписью поразительного реализма. Горшечнику достаточно, чтобы украсить вазу высотой в 1<sup>м</sup>, ряда лилий или папирусов, или еще осьминога, щупальца которого кажутся живыми. — А если уклониться в сторону от обзора керамики, то надо сказать вообще об этом реалистическом искусстве, что как лучшие фрески того времени, так и восхитительные стеатитовые вазы найдены в Агиа-Триаде. Камень стеатит, или жировик, представляющий собою разновидность талька, по мягкости своей весьма пригоден для вырезывания скульптурных вещиц, и даже мелкие подробности рельефа выходят на нем прекрасно. Так, на небольшом сосуде из черного жировика, или так называемой «вазе жнецов», изображено «веселое шествие по окончании

полевых работ; шествие, очевидно, имеет благодарственный религиозный характер, что видно, например, из систра, который держит в руке один из участников процессии. Детали костюма, головные уборы, короткие передники, вилы-тройчатки — все это передано изумительно ясно и выразительно. Изображение систра указывает на сношение с Египтом»<sup>8</sup>. Добавим сюда еще, что некоторые археологи думают видеть в этой процессии фаллофорию<sup>9</sup>. — Таково реалистическое направление архаического искусства.

Но мало-помалу искусство теряет свою естественность. Цветы и осьминоги делаются условными орнаментами. Вазы того времени напоминают модные теперь у нас «декадентские вазы». Но как бы то ни было, по технической стороне вазовое искусство достигает тут своей вершины. И вдруг оно исчезает, унесенное какой-то катастрофой. Дворец был систематически разграблен, а потом — сожжен. Все деревянные части сделались добычею пламени. Последний отдел ново-миноева века может быть охарактеризован могильниками. Керамика явно в упадке. Глина груба, орнаменты весьма условны и состоят из отдельных или концентрических кругов, из ломаных, переплетенных, параллельных или другими способами запутанных линий. Возникает железный век. Украшения ваз вновь делаются геометрического стиля, так называемого «дипилон», по первоначальному месту их нахождения в Афинах — на кладбище «Двойная дверь — *Δίπυλον*. В таких вазах даже люди и животные стилизованы; бесконечно разнообразные и прихотливые линии природы приближаются к геометрическому рисунку»<sup>10</sup>. Это — пра-эллинская готика. Наступает греческое Средневековье.

Изучение ваз опять показывает оживленность сношений Крита с Египтом. Петри находил в Абидосе вазы не-египетского происхождения, совершенно подобные кносским и по цвету, и по рыжей росписке, и даже по форме. Наоборот, в Кноссе найдены вазы египетского происхождения. Наличие обмена установлено и для дальнейших времен. Высказывается мнение, что Крит был местом обширной фабрикации ваз для всего Средиземья. Несомненное сходство стилей объяснялось различно, причем одни настаивали на культурной гегемонии Египта, другие — Крита, а третьи примирительно соглашались и с теми и с другими и относили утверждения первых ко времени более древнему, а утверждение вторых — ко времени более новому.

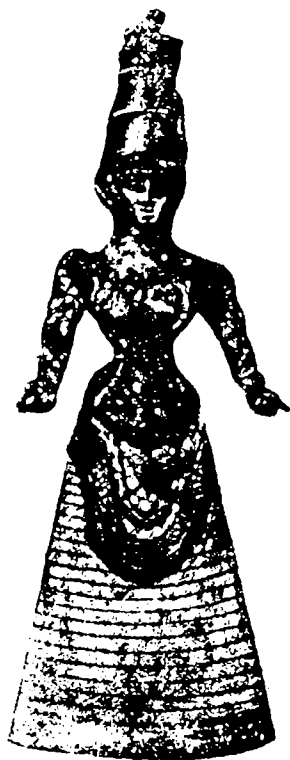
*Одежда и мода*      Как мы только что видели, керамические остатки из различных слоев интересующих нас раскопок дают довольно отчетливое представление об общем ходе истории эгейской культуры. И мы уже имели случай убедиться по обозрению керамики, что некоторые ее напластования — особенно напластования миноева века — обнаруживают высоту техники и развитие чувства изящного, ничуть не соответствующее ходячему мнению о «грубости» древней культуры. Но я позволю себе самым решительным образом выставить тезис об утонченности этой культуры и для начала, сообразуясь с пословицею *«по платью встречаются, а по уму провозжают»*, подтверждаю свой тезис примером из культуры внешней, из той стороны культуры, где утонченность или грубость усматриваются наиболее непосредственно и оцениваются, так сказать, почти осязательно. Вы догадываетесь, вероятно, что здесь имеется в виду одежда. Дамские моды — это один из тончайших реактивов всякой культуры, и достаточно лишь взглянуть на платье женщины, чтобы понять господствующий дух и тон всей культуры, в которой такая мода оказалась допустимой. Между париками, мушками, фижмами и изысканным жеманством века Людовика XIV-го, с одной стороны, и рационализмом, искусственностью и изящным атеизмом этого века, с другой, связь столь же прочна, как и между лже-античной холодной простотою костюма времен директории и лже-античным же увлечением всеобщим гражданством; турнюры 80-х годов определенно кажут уродство души, выросшей в это мертвое время, придавленное цензурой позитивизма; и т. д. и т. д.

И если, памятуя об этом соотношении между духом культуры и женским костюмом, мы обратимся к найденным на Крите миниатюрным фрескам и статуэткам, то увидим из обнаруживаемых ими остатков быта нечто вовсе неожиданное. Еще в V-м веке до Р. Х. женщины ходили в простом хитоне, прикрытом благородным гиматием, — самое простое одеяние, далее которого остается лишь ходить вовсе без одежды. Но, во времена гораздо более древние, архаические царевны, — так характеризует моды миноева века один художник, специалист по костюму разных эпох — они «носили корсеты, юбки с воланами, жакетки с открытою грудью, с длинными рукавами жиго, с небольшими фалдочками полуфракса сзади, а волосы немного подвитыми на лбу, спущенными по спине и перевязанными широкими бантами»<sup>11</sup>.

Взгляните для примера на этот фрагмент женской статуэтки, вероятно вотивного, т. е. посвячительного, характера,— превосходно сохранившийся для нас изображение одного из таких платьев. Это — не обломанная



Вотивное платье, найденное во втором Кносском дворце и относящееся к III-му отделу средне-миноева века. Статуэтка платья плоская и имеет отверстие для подвешивания (по Эвансу)<sup>12</sup>



«Богиня со змеями» или, по мнению других, «баядера». Статуэтка найдена Эвансом во втором Кносском дворце и относится к III-му отделу средне-миноева века. Высота ее 0<sup>m</sup>, 342 (с фотографии)<sup>13</sup>

женская фигура, а именно платье. Плоское и с отверстием сверху, это изображение предназначено для подвешивания. Вы, вероятно, чувствуете, что он легко мог бы быть выдан за вырезку из модного журнала: такое платье можно сшить не иначе как по весьма сложным выкройкам, из разнообразных и дорогих материалов, а из-за превосходной вышивки его в египетском вкусе, изобраа-

жающей лотосовые заросли, нарушила бы десятую заповедь не одна современная модница. Это — один лишь образец платья такого рода. В зале греческих архаиков Московского Музея Императора Александра III Вы можете видеть и другие, подобные.

Или вот еще так называемая «кносская очаровательница змей» (*charmeuse de serpents de Knossos*)<sup>14</sup>, как определили ее одни, «берлинская баядера» (*bayadère de Berlin*)<sup>15</sup>, по наименованию других, а по мнению третьих, «богиня со змеями» (*déesse aux serpents*)<sup>16</sup>. Мы не станем входить в споры о том, что именно означает эта статуэтка, ибо сейчас для нас достаточно и простого, — совершенно бесспорного, описания ее туалета. Высота ее — 0,342. Вы видите, что на голове ее — высокая шляпа, кажется матерчатая, под которой определено чувствуется натягивающий ее винтовой каркас. Исследователи придают ей название тиары, но, конечно, это слишком громко, и ясно, что, будь она тиарой, то есть будь сделана из металла или дерева, она была бы невыносимо тяжела для ношения на голове и тем более при танцах. Одним словом, эта тиара устроена так же, как устраивается всякая дамская шляпа. На шее танцовщицы — колье. Жакетка этой нарядной особы богато вышита и надета на туго зашнурованный корсет, а юбка в мелких складках и с сетчатоукрашенной «бей кой» у подола, снабжена двойным вышитым овальным «передником», который у дам носит название «полонеза» («*polonaise*»), т. е. польского. Рукава жакетки — так называемые «японские», т. е. без шва и весьма короткие, — оставляют руки полудекольтированными. Груды модницы тоже декольтированы и, поднятые корсетом, сильно выдаются вперед. Волосы, спереди сдерживаемые и скрывающиеся тиарою, позади ниспадают до плеч; впрочем, на приложенном рисунке, изображающем статуэтку *en face*, этого не видно. В правой руке она держит голову змеи, которая подымается по руке, спускается с другой стороны плеча, огибает бедра, вновь подымается и вновь спускается так, что хвост ее заканчивается в левой руке нарядницы. Две сплетшиеся змеи опоясывают ее: голова одной — спереди тела, а хвост — вокруг левого уха. Голова третьей высится над тиарой. Но не пугайтесь: это — ужасы мнимые, — не страшнее дамских боа, муфт и зимних шляп с оскаленными пастями хорьков и иных зверей. — Правда, случается, что восточные странствующие или прихрамовые танцовщицы надевают на себя змей, большею частью ручных и с выдернутыми ядовитыми

зубами, а иногда — и в самом деле магнетически укрощенных; но гораздо чаще эти змеи для употребления при плясках делаются из тонкой серебряной проволоки. Думается, что и змеи нашей баядеры столь же безвредны. Вот, далее, изображение небольшой стеатитовой геммы. Опубликована гемма была впервые Эвансом и затем представлена в более точном воспроизведении П. Савиньи, опубликованном Дюссо. Его-то рисунок и находится пред Вашими глазами. Сейчас мы не будем входить в содержание этого изображения и обратим внимание лишь на внешность представленной там в профиль богато одетой особы. Вы видите, что ее юбка состоит как бы из двух частей, причем верхняя в обтяжку облекает тело, а нижняя образована широким воланом, пышными складками своими представляющим эффектный контраст верхней части. Прическа «греческим»



Стеатитовая гемма  
(по рисунку П. Савиньи,  
опубликованному Дюссо)<sup>17</sup>

узлом расположена весьма низко. Но что самое достопримечательное в этой гемме — так это весьма неестественная постановка всего корпуса. Однако, нет никакого сомнения, — что это не акробатический выверт тела, а особый род шнуровки, пользовавшийся, между прочим, большим распространением среди дам два года тому назад и до сих пор еще не исчезнувший из обихода, особенно для платья «directoire». Возьмите каталоги модных магазинов или рисунки к объявлениям об «антикорсетах», пестрящие многие газеты и распространенные журналы, и Вы увидите там многочисленные приспособления, имеющие назначением придавать телу именно эту характерную постановку.

До какой степени эта фигура, с ее характерным перегибом, с ее одеждою, со всем духом культурной утонченности и даже манерности, совпадает с фигурами наших современниц, Вы легко можете убедиться, хотя бы слегка полистав любой из модных журналов. Но, недостаточно веря своим глазам и своей оценке, я неоднократно показывал этот и ему подобные рисунки дамам



и, не объясняя их происхождения, спрашивал откуда это и что означает. И я получал неизменный ответ, что это — плоховато исполненное изображение из модного журнала, — «какая-то декадентская барыня» и т. п. Но наши моды в значительной мере уподобляются модам XVIII века. И вот, за 17—19 веков до Р. Х. мы наталкиваемся на моды 18—19-го веков после Р. Х. Невольно вспоминаются речи Фр. Ницше о «вечном возвращении и» всего, что ни случается в истории. «Какой археолог или художник, — говорит по поводу этих оборотов один современный исследователь, — какой археолог или художник, представляя себе Федру или Пасифаю, помыслил бы сблизить ее образ с образом своей бабушки в бальном костюме, танцевавшей при дворе Карла X или Луи Филиппа?»<sup>18</sup>

*Портретная  
живопись*

Но если одежда и всё, что называют французы «*tournaire*», если вся осанка фигур изучаемой нами эпохи свидетельствуют о зрелости и, так сказать, переутонченности развившейся в ней культуры, а следовательно — и о далеком от первобытной простоты и патриархальной наивности состоянии тогдашней души, то лицо, «зеркало души», еще определеннее и точнее указывает на те же ее свойства. Мы не станем даже пытаться обозреть и уяснить себе многие из сохранившихся памятников. Это было бы предприятием и слишком долгим и слишком сложным в смысле необходимых для сего пособий. Ограничимся одною лишь маленькою фрескою-миниатюрой, изображающею нестарую особу. Эта фреска найдена в Кносском дворце, — том самом, который археологи уподобляли французскому Версалю. Кто же — изображенная здесь особа? Профиль ее, по словам С. Рейнака — «носит настолько современный характер, что его затруднительно (если бы могло быть хоть какое-либо сомнение) отнести к XVI-му веку до Р. Х.»<sup>19</sup>. Но тем не менее он относится именно сюда. Перед вами, — как утверждают исследователи, — «une demoiselle de la Cour — фрейлина Двора» миноевского. Небрежным и весьма наскоро сделанным наброском художник умеет передать живое впечатление от элегантно модели. Несомненно, это — портретная живопись, живое лицо, а не схема, и в самых недостатках рисунка едва ли невозможно узнать преувеличенные в целях стилизации до шаржа особенности оригинала. Перед нами погрудный портрет какой-то дамы. Складки, падающие в двух расходящихся направлениях,

намекают на шлейф, начинающийся у шеи: очевидно, она одета в как бы небрежный пенюар, покроя «princesse». Шлейф заканчивается, как видите, пышным бантом, стянутым у шеи петлею, которая продолжается далее — в виде ли вышитой обшивки ворота, или в виде «биэ» (biais), — определить затруднительно. Этот костюм,



«Фрейлина Миноева Двора». Кносская фреска (по Эвансу)<sup>20</sup>

несмотря на незначительность данных нам намеков, производит очень определенное впечатление отменной изысканности. Вы видите, что, хотя и богатый, он держится в пределах известной простоты. Дама декольтирована, — но в пределах приличия; наряжена — но не крикливо. Все остальное поддерживает то же впечатление от портрета. Несомненно, интересующая нас особа подвита, но не безвкусно, и небрежно падающий спереди в виде «челки» изящный локон не оставляет и места для сомнения в том, что эта кажущаяся небрежность произошла стараниями придворного куаффера и камеристки, в результате многих совещаний, обдумываний и долгого стоя-

ния пред зеркалом. Если не ошибаюсь, этот эффект изысканной прически усилен двумя змеями,— конечно, сделанными, а не настоящими,— вплетающимися в змеевидные же локоны и поднимающими свои головы над теменем дамы; волосы ее около ушей подстрижены в виде небольших локонов. Тонко подрисованные брови, усиленные к вискам, должны производить такое впечатление, как если бы глаза были весьма увеличены и широко расставлены. Огромный, к тому же подрисованный глаз; аристократический нос с легкою горбиною; накрашенные губы, собранные сердечком; безукоризненно прямой, даже необыкновенно прямой лоб; несколько неестественно образующая чересчур плавную линию шея, без малейшего угла у ключицы,— вот еще черты этой особы, умеющей казаться несравненно моложе и свежее, чем она есть на деле. На первый взгляд всякий дает ей лет 20; но, взглядевшись, увеличивает число лет до 25, а то даже доходит и до 30. Эта особа кажется наивной и простодушной, но... не доверяйте ей: она — весьма опытная и коварная соблазнительница. Ее туалет, ее лицо, ее выражение, весь ее облик — все показывает, что пред нами представительница культуры с большим прошлым, культуры утонченной и, в своей переутонченности, уже склоняющейся к упадку, т. е. культуры типа *décadence*. Нет сомнения, что эта особа принадлежит к старинной аристократической фамилии и что внешнее изящество сочетается в ней с легкомыслием и легконравием. Пухлые губки этой архаической маркизы привыкли целоваться украдкой, а глаза — стрелять по сторонам. «В этой критской культуре есть та изысканность форм и сознание сладости бытия, которые роднят ее с французским восемнадцатым веком,— говорит некто.— Этот закат до-исторического дня приоткрывает краешек какого-то, быть может только местного, золотого века, страны, уже столетия жившей в затишье глубокого мира, забывшей о существовании войн и оружия, потому что в изображениях Крита нигде нет никакого намека на воинов и на вооружение»<sup>21</sup>.

*Реализм*

На другой миниатюрной фреске изображено большое общество. «Собравшись, вероятно, пред храмом, женщины сидят и болтают между собою. Их непринужденные позы, их неправильные, но милые лица, их подвитые волосы вызвали сперва изумление, а потом радость важных археологов, увидевших эту фреску. Под классическим искусством, таким простым

по своим формам, найден был современный мир, с его элегантностью, и более привычною и более искусственною»<sup>22</sup>. Не менее удивительным реализмом запечатлены многочисленные и сложные композиции, изображающие процессии, борьбу в ее разных видах, охоту и другие виды спорта, которым предавались насельники Миноева царства. Превосходная лепка членов и мускулов, живость и естественность поз, отделка деталей, глубокое знание животного мира, наконец, тренировка изображаемых здесь мужских тел с тонкими талиями — все поражает наблюдателя. Искусство этого времени является законченным синтезом многих отдельных течений. И в то время как носителями неолитической культуры были племена не-греческого происхождения, — так называемая средиземная раса, — микенскую культуру развивают именно греки, вобравшие в себя прежнее население и прежнюю культуру, воспринявшие толчок с Востока. «Лишь на почве, удобренной Востоком, — говорит Фуртвенглер<sup>23</sup>, — мог вырасти цветок микенского искусства. Соприкосновение с Востоком было необходимо, чтобы доставить европейскому духу его полное художественное выражение». Микенское искусство, по которому мы можем судить о духовной культуре народа, его создавшего, есть греческое искусство, имеющее уже все своеобразные черты, все интимные особенности, отличающие его от восточного искусства, — свободу и непосредственность, свежесть творчества и отсутствие условности. Возьмем ли мы керамику или глиптику, архитектуру, начатки живописи и скульптуры, художественные, ювелирные и металлические изделия, — всюду проявляются эти особенности: усвоение технических приобретений Востока при полном сохранении духовной самобытности — это опять-таки чисто греческая черта, составляющая условие совершенства греческого искусства: «во всем, что греки ни заимствуют от варваров, — говорит Филипп Опунтский, — они превосходят их, доводя заимствованное до совершенства». «Здесь веет совершенно иной дух, чем на Востоке, — говорит Фуртвенглер. — Здесь господствует радость жизни и радость в изображении и воспроизведении действительности. Тяжелая притупляющая атмосфера Востока уступила место чистому, ясному воздуху; если там могли рождаться лишь символические типы, полные внутреннего значения, но в то же время неправдивые, связанные условностью, то здесь процветает жизненная передача действительности. Даже демоническое и божественное

изображается здесь не преувеличенно сверх-природным, а человечески просто. Здесь человек не стоит в боязливом трепете в немой покорности перед земными и небесными владыками, как на Востоке, — взор его глядит доверчиво и свободно, наслаждаясь радостью жизни и отражая ее»<sup>24</sup>.

*Архаизация* Но одна черта в особенности характеризует изучаемый век как век переутонченности. Не может не быть странным нахождение в огромных критских дворцах весьма сложной архитектуры наряду с вещами выработки весьма тонкой, — предметов какой-то неожиданной грубости и, что еще более странно, весьма грубых изображений весьма тонких продуктов культуры. Если в одном и том же месте одного и того же культурного слоя встречается такое кричащее противоречие, то нельзя не видеть в нем некоторой преднамеренности, — некоторого нарочитого диссонанса, имеющего обострить утомившееся восприятие. Грубая выделка встречающихся фигур есть преднамеренная архаизация, стилизация под древность, и должна рассматриваться как рафинированная утонченность. Если же Вы внимательнее взгляните в «первобытные» вещи этого века культуры, то почувствуете под их грубостью — волнения души, весьма похожие на те, какими запечатлен конец XIX-го века новой истории.

Итак, уяснив себе многосложность и развитость этой эгейской, в широком смысле слова, или критской культуры, обратимся теперь к рассмотрению внутреннего ее содержания.

*Религия* Какие же религиозные и философские идеи содержала эта много-слойная и много-вековая культура? Что дает нам археология для уразумения души этих далеких от нас по времени, но столь близких по внешним формам своего быта людей? И не естественно ли спросить себя, так ли далеко жизненное непонимание их от нашего, как это может до всякого исследования думаться обывателю современности, наивно считающему свой век и свое десятилетие верхом культурного прогресса?

*Каменные бабы* Каждому из Вас, несомненно, приходилось не раз видеть у нас так называемых «каменных баб», а у немцев — Steinmütterchen, привозимых из степной России. Эти нагие женские фигуры, сжимающие себе груди или держащие в одной руке между грудей птичку, — вероятнее всего голубку, — а другую полагающие себе на лоно, или еще — имеющие

в руках у пупка или ниже небольшой чашеобразный сосуд, — эти фигуры, говорю, ставились насельниками южнорусских степей на могильных курганах и, очевидно, были религиозным символом, теснейше и ближайше связанным с мыслью о смерти. Мы ставим крест на могиле; эти же преднасельники наши, а может быть, и наши предки ставили на могилах такую «бабу». Область распространения такого символа обширна — от подножия Алтая и бассейна истоков Енисея и Оби включительно до Волги и Каспийского моря. Множество их — в степях Донских и Приазовских, затем в Галиции. В одной Екатеринославской губернии их известно около 428. Когда и кем поставлены эти фигуры — доселе не выяснено<sup>25</sup>. Весьма возможно, что многие из них вовсе не так древни, как хотелось бы иным археологам; по крайней мере доселе сохраняются у некоторых народов обычаи почти тождественные. А один французский путешественник, который в 1253 г. прибыл к татарам послом от Людовика Святого, рассказывает о куманах: «Comani faciunt magnum tumulum super defunctum et erigunt ei statuam tenentem scyphum in manu sua aut umbilicum» — «куманы устраивают над усопшим большой курган и воздвигают ему статую, держащую в своей руке перед пупком чашку»<sup>26</sup> (именем scyphus, или *σκίφος*, называлась в древности двуручная чаша для питья воды, по виду ближе всего подходящая к нашей чайной чашке с маленьким дном).

Едва ли будет поспешным узнать в этой статуе «каменную бабу». Некоторые же этнографические наблюдения дали основание думать, что в сосуд, находящийся пред лоном или ниже, т. е. преднамеренно сближаемый с идеей рождения, полагалась часть пепла от сжигания усопшего, тогда как остальная масса его полагалась под подножие бабы<sup>27</sup>. Другими словами, рассматриваемый символ означает, что усопший входит в лоно матери. Эта же мать сжимает себе груди, — чтобы выдоить из них молоко для питания своего новорожденного ребенка. Эта же мать держит между грудей птичку, голубку; а хорошо известно, что птица вообще, а голубка в особенности, есть всечеловеческий символ души<sup>28</sup>.

Кто же эта мать, принимающая в себя, питающая и греющая душу усопшего? — Понятно, что Земля, Мать-Земля<sup>29</sup>, или, на языке греческой мифологии, «Гея-Земля, которая родила все живущее и есть прама-терь всего человечества; она-то снова принимает в себя

все живущее, когда срок земного существования для каждого заканчивается»<sup>30</sup>. Это, по слову Гесиода,

Широкогрудая Гея, всех безопасное лоно —  
*Γαί' εύρύστερος, πάντων ἔδος ἀσφαλές αἰεὶ*<sup>31</sup>.

Ни одно из упомянутых выше положений баб не случайно. Держание сосуда пред нижнею частью лона — весьма древний религиозный мотив, встречающийся уже в бронзовом веке в Скандинавии<sup>32</sup>. Сжимание груди, держание птички у пазухи — эти мотивы еще более распространены, — еще более, так сказать, каноничны для Матери-Земли. Она — Смерть, она же — и Рождение; она — родительница, она же — и губительница. Из широкого лона своего производит она все живое и все туда возвращает, — выносит ростки жизни и скрывает семена ее. Такова единая мировая богиня — Афродита-Природа, — «пчела с ее медом и жалом»<sup>33</sup>.

В скифских ли степях, в душной ли Индии, в трагической ли Элладе, — культ хтонических божеств, как бы они ни назывались, всегда сочетает «идею благословенного рождения Матери-Земли с идеей ужаса смерти, которой место — также в глубинах земли»<sup>34</sup>. «Удивительным образом переплетаются эти идеи друг с другом, — говорит Преллер<sup>35</sup>, — так, что уже с самого начала это сплетение не поддавалось ясному и определенному пониманию и потому само собою должно было привести к мистическим, ищущим объяснения в сокровенном и прикрытом символическом, представлениям».

Цикл идей, нарастающих на этом основном двойственном ядре Матери, Гёрнес называет<sup>36</sup> «*Geotrophismus*» или «*Chtonismus*». «Эта мать, родительница, питательница и, обратно, пожирательница своих порождений, могла принять только один вид, — женщины. Одно из удивительных, но объяснимых явлений в первоначальном религиозном мышлении — во всех формах предания засвидетельствованное превосходство женщины над мужчиною в области духовного мира. Материальная основа культа матери есть материнское право (*Mutterrecht*), — преемство матерей у первоначальных--- племен--- Как по общему представлению духи отошедших пребывают по смерти тем, чем они были при жизни, и человек, состоятельный при жизни, делается также властителем в царстве мертвых, — так же, если на известной ступени общественного устройства женщина, как мать, занимает первое место, то естественно только то, чтобы также и высшее существо мира духов мыслилось

как женщина, как мать. На этой именно ступени стоит женщина, как родительница в начале вещей, как питательница, кормящая растениями людей, как владелица почвы, в которой покоятся мертвые, коих она считается собственницей. Иерархию душ и духов подземного мира, возглавляемую Перво-матерью, сменяет анархический демонизм охотничьего периода и в свою очередь сменяется небесной иерархией, возглавляемой *Отцом-Небом*»<sup>37</sup>.

Но от формы ли быта или от чего иного возникает представление об Единой Мировой Богине, во всяком случае несомненен факт: «Всякое исследование истории женских божеств, под каким бы именем ни таилась Многоименная, под именем Артемиды, или Афродиты, или Афины, или Астарты, или Изиды,— наводит нас на следы первоначального феминизма, женского единобожия. Все женские божественные лики суть разновидности единой богини, и эта богиня — женское начало мира, один пол, возведенный в абсолют»<sup>38</sup>.

Понятно, что мужское начало при этом подавляется, теряется, исчезает. «Мужской коррелят абсолютной богини усваивает черты страдающего бога, как Дионис и Озирис. Мученичество и убиение мужского бога — основной мотив женских религий (какова религия Диониса), религий, питающих свои корни в бытовом укладе тех забытых обществ, где женщина была родоначальницей и царицей»<sup>39</sup>.

В своей сущности, наши каменные бабы — это все та же Афродита всепобедная.

И в высоте эфирной и морской пучине — власть Киприды, и повсюду творения ея. Она в сердцах рождает страсть, и все в ее кошнице мы зернами когда-то были...<sup>40</sup> —

свидетельствует Еврипид и показывает на примере безграничную власть ее. Да, в древнем представлении она — дважды всемогущая, дважды побеждающая всякого — страстью и смертью — и дважды приемлющая в себя каждого — в рождении и в погребении.

Но в древнем веровании не было этого раздвоения Земли на Смерть-губительницу и Любовь-родительницу. То и другое — сразу. Таинственно и сладко улыбаясь вечной улыбкой, Земля была и той и другой вместе, — короче, она была Судьбою, мировую Необходимостью, Временем<sup>41</sup>.



Познай меня,— так пела Смерть: я — Страсть <sup>42</sup>.

Сейчас же только чуткие души поэтов ясно постигают эту двойственность природы,— разумеют, что Родительница-природа таит в себе смерть, а Усладительница-смерть — гибель <sup>43</sup>.

«Нагая богиня» Эта-то идея и лежала в основе религиозно-философского непонимания носителей эгейской культуры.

В могильниках эгейской культуры в изобилии находятся статуэтки так называемой исследователями «нагой богини». По своей композиции, по грубости выделки, наконец, телосложением они живо напоминают ка-



Идол «нагой богини»,  
найденный на о. Аморгосе.  
(по Перро и Шипье) <sup>45</sup>



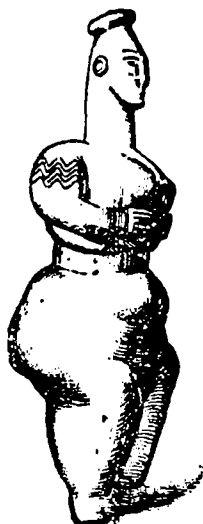
Архаическая Афродита Киприда,  
т. е. с о. Кипра (по Рошеру) <sup>46</sup>

менных баб, являясь только значительно меньшими по размерам. Область нахождения их весьма обширна, простираясь от Верхнего Египта над восточным бассейном Средиземного моря, захватывая и Мальту, и Грецию, а далее — над фракийско-иллийским Севером Балканского полуострова, включительно до Украины и Западной Галиции. Исследователи признают за ними большую древность, а именно на Юге — раннюю эпоху металла, а на Севере — чистую эпоху камня, как думают одни,— или халколит, как думают другие. Если бы мы захотели дать имя всей этой области культуры и соответственной расе, то, по Гёрнесу <sup>44</sup>, этим именем должно

было бы быть: «*die jüngere Steinzeit*», — приблизительно *äneolitische Period*, т. е. «*бронзово-каменный*» — для культуры и «*средиземная раса*» — для носителей ее.

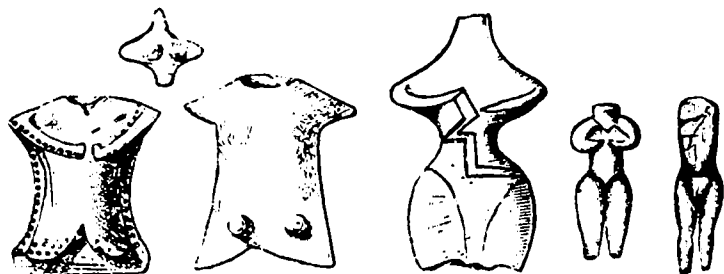


Золотое изображение «нагой богини» с голубями, найденное Шлиманом в шахтообразной могиле III в. в Микенах<sup>49</sup>



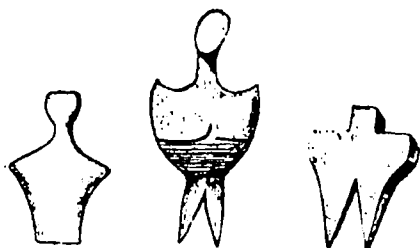
Идол «нагой богини», найденный близ Саргы (по Перро и Шипье<sup>50</sup>)

Вглядимся же несколько внимательно в эти статуэтки «нагой богини». Прежде всего обращает внимание предпочтение, оказываемое женским фигурам пред мужскими при выделке идолов, полагаемых в гроба умерших, или поставленных в святилищах. Но мало того, что

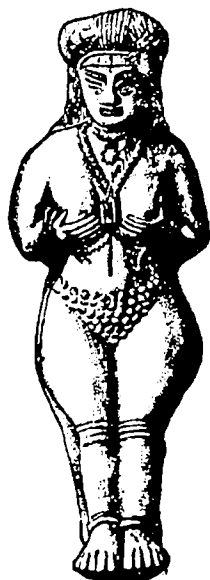


Неолитические идола «нагой богини». 1, 2, 3, 4, 5 — найденные в Кноссе (по наброску о. М.-Ж. Лагранжа<sup>51</sup>, сделанному в Кандийском музее), 6 — фигурка из Ложери (по Мортилье<sup>52</sup>)

усматривается определенная склонность именно к женским фигурам для идолов. И в этих последних женские особенности — груди, бедра и их окрестности — подчеркиваются и даже преувеличиваются, — столь усиленно, что не остается ни малейшего сомнения в неслучайности этих преувеличений<sup>47</sup>. То, что сперва может показаться простым следствием слабой техники ваятеля, на деле оказывается весьма сознательным усилием выразить некоторую идею — идею женщи-



Неолитические идо­лы «нагой бо­гини», найденные в мо­гиле св. Онуфрия, возле Феста (по наброску о. М.-Ж. Лагранжа, сделанному в Кандийском музее<sup>53</sup>)



Глиняная статуэтка вавилонской Астарты (по Рошери<sup>54</sup>)

ны как родительницы. Так называемая *стеатопигия*<sup>48</sup>, т. е. чрезвычайное накопление жира в седалищной части, тоже свойственна подавляющему большинству статуэток «нагой богини». Этнические параллели раз­ясняют нам, что мы имеем тут своеобразные представле­ния о женской красоте и что эта особенность, весьма свойственная современным готтентотам, была, вероятно, свойственна и средиземной расе, оставившей многочис­ленные изображения стеатопигических богинь.

Порою подчеркивание особенностей женского орга­низма превосходит пределы даже шаржировки, и статуэтка изображает уже женский безголовый торс, в котором

особенно выделены бедра и груди. Наконец, последний предел упрощения — статуэтка, представляющая одни только груди, — чистая деятельность рождения и вскармливания, без малейшего намека на мышление. Это — древнейшее воплощение идеи «вечной женственности».

*Взаимодействие древних культур с культурой эгейской*

Сопоставление статуэток «нагой богини» Архипелага и Крита с таковыми же Египта еще раз подтверждает нам взаимодействие культур: египетской и критской. Но еще разительнее — сходство с вавилонскими статуэтками Астарты, причем более тонкая выработка типа этой последней заставляет думать, что оригинальным было именно вавилонское искусство, а Средиземье производило бледные и потерянные сколки. По крайней мере методологический прием: считать более тонкое — более ранним и оригинальным, а подпорченное — вторичным, — часто оказывается вопреки эволюционизму применимым в археологии с таким же успехом, как и в эзегетике требование предпочитать более трудное для объяснения различие более легкому. «А если, — говорит один исследователь<sup>55</sup>, — а если мы сопоставим с этим необычайную распространенность культа Великой Матери, мигрировавшего из тысячелетий в тысячелетие, от народа к народу, то сделается весьма вероятным, что в статуэтках «нагой богини» мы имеем пред собою один из гребней миграционной волны религии, идущей от Вавилона».

На вавилонское же, — правда, относящееся к эпохе более поздней, — влияние указывает и разительное сходство одежд богинь критских и богинь вавилонских: там и тут весьма характерна юбка из широких оборок, иногда густо плиссированных. Иногда встречаются на вавилонских изображениях и петлеобразные банты на затылке, вроде того как это мы видели у «придворной дамы» Кносского двора<sup>56</sup>.

Как на доказательство существования культурных взаимодействий индоевропейцев с семитами ссылаются (Юг. Шмит) также на лингвистические данные. Так, приравнивают древнеинд. *paḡaśú* и греческое *πέλεκυς* суммерийскому *balag* и вавилонско-ассирийскому *pilakku* — топор; древнеиндийское *lohás, lohám* — медь и славянское *роуда*, латинское *gaudus* и древнескандинавское *gaudu* — суммерийскому *igud* — медь. Важное значение числа 60 в системе счисления как грань *ἑξήκοντα* и *ἑβδομήκοντα*<sup>13\*</sup> тоже можно рассматривать как

отражение шестидесятичной системы счисления вавилонян<sup>57</sup>. Но, во всяком случае, неизвестно, к какой именно эпохе относятся эти влияния, хотя они, конечно, весьма древни.

Все сказанное делает еще более вероятным, что в наших богинях мы имеем дело с каким-то предобразованием Великой Матери, о которой было уже сказано ранее и культ которой процветал в передней Азии. И если дозволительно из аналогии богинь строить предположение об аналогии их культов, то нужно думать, что культ нашей богини был исполнен резких противоположностей разнуданности и самоистязания.

«Эта богиня [Великая Мать] — есть олицетворение рождающих сил природы — *natura naturans*, как могли себе ее представить древние народы Азии в конкретном божественном образе,— богиня половой любви, размножения и плодородия. В стихийной жизни природы чередуются жизнь и смерть, лето и зима, периодическое умирание и оживление растительности. И соответственно тому в культе великой богини чередуются обряды радостные и погребальные, священная проституция и жестокое самоистязание, мало того — самооскопление как крайняя противоположность половым оргиям, как высшая жертва богине стихийного оргиасма»<sup>58</sup>. Сюда присоединяется множество других черт, общих всем культам. Наиболее замечательная из них — это находение статуэток «нагой богини» в могильниках, ассоциация ее с погребением,— что, быть может, как-то соотносится с мифом о сошествии Иштар во Ад за Фаммузом.

«Двойные  
сосуды»

Среди священных символов халко-литической культуры, т. е. начала древне-миноева века, обращает на себя один, до сих пор остающийся у исследователей неразгаданным. Ни имя, ни назначение его не известны. Однако мне думается, что нам с Вами удастся подыскать к этому безыменному предмету культа некоторое имя, которое доселе было беспредметным, т. е. такое, предмет которого затерялся в глубинах веков и, по-видимому, был уже неизвестен во времена Аристотеля<sup>59</sup>. Можно думать, что этот затерявшийся предмет хотя и не тождественный с нашим безыменным символом, однако родственен ему и видом своим его напоминает. Под этим безыменным предметом я разумею сосуд<sup>60</sup> особой формы, нередко найденный в могильниках так называемой «украинской культурной группы»<sup>61</sup>, или еще «трипольской культуры»

Приднепровья, и условно названный «двойным сосудом»<sup>62</sup>, или «биноклеобразным сосудом». В Киевском Музее можно видеть образцы таковых под общим заглавием «сосуды из ритуальных погребальных глинобитных сооружений»<sup>63</sup>; один экземпляр такого сосуда имеется среди находок бронзового века и в Московском Историческом Музее<sup>64</sup>, причем все эти предметы найдены в окрестностях Киева и Триполья. Что же разумеется под названием «двойной сосуд»? Это — сосуд, состоящий из двух одинаковых стаканов в виде гиперболоидов вращения или, если угодно, приблизительно напоминающий две стоящие рядом катушки. Наверху,



«Двойной сосуд» из села Веремья Киевской губ. и уезда (собрание Б. И. и В. И. Ханенко)<sup>60</sup>

у края, они соединены между собою смычкою, а пониже — таким соединением служит то цилиндрик, то пластинка, так или иначе продырявленная, — по-видимому, для продевания между сосудами пальцев руки при держании такого сосуда. Высота его раза в  $1\frac{1}{2}$  превышает высоту чайного стакана или равна ей. Самое же замечательное свойство этих, с позволения сказать, «сосудов» — это то, что они не имеют дна, причем неповрежденность обоих краев доказывает, что днищ не было с самого начала. Сделанные из глины, эти сосуды то более, то менее нескладны; в общем же выработка их, от руки, весьма груба, хотя они, по мнению одного археолога, «отличаются выразительностью»<sup>65</sup>. Поверхность «двойных сосудов» украшена геометрическим орнаментом, состоящим из линейной насечки темной краски по красному фону. — Добавим сюда еще, что иногда попадаются «сосуды» подобных же форм и при подобных же условиях, но одиночные, а не двойные, снабженные двумя маленькими ручками. Это показывает, что действительно мы имеем дело тут с удвоением одиночного сосуда. Каково же назначение этого сосуда? — Несомненно — священное, и именно — связанное с культом подземного божества. Хтоническое значение того культа, которому служил «двойной сосуд», подтверждается и нахождением его вместе с глиняными же статуэтками «нагой богини». Достоинно внимания, что в этих украинских статуэтках стеатопигия в особенности, половая

подчеркнутость еще более значительна, чем в статуэтках, происходящих из других местностей.

«По всему вероятно, — заключают о «двойных сосудах» описатели собрания древностей Б. И. и В. И. Ханенко<sup>66</sup>, — сосуды эти имели votивное назначение и употреблялись при погребении». Но и это скудное заключение не кажется Гёрнесу убедительным, и он говорит о «двойном сосуде», называемом им «ein binokelförmiges Gerät»<sup>67 14\*</sup>, как о вещи «неизвестного назначения» — «unbekannter Bestimmung»<sup>68</sup>.



Сосуды из ритуальных и погребальных глинобитных сооружений Приднепровья. (Наброски, сделанные в Киевском Музее<sup>62</sup>.) — 1. Образец «двойного сосуда» грубой работы. — 2. Образец одиночного «сосуда». — 3. Образец «двойного сосуда» более тонкой работы, с орнаментацией и более тонкими стенками

Попробуем выяснить, сколько можно, значение этого загадочного предмета. Прежде всего обращаем внимание, что соединены в один два сосуда, и притом таких, из коих каждый употреблялся порознь. Удвоение же в религиозных символах — явное знамение их особой свящнности. Вот, для примера, несколько символов, параллельных «двойному сосуду». Таковы: двойной топор, двойной молот, двойные перуны, двойной слой жира на жертвах и т. д.; сюда же относится двойной *дорджи* буддистов и т. п.<sup>69</sup> Но есть, кажется, более глубокая связь между «двойным сосудом» и весьма напоминающим его по форме египетским двойным *дуду*, или *дедом*<sup>70</sup>.

Удвоение идеографического знака в ассирийской клинописи, в иероглифике египетской, майской, мексиканской, индийской и т. п. означает множественное число, иногда же — двойственное. Но, это pluralis не всегда есть множество раздельное; в религии же оно означает скорее pluralis majestatis, pluralis magnitudinis, pluralis dignitatis<sup>15\*</sup>. Удвоение в символике вообще указывает на полноту творческих потенций, на множественность порождаемого,

содержащуюся в творческой силе; наконец — просто на множество.

Осмелюсь даже высказать догадку, что удвоенные символы относятся преимущественно к тем культам, где основная идея — идея женственности, тогда как утроение характеризует мужественность; нужно обратить внимание на то, что числа четные, в особенности же число два, в символике суть числа женские, а нечетные — мужские<sup>71</sup>.

Не буду настаивать на этой догадке, тем более что доказывать ее было бы затруднительно. Но и помимо нее несомненно, что священный «двойной сосуд» употреблялся в культе женского хтонического божества. Как именно — это остается неизвестным.

*δέπας ἀμφικύπελλον*  
у Гомера

«Двойной сосуд» столь характерен для начала бронзового века, по крайней мере в некоторых областях его распространения, что казалось бы весьма странным молчание о нем гомеровских поэм. Правда, изображаемая там культура — более позднего времени. Но неужели такой важный момент культа исчез совсем без следа? — Нет. Можно думать, что след этот — не что иное, как нередко упоминаемый у Гомера и загадочный для исследователей «*δέπας ἀμφικύπελλον*<sup>16\*</sup>»<sup>72</sup>. — Термин этот встречается как в «Илиаде», так и в «Одиссее», — но в первой — чаще, чем во второй, — быть может, по причине более (?) архаического характера культуры, изображенной в «Илиаде». *δέπας ἀμφικύπελλον* — явно сосуд священный, и упоминается он в связи с особенно важными действиями как богов, так и людей. Гефест, утешая Геру в обиде, нанесенной Зевсом, подносит ей *δέπας ἀμφικύπελλον* (Ил. I 584), который у Гомера назван далее просто «*κύπελλον*»<sup>17\*</sup> (Ил. I 596). Этим кубком Гефест

«*οἶνοχόει γλυκὴν νέκταρ, ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων* — подает сладкий нектар, зачерпывая из чаши» (Ил. I 598). Из такого же *δέπας ἀμφικύπελλον* (Од. III 63) «с медвяным вином — *μελιπδέος οἴνου*» (Од. III 45) или «со сладким вином — *ἡδέος οἴνου*» (Од. III 51) Афина, во образе странника, совершает возлияние Посидону по предложению Пизистрата, сына Нестора. Этот же самый *δέπας ἀμφικύπελλον* Гомер называет просто *δέπας*<sup>18\*</sup> (Од. III 46, 53). Другими словами, *δέπας ἀμφικύπελλον*, вероятно, как вид, содержащийся в роде *δέπας* и в роде *κύπελλον*, может именоваться и просто этими наименованиями. Имеются и еще названия — по-видимому, синонимичные<sup>73</sup>; тако-



вы: *ἄλεισον* (Од. III 63, 50–53), т. е. чара, и *ἄμφωτον ἄλεισον* (Од. XXII 9, 17) — дву-ручная чара или, точнее, обоюдо-ручная.

Этот же сосуд употреблялся при погребальных обрядах. При сожжении тела Патрокла, когда костер не разгорался, Ахилл, чтобы умиловить ветры и убедить их воспалить костер, «*χρυσέω δέπαι* — кубком золотым» (Ил. XXIII 196) делал многочисленные возлияния вина. Наконец, костер загорелся.

...*Ὁ δὲ πάννηχος ὤκως Ἀχιλλεύς  
χρυσέον ἐκ κρητήρος, ἐλὼν δέπας ἀμφικύπελλον  
οἶνον ἀφυσσάμενος χαμάδις χέει, δεύε δὲ γαῖαν,  
ψυχὴν κικλήσκων Πατροκλέεος δειλοῖο* —  
и всю ночь Ахиллес быстроногий,  
черпая кубком двудонным (!) вино из сосуда златого,  
окрест костра возливал и лицо орошал им земное,  
душу еще вызывая бедного друга Патрокла  
(Ил. XXIII 218–221).

Как чаша, так и *δέπας ἀμφικύπελλον* названы здесь золотыми; название же интересующего нас сосуда «*καλὸν δέπας ἀμφικύπελλον*» (Од. III 63) указывает, вероятно, на украшающий его орнамент. На священных игрищах в память усопшего Патрокла Ахилл выставляет, в числе прочих наград, пятым призом за быстроту колесничного бега «*ἀμφίθετον φιάλην*», о котором говорится, что он еще не был в огне (Ил. XXIII 270). Этот-то «*ἀμφίθετος φιάλη*»<sup>19\*</sup> (Ил. XXIII 516) был подарен Ахиллом старцу Нестору. Что это за сосуд? — По-видимому, тоже нечто двойное, вроде упомянутого выше кубка. Такой именно *δέπας ἀμφικύπελλον* (Ил. XXIII 656, 563, 699) был наградою за участие в кулачном бою побежденному Эвриалу, тогда как победитель Эпий, или Эпийос, взял дикого мула.

Наконец, у Гомера описывается еще какой-то «*δέπας* Нестора», который, может быть, отчасти подобен амфикипеллу. Это — сосуд столь большой, что только Нестор мог поднять его, когда его наполняли вином. Он был украшен золотыми гвоздями и имел четыре ручки, на каждой из которых сидело по две золотых голубки (не забудем, что голубки — птицы Матери-Земли<sup>74</sup>); «*δύω δ' ὑπὸ πυθμένεσσι ἦσαν* — снизу у него было два днища» (Ил. XI 633–653).

Итак, гомеровский «*δέπας ἀμφικύπελλον*», несомненно, есть какой-то священный сосуд, из которого пьют боги; при этом самое возлияние богам мыслилось именно как питье богами<sup>75</sup>. Какова же форма этого сосуда? — Уже в древности на этот счет делались

предположения разные. Так, Аристотель, говоря о пчелиных сотах, называет ячейки их «ἀμφίστομον», т. е. «обоюдо-устыми», и поясняет свое определение (очевидно, он употребил предлог ἀμφί в непривычном значении!) словами: «περὶ μίαν γὰρ βάσιν δύο θυρίδες εἰσίν, ὡσπερ τῶν ἀμφικύπελλων, ἡ μὲν ἐντὸς ἡ δ' ἐκτὸς»<sup>76</sup> — ибо (у сот) на сторонах единого основания — два отверстия, подобно отверстиям амфикипеллов, — одно по сию сторону, а другое — по ту». Из этого свидетельства неоднократно делался тот вывод, что ἀμφικύπελλον представлял собою сосуд, происшедший из соединения двух чаш, прислоненных друг к другу днами, так что одна из чаш служила вместилищем для вина, а другая — подставкою, вроде того как у потиров или у кубков, называемых «римскими»<sup>77</sup>. Против такого понимания говорит прежде непрактичность предполагаемого сосуда. Ведь им черпали из чаши вино или нектар. Если бы он был в самом деле потировидным, то тогда пришлось бы при черпании неопратно погружать в вино руку, да и высокая подставка мешала бы погружению. Несомненно, что сосуд для черпания должен быть без большой подставки и должен иметь ручку у верхнего края. Ссылаясь на то же практическое назначение δέπας ἀμφικύπελλον, а именно зачерпывать вино, А. Мау<sup>78</sup> полагает, что он непременно должен был иметь ручку или ручки, и, в подтверждение своего взгляда, указывает на синонимическое выражение ἄλεισον ἀμφωτον — двуручная чара (Од. XII 9, 17). Затем, вопреки аристотелевскому толкованию, весьма странным представляется наименование подставки, как и чаши, κύπελλον, как будто это — части равнозначные. Самое же главное — фантастичность этого объяснения: ни в изображениях различных сосудов, ни среди найденных сосудов не имеется до сих пор ничего подходящего к этому гипотетическому потиру<sup>79</sup>. Наконец, неисторичность аристотелевского разъяснения свидетельствуется совсем иными разъяснениями других древних авторов. Так, Аристарх<sup>80</sup> считает δέπας ἀμφικύπελλον за двуручную чашку, другие<sup>81</sup> — за чашку вогнутую или прямо-круглую: «ἀμφικύρτον ἐξ οὗ τὸ περιφερές — с загнутым краем». Винкельман<sup>82</sup> под δέπας ἀμφικύπελλον, так же как и под ἀμφίθετος φιάλη, разумеет такую чашу, которая окружена другой. Одним словом, разнообразие мнений настолько ослабляет каждое из них, что спокойно можно не считаться ни с одним. Ничто не мешает считать амфикипелл за нечто сходное с описанным ранее «двойным

сосудом». Это сходство подтверждается и этимологическим разбором слова *ἀμφικύπελλον*. *Ἄμφι*, сокоренное латинскому *ambo* и русскому *оба*<sup>83</sup>, означает, собственно, *с обеих боков*, затем — *со всех сторон* и, наконец, *вокруг*. Но, в противоположность *περί*, подразумевающему по преимуществу окружность в вертикальной плоскости или же иногда всю поверхность, *ἀμφί* означает симметрию в плоскости горизонтальной или же полную горизонтальную окружность<sup>84</sup>. *Ἄμφι-κύπελλον* могло бы означать то, что видит в нем Аристотель, лишь в случае горизонтальности его положения, т. е. в положении неестественном для кубка. И в самом деле, предметы, в название которых входит *ἀμφί*, симметричны относительно вертикальной плоскости, — а не горизонтальной. Таковы:

*ἀμφι-γυήεις* — хромой на обе ноги; *ἀμφι-δέξιος* — обо-десноручный; *ἀμφι-δυμός* — с двойным выходом; *ἀμφι-έλισσα* и *ἀμφι-κυρτός* — с обеих сторон загнутый (о корабле); *ἀμφι-ζευκτός* — с обеих сторон соединенный (мостом); *ἀμφι-θύρας* — дву-дверный, со входом спереди и сзади (*ἀμφι-θύρα* впоследствии назывались раздвижные завесы надпрестольного кивория); *ἀμφι-κράνος* и *ἀμφι-κέφαλος* — дву-главый (поэтому *ἀμφι-κέφαλος κλίνη* — тахта с подушками по обеим сторонам); *ἀμφι-πύλος* — дву-вратный, дву-створчатый; *ἀμφι-πυρός* — с факелом в каждой руке (эпитет Артемиды); *ἀμφισ-βαινα* — род змеи, которая может ползать вперед и назад, — головою и хвостом; *ἀμφι-στομός* — с двойным устьем, — также о сосудах для питья с двумя рукоятками; *ἀμφι-φαλος* — с двойным козырьком, о шлеме, имеющем козырек спереди и сзади; *ἀμφι-φορεύς* и *ἀμφ-ωτός* — сосуд с двумя ручками и т. д. и т. д.<sup>85</sup>

Подводя итог, мы скажем еще раз, что *δέπαος ἀμφικύπελλον* нужно признать за нечто в стиле «двойных сосудов», но несколько более позднего времени и более тщательно сработанного, — быть может даже из золота, если только Гомер, реставратор древности<sup>86</sup>, ему не современной, не делает некоторого эпического преувеличения. Но, относясь к приблизительно одной культуре и служа одной и той же религиозной идее, *δέπαος ἀμφικύπελλον* и «двойной сосуд» имели способ употребления, конечно, различный.

Спрашивается, нельзя ли найти следов *δέπαος ἀμφικύπελλον* в позднейшей жизни? — Новые влияния заглажи и древний культ Матери-Земли и двойные ее сосуды в подполье. Представители новой, патриархальной религии открыто порывают с древностью, для них, с их точки зрения (ибо они уже вовсе перестали

понимать даже возможность женского энофеизма), олицетворяемой в Кроносе:

*Οὐκ αἰεῖδω τὰ παλαιά, καινὰ γὰρ αἶμα κρείσσον  
νέος ὁ Ζεὺς βασιλεύει,  
τὸ πάλαι δ' ἦν Κρόνος ἄρχων.  
ἀπὶ τω μούσῃ παλαιά —*

«старых песен я не пою — мои молодые сильнее.  
Нам юный Зевс повелитель,  
а древле царствовал Кронос.  
Беги, старинная муза!»<sup>87</sup> —

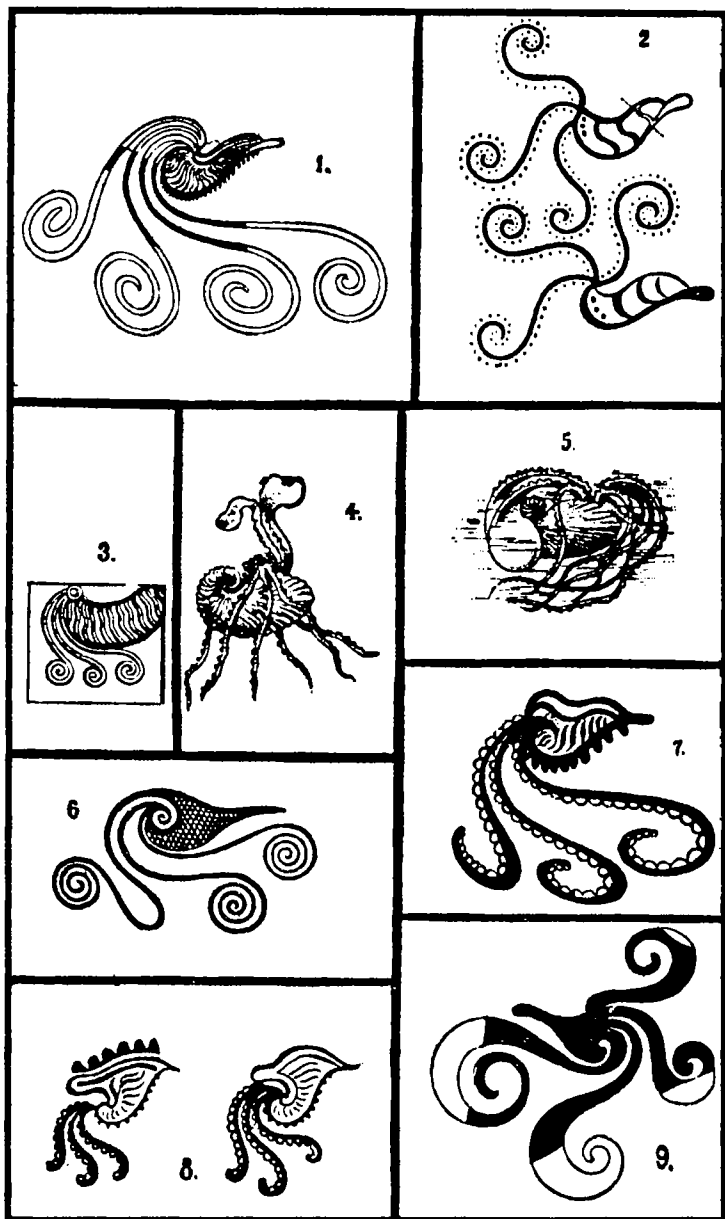
вызывающе поет поклонник новой религии. Лишь в орфических мистериях, остатке женского энофеизма, мы находим, кажется, и какой-то намек на двойную чашу Матери-Земли. «В орфических мистериях символами падения и восстановления души служили две чаши (*κρατήρ*) и зеркало. Вкушение напитка забвения из одной чаши было знаком того, что душа, смотря на чувственный мир, который отражается в ее познании как в зеркале, увлекается его обольстительными образами, теряет память о небесном и ниспадает в узы тела, а вкушение из другой как бы восстанавливает и служит залогом к возрождению души для утраченного блаженства»<sup>88</sup>.

*Наутилусовый орнамент*      Идея «нагой богини» теснейше сплетается еще с другим символом, более поздним и распространенным по преимуществу в культуре, соответствующей половине миноева века. А именно, одним из характерных признаков микенского стиля является обвивающий сосуды и всяческую утварь так называемый наутилусовый орнамент<sup>89</sup>, — на золоте, на стеклянных сосудах, на вазах. Основной его элемент — «завиток морской волны», или, правильнее говоря, — щупальцы моллюска багрянки.

Вот образцы этого орнамента, распространенного во время оно по всему Эгейскому морю, заходившего и в Египет (см. рис. на след. стр.). Эти образцы опять-таки показывают единство культуры, соответствовавшей времени этих великих держав.

Однако, как мы уже сказали, в наутилусовом орнаменте можно усматривать и нечто большее, — а именно явление, до известной степени равнозначное идолам «нагой богини» и даже точнее определяющее, куда именно приурочивалась, в сознании древних праэллинов, производительная сила Судьбы.

В самом деле, моллюск наутилус, или кораблик, — стилизацию которого представляет этот



Образцы наутилического орнамента в микенском искусстве и для сравнения изображения моллюска наutilus (таблица составлена по К. Тюмпелю<sup>90</sup>)

орнамент, — в древности назывался «раковиною Афродиты», «Veneris concha», и считался священным животным, посвященным Афродите, а в некоторых местах — Посидону, видоизменению Зевса хтонического, «Гостеприимного Зевса умерших — *Ζεὺς τῶν κεκμηκότων πολυξενιώτατος*»<sup>91</sup>, в обширной обители которого для всех находится место. Таким образом, Посидон, коему посвящалась багрянка, был мужским, более поздним аспектом, отщеплением той же Судьбы-Матери.

Nautilus — Nauplius — *πομπίλος* — это *ἱερὸς ἰχθύς* Гомера, судя по схолии Аристоникия к Ил. II 407: «*καὶ αὐτὸς (ἔστι) γεγονὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ αἵματος ἄμα τῇ Ἀφροδίτῃ, — ἔστι δ' ὁ πομπίλος ζῶον ἐρωτικόν* — и сам, будучи происшедшим из Урановой крови вместе с Афродитой, помпилос (кораблик) — животное любовное». Древнее предание гласит, что когда Зевс оскотил своего отца Урана, то отрезанные половые части, упавшие в море, образовали около себя пену, из которой вышла Афродита; из такой же крови, одождившей море, произошло родственное ей *τὸν ἐρωτικὸν ζῶον* — любовное животное, священный наutilus.

Афродита-Судьба связывается существенно с морем, и море мыслится как рождающая утроба жизни; эта-то утроба и принимает оплодотворяющую силу Неба-Отца. Афродита пеннорожденная есть как бы душа рождающего моря, и моллюски кораблики — ее единоутробные и единокровные сестры. По слову Еврипида в трагедии «Ипполит», ближе всего стоящей к критским темам, Киприда —

владычица морская — *ποντία*<sup>92</sup>.

То же должно сказать и об Астарте. Связь последней с морем обыкновенно обозначается на монетах тем, что левою ногою она попирает корму корабля<sup>93</sup>. Связь же ее с раковиною на тирских монетах указывается тем, что рядом с Астартою в кирасе и градскою короною помещена раковина тигех и маленький силен с другою раковиною тигех на плечах<sup>94</sup>.

Итак, действительно, наutilus — животное Афродиты и символ Афродиты. Но древний орнамент никогда не бывал только орнаментом; он имел магическое и религиозное значение, охранял от злых сил, предупреждал несчастья, способствовал благополучию. Так и наутилический орнамент — не украшение, а священный символ жизни, и, стало быть, распространение его

еще лишний раз указывает на распространенность культа Афродиты-Астарты, т. е. Судьбы или Времени.

Таково древнейшее понимание перво-начала всего бытия. Оно образует нижний слой в толще напластований, на которых впоследствии произросла греческая философия. Дальнейшею нашею задачею будет понять последующий слой, т. е. от женской мировой перво-среды перейти к мужской мировой перво-силе.

### Примечания и дополнения к лекциям второй и третьей

<sup>1</sup> Чертеж составлен по Артуру Эвансу (The Annual of the British School at Athens, X, p. 19, fig. 7, ср. IX, p. 26, fig. 13-Lagrange — La Crète ancienne Paris, 1908, p. 123, fig. 87). Разрез проходит по меридиану, чрез западный двор кносских сооружений.

<sup>2</sup> По вопросу о крито-микенской и отчасти других древних культурах кроме статей, указанных в 23-м примечании к «Пращурам любомудрия» (см. с. 86), назовем на русском языке, еще:

Р. [Ю.] В и п п е р — Древний Восток и эгейская культура. Посobie к университетскому курсу. М., 1913 г.

Б. А. Ту р а е в — История Древнего Востока. СПб., 1912 г.

Саломон Р е й н а к — Аполлон. История пластических искусств. М., 1913 г.

Гастон К у н ь и — Античное искусство. Греция.— Рим. Сборник статей. Пер. с франц. П. Смирнова. М., 1898, с. 19—38.

Музей изящных искусств имени Императора Александра III в Москве. Краткий иллюстрированный путеводитель. Ч. I. 6-е изд. М., 1913 г.

Евг. [Ег.] Ка г а р о в — Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913 г.

<sup>3</sup> Е. Г. Ка г а р о в — Новейшие исследования в области крито-микенской культуры («Гермес», 1903 г., № 17—20 = отд. отт. СПб., 1910, с. 4).

<sup>4</sup> Journal of hellenic studies XXI (1901), p. 78. Цит. из иссл. кн. С. Н. Трубецкого — Этюды по истории греческой религии («Собр. соч.», Т. II. М., 1908, с. 456). Там же цит. из Д. Меккэнзи: тот же журнал XXIII (1903), p. 172, 174.

<sup>5</sup> Рисунок — из книги о М.-Ж. Лагранжа, id., p. 26, fig. 10.

<sup>6</sup> Id., p. 28—29.— Тут же, на с. 28—31, несколько изображений критских ваз.

<sup>7</sup> Изображение вазы — по The Annual of the British School at Athens, X, fig. 1 (= Лагранж, id., p. 29, fig. 14).

<sup>8</sup> Путеводитель по Музею Имп. Алекс. III [2], с. 56—57.

<sup>9</sup> Такое мнение выражено в статье Fougères (Comptes rendus du Congrès International d'archéologie, 2-te; 1905, p. 232 s). См. Кагаров — Культ фетишей, с. 35, прим. 4.

<sup>10</sup> С. Р е й н а к — Аполлон, с. 82.

<sup>11</sup> Макс. Волошин — Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1909 г., октябрь, с. 47).

<sup>12</sup> По The Annual of the British School at Athens, IX, fig. 58 (= Лагранж, id., p. 73, fig. 46).

<sup>13</sup> Лагранж — id., pl. VI 3, p. 72—73.

<sup>14</sup> A. I. Reinach — изложение и анализ некоторых книг по критологии («Revue de l'histoire des religions», 1909, 5, p. 234—237).

<sup>15</sup> René Dussaud — Questions Myceniennes («Revue de l'histoire des religions», 1905, № 1 (151), p. 29).

<sup>16</sup> Лагранж — id., p. 73.

<sup>17</sup> Id., p. 93, fig. 74.

<sup>18</sup> Бузескул — Введение в историю Греции. Харьков, 1907 г., с. 510.

<sup>19</sup> С. Рейнак — Аполлон, с. 34.

<sup>20</sup> Рисунок, по The Annual of the British School at Athens, VII, fig. 17 (=Лагранж — id., p. 42, fig. 22).

<sup>21</sup> Волошин — Архаизм в русской живописи (id., с. 47).

<sup>22</sup> Лагранж — id., p. 41.

<sup>23</sup> Furtwängler — Antike Gemmen, 1900, Bd III, S. 13 сл.; Филипп Опунтский — Epinomis, 987 D (цит. по Трубецкому [55], id., с. 465).

<sup>24</sup> id.

<sup>25</sup> M. Görges — Natur-und Urgeschichte des Menschen. Bd II 1905, Wien und Lpz., S. 425, Anm. 1. Тут же — ссылки на разных, друг другу противоречащих, авторов.

<sup>26</sup> id.

<sup>27</sup> id.

<sup>28</sup> Вит. Клингер — Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911 г.

Евр. [Ер.] Кагаров — Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913 г.

<sup>29</sup> A. Dietrich — Mutter Erde. Eine Versuch über Volksreligion. Lpz. = Berlin, 1905. С. И. Смирнов — Исповедь земле. Сергиев Посад, 1912 г. («Бог. Вестн.», 1912 г., ноябрь).

I. I. Bachofen — Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861 (есть и новое издание).

<sup>30</sup> Эсхил — Хозфоры, 119 сл. Слова Электры.

<sup>31</sup> Гесиод — Теогония, 117 слл.

<sup>32</sup> Görges — id.

<sup>33</sup> Еврипид — Ипполит, 568—569.

<sup>34</sup> id.

<sup>35</sup> Preller — Eleusinia (Pauly-Wissowa — Real.-Encyklopädie d. class. Alterth.), Bd III, S. 108 ff.

<sup>36</sup> Görges — id., Bd II. S. 584—587.

<sup>37</sup> Görges — id., S. 586.

<sup>38</sup> Вяч. [И.] Иванов — Древний ужас («По звездам»). СПб., [1907 г.], с. 413.

<sup>39</sup> id. — с. 414.

<sup>40</sup> Театр Еврипида. Перевод И. Ф. Анненского. СПб., [1907 г.], «Ипполит», дейст. 1-е, явл. 5-е, с. 286—287.

*φοιτῆ δ' ἀν αἰθέρ' ἔστι δ' ἐν θαλάσσειᾳ  
κλύδων Κύπρις πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφθ.  
ἦδ' ἐστὶν ἡ στεῖρουσα καὶ διδοῦσα ἔρον,  
οὐ πάντες ἐσμέν οἱ κατὰ χθὼν ἔκγονοι*

(Euripidis Tragoediae, ed. ster. Lipsiae, 1828, T. II, p. 258, *Ἰππόλιτος* v. 452—455).

<sup>41</sup> Ср. Вяч. Иванов [38] — id., с. 410.— О Судьбе, как о Времени; см. подробнее в книге: Свящ. П. Флоренский — Столп и Утверждение Истины. М., 1913 г., с. 530—534: «Время и Рок».

<sup>42</sup> Гр. А. А. Голенищев-Кутузов — Серенада.



<sup>43</sup> Парность и существенную неразделимость переживаний половой любви и смерти давно подметила изящная литература. Древняя трагедия вся напоена этим двуединством. Но и новые писатели дают глубокое проникновение в эту тайну. Таковы: Шекспир, Пушкин, Гюи де Мопассан, Мережковский, Роденбах, Мельников-Печерский, Бальмонт, Брюсов и др. в особенности, Тургенев, Тютчев и Голенищев-Кутузов — называю первые припомнившиеся имена.

<sup>44</sup> G ö r n e s — id., Bd II, S. 563—564.

<sup>45</sup> Perrot et Chipiez — Histoire de l'art dans l'antiquité, T. VI, p. 741.

<sup>46</sup> W. H. Roscher — Ausführliches Lexicon des griechischen und römischen Mythologie, Bd I. Lpz., 1884—1890, col. 407.

<sup>47</sup> G ö r n e s — id., Bd II, S. 563.

<sup>48</sup> Ранке — Человек. Пер. со 2-го нем. изд. под ред. Д. А. Ключевского. СПб., т. II, с. 75.

Ч. Дарвин — Происхождение человека и половой подбор. Ч. 2, гл. XIX. СПб., 1871, с. 387.

<sup>49</sup> Schuchhardt — Schliemann's Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykenä, Orchomenos, Itaka, 2-te Aufl. Lpz., 1891, S. 230, fig. 189 (= Lagrange — id., p. 92, fig. 73 — по фотографии; тут выступают особенно ясно половые отличия).

<sup>50</sup> Perrot et Chipiez [45] — id., т. VI, p. 741.

<sup>51</sup> Lagrange — id., p. 75, fig. 48.

<sup>52</sup> Mortillet — Musée préhistorique, n° 229 (= Lagrange — id., p. 70, fig. 486).

<sup>53</sup> Lagrange — id., p. 77, fig. 51.

<sup>54</sup> Roscher — Ausführliches Lexicon [46], Bd I, col. 647.

<sup>55</sup> Кн. С. Н. Трубецкой — Этюды по истории греческой религии («Собрание сочинений»), т. II. М., 1908, с. 447. Трубецкой в своих взглядах опирается на работы Дюмлера, Онефальш-Рихтера и Э. Мейера (id., с. 461). Впрочем, скептический С. Рейнак «стремится не только отстоять самостоятельное «эгейское» происхождение этой богини, но даже доказать, что древнейшему вавилонскому искусству тип нагой богини был чужд» (id., с. 461, прим.).

<sup>56</sup> Vigouroux — Dictionnaire de la Bible, т. I, col. 1161, fig. 323: человеческое жертвоприношение пред богиней, у коей юбка из семи оборок, а на затылке — петля (бант?).

<sup>57</sup> В. Поржезинский — Введение в языковедение. Пособие к лекциям. М., 1907 г., с. 197.

<sup>58</sup> Кн. С. Н. Трубецкой [55] — id., с. 447.

<sup>59</sup> H. Ebeling — Lexicon Homericum, Lipsiae, 1885, Vol. I, p. 106; «Forma [i. e. амфикипеллов] nota quidem fuit inferioris aetatis hominibus, cf. Arist. h. a. 9, 40, sed ipsa pocula non amplius in usu fuerunt»; и как бы в опровержение первой половины своего тезиса автор заметки — Б. Гизеке — приводит несколько взаимоопровергающих суждений о форме амфикипеллов, — суждений, высказанных древними грамматиками.

<sup>60</sup> Изображение воспроизведено в сильно уменьшенном виде из издания:

Собрание Б. И. и В. И. Ханенко — Древности Приднепровья. Каменный и бронзовый века. Киев, 1899 г., вып. I, табл. VIII, рис. 46. Описание — на с. 13.

<sup>61</sup> G ö r n e s — id., Bd II, S. 437. Тут же помещено изображение одного из таких сосудов.

62 Киевский Городской Музей. 1 — шкаф VII 1, витрина № 6, внизу; 2 — там же; 3 — шкаф VI, № 12338.

63 Киевский Городской Музей, шкаф VII 1 (четыре экземпляра); шкафы VIII и IX и др.

64 Московский Исторический Музей, зала «бронзового века», витрина № 23, у входа; сосуд разбит.

65 Собрание Ханенко [60], id., вып. I, с. 11.

66 id.

67 G ö r n e s — id., Bd II, S. 437.

68 id.

69 Об этих предметах речь будет идти в последующих лекциях <sup>20</sup>.

70 Дуду, или дед, — священный символ у египтян, употреблявшийся при погребении. Значение его толкуется различно. Есть объяснение, видящее в нем модель ниломера, т. е. прибора для измерения высоты воды в Ниле. Но гораздо вероятнее, что дуду означает хребет Озириса. Изображение двойного дуду, вообще довольно редкое, можно видеть, например, на саркофаге (со стороны ног) египтянина Маху, современника XVIII-й династии (XVI—XV вв. до Р. X.), в Московском Музее Имп. Александра III (зал I, № 4167).

71 «Неопределенная двоица» у пифагорейцев считалась началом женским, а «единица» — мужским. На этой почве и четные числа вообще считались женскими, а нечетные — мужскими.

72 Ph. Buttman — Lexilogus, oder Beiträge zur griechischen Wort-Eklärung, hauptsächlich für Homer und Hesiod, Bd I, 2-te Aufl. Berlin, 1825, n<sup>o</sup> 40: *αμφικύβελλον*, S. 160—162.

J. Terpstra — Antiquitas Homericæ, Lugduni Batavorum, 1831. III, 2, § 5, p. 142—144.

G. Ch. Crusius — E. E. Seiler — Vollständiger Griechisch-Deutsches Wörterbuch über die Gedichte der Homeros und der Homeriden, 6-te Aufl. Lpz., 1863, S. 45.

J. B. Friedreich — Die Realien in der Iliaden und Odyssee. Erlangen, 1851, III, § 73, S. 255—256.

H. Ebeling — Lexicon Homericum. Lipsiae, 1885, Vol. I, p. 106.

Pauly-Wissowa — Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. 9-te Halbband. Stuttgart, 1903, coll. 228—231, Art. *Δέπας*.

Pierre Paris et G. Roques — Lexique des Antiquités grecques. Paris, 1909, p. 27.

73 Pauly-Wissowa [72] — id., S. 229, 13—16; Buttman [72] — id., 143, строки 1—4 снизу.

74 Кагаров — Культ фетишей [1], с. 284—285.

Клингер — Животное в антич. и совр. суеверии [28], с. 72.

По свидетельству Элиана, «белые голуби посвящены Афродите и Деметре» (Aelian. n. a. VIII 22; Dionys. de av. I 31) и т. п. — О природе и функции жертвоприношения см.:

H. Hubert et M. Mauss — Melanges d'histoire des religions. Paris, 1909.

75 Н. Харузин — Этнография. Ч. IV, верования. СПб., 1905, с. 356 сл.

76 Аристотель — Historia animalium. IX, 40 (у Шнейдера IX, 27, 4). Цит. по Бутману.

77 Crusius-Seiler [72] — id., S. 45.

78 Pauly-Wissowa [2] — id., coll. 229, 16—22; 230, 63—70.

<sup>79</sup> Krause — *Angeiol.*, S. 58 (ссылка у Crusius-Seiler [72], id., S. 45).

<sup>80</sup> Аристарх — *Etym. M.* 90, 42 сл.; Аристарху следовали в этом толковании и еще некоторые грамматик. *Athen.* XI 7836, 482 дал.; *Eustath. Od.* XV, 20.— Согласно этому толкованию, в амфикипелле должно видеть предшественника позднейшего канфара. Это объяснение имеет свои преимущества: существование в Трое и др. местах таких праканфаров доказывается раскопками Шлимана (*Pauly-Wissowa* [72], id., col. 229, 23–65). С другой стороны, такой сосуд действительно был бы пригоден для черпания жидкости из кратира. Наконец, составная часть названия его — *ἀμφί* — понимается правильно. Но зато совсем неправильно в этом объяснении подменяется понятие *κύπελλον* понятием ручки. Неужели это одно и то же?!

<sup>81</sup> Sch. L. 584 (*Ebeling* [72], id., p. 106 со ссылками еще на: *Ap.* 25, 18 *Hes. Ath.* XI, 783).

<sup>82</sup> Winkelmann — *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Bd XI, H. I. § 15 (*Werke.* Stuttg., 1845, Bd I. S. 450).— Цит. по Friedreich [72], id., S. 255–256).

<sup>83</sup> E. Boisacq — *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Heidelberg—Paris, 1907, 1-re livr., p. 58. То же — в словарях Курциуса, Ваничка и др.— См. также:

Al. Walde — *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 2-te Aufl. Heidelberg, 1910, S. 31–32.

<sup>84</sup> А. Добиаш — Опыт семасиологии частей речи и их форм на почве греческого языка. Прага, 1893 г., отд. IV, с. 301–304. В некоторых случаях «может поблекнуть или даже совсем исчезнуть представление о различии положения круга, т. е. представление вертикальности в одном, а горизонтальности в другом предлоге, и тогда *περί* и *ἀμφί* до того уравниваются между собою, что могут заменять друг друга, кроме значения «выше», в котором «*περί*» восстанавливает свой первоначальный смысл и до которого, как сказано, *ἀμφί* не дошло» (id., с. 303).

<sup>85</sup> Подобных примеров можно привести еще много, см. словари греч. языка — Бензелера, Эрнести, Византия, Анфима Газиса, Софокла и т. д.

<sup>86</sup> Такой взгляд на Гомера устанавливает, напр., Мёррэй: *Murray — The Rise of the Greek Epic.* Oxford, 1907 (обзор этой книги см. ЖМНП, 1910 г., февраль, с. 404 сл.).

<sup>87</sup> Тимофей — Персы (Д. Шестаков — «Персы» Тимофея. «Учен. Записки Имп. Казанск. Универ.», 1904, (LXXI) г., № 12).

<sup>88</sup> П. Милославский — Древнее языческое учение о душе, о странствованиях и переселениях душ... Казань, 1873 г., с. 183, прим. 1-е.

<sup>89</sup> K. Tümpel — *Die Muschel der Aphrodite* («*Philologus*», Bd 51, N. F. Bd 5, 1892. S. 384–282).

<sup>90</sup> id., S. 384–385.— 1. Ваза из Микен (*Furtwängler und Loschke — Mykenische Vasen*, T. XXVI 20), сильно уменьшено.— 2. Ваза из широкообразной гробницы I (по Шлиману II) (*Furtwängler und Loschke — Mykenische Theugefäße*, T. III 12a), уменьшено.— 3. Каменная форма из Микен (*Schliemann — Mykenai*. S. 121, Fig. 164).— 4. Изображение наутилуса — для сравнения (*Oken — Naturgeschichtl. Atlas V*, T. XIII 7), уменьшено.— 5. То же, по Брэму (*Brehm — Thierleben*, VI, S. 770, 1), уменьшено.— 6. Ваза с о-ва Родоса (*Furtwängler und Loschke — Myken. Vasen*. I,

80, Fig. 38).— 7. Египетская ваза («American Journal of Archeol.». VI, 1890, pl. 22).— 8. Кружка из Микен, в Марсели, по наброску Фуртвенглера.— 9. Стакан из Микен («*εφημ. αρχαιολ.*», 1887, πв., 13, 2).

<sup>91</sup> Э с х и л — Умоляющие, 157—158.

<sup>92</sup> Ев р и п и д — Ипполит, 420; «*ὁ δεσποινὰ ποντία Κύπρις*» и др. места. Vigouroux [56] id. T. I, coll. 1200—1202, fig. 342—345.

Атаргатис (= Деркетю), fig. 343. Жертва голубями Астарте, fig. 344, col. 1201,— Деркетю, полу-женщина, полу-рыба; в руке — рыба. На другой стороне монеты — галера и морское чудовище.

<sup>93</sup> id. I, col. 1898, fig. 497 и др.

<sup>94</sup> id. I, col. 1184, fig. 332.

## РАЗУМ И ДИАЛЕКТИКА

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 почитательностью <sup>1\*</sup>

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 обвинения. 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 орган 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, обзревая 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 подлежащей работы, речь невольно выслушивается кое-как. Поэтому, следуя «золотому правилу» нравственности, ограничу 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 феодицеи», т. е. с содержания работы, чтобы сделать затем несколько замечаний о методе.

В каком же смысле можно считать обсуждаемую книгу именно феодицеей?

Чтобы разъяснить этот вопрос, необходимо напомнить несколько весьма элементарных соображений о сущности религии.

Религия есть — 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 гадом «великого и пространного» моря подсознательной жизни, «им же несть числа»<sup>2\*</sup>, 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 описанию ее, возникают два вопроса: *во-первых*, насколько спасительна данная система переживаний и действий и почему она спасительна, т. е. что

в ней такого, что обеспечивает спасение? И во-вторых, как делается эта система переживаний и действий спасительной 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 феодицея, возможен не иначе как благодатною силою Божиею, и второй путь, путь оправдания человека, или анфроподицея, 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 феодицея, как *ἀδὸς ἄνω*, как восхищение нас к Богу, и анфроподицея, как *ἀδὸς κάτω*<sup>3\*</sup>, как нисхождение Бога к нам, — совершаются энергиею Божиею в человеческой среде. Как возможно это? Как «немошный 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 грозovou 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 анфроподицея.

Разумеется, ни путь феодицеи, ни путь анфроподицеи 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, отвержая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии.

*Ὁδὸς ἀνω* 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 дóлу — путь продвинувшегося по нему. Вот почему я счел целесообразным в настоящем сочинении выделить именно феодицею, оставляя более трудную анфроподицею до лет более зрелых и опытности более испытанной<sup>4\*</sup>. Но на возможный вопрос о содержании анфроподицеи, 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 Божиим 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 анфроподицеи — христологического.

Однако, от того, что дóлжно еще сделать, т. е. от анфроподицеи, как пути по преимуществу практического, вернемся к обсуждению того, что сделано, — к феодицее как пути по преимуществу теоретическому. Этот путь начинается в разуме и затем за пределы разума, к корням его, выходит.

Как же построится феодицея?



Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот «Столп Злобы Богопротивная», 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 познание, т. е. как вечно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знания — вавилонская башня Нового времени.

«Но как же, в свой черед, возможно методическое познание?»

— Оно возможно, — как синтетические суждения а priori, — спешит успокоить Кант.

«Но в таком случае как же возможны синтетические суждения а 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 феодицей — 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 феодицей загодя обречена на неудачу. Отсюда понятно, что из признания религии — уже а priori, «трансцендентально», вытекает и иной взгляд на разум. Разум — не коробка или иное какое геометрическоеместилище 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 — орган 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 *πίσις* а<sup>5</sup> 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 предельной при построении феодицей.

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 Истиною? — Она сама.

Показать, что Истина сама себя делает Истиною — и есть задача феодицеи. 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*<sup>6</sup>. 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 это 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 в 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 самостоятельность,— нет места и диалектике; но где свобода,— там непременно — и диалектика. Философия, как дело творчества (но не как предмет преподавания),— философия совершенно неотделима от диалектики, т. е. от процесса взглядывания 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, что 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 лестнице 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*», — значитесь в Дигестах<sup>1</sup>, и тут же дается объяснение, почему *periculosa est*: «*parum est enim, ut non subverti possit*»<sup>7</sup>. Так — не только в области права.

*Omnis definitio* тем *periculosior est*, чем более внутренне-го движения в определяемом; а там, где жизнь бьет ключом, в жизни по преимуществу, или религии, оно *maxime periculosa est*. Тут Павлов меч разрубает всякое определение, и, сорвав оковы, огненной струей стремится мысль к 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»<sup>8</sup> 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

---

<sup>1</sup> Dig. lib. 50, tit. 17, fr. 202 (Corpus juris civilis, ed. stereot. cura I. L. G. Beck. Lipsiae, 1829, p. 778).

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 бóльшим 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 книги. 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 диалектической.

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 взглядывание, простою игрою случайных мыслей, имеющих лишь биографическое значение и интересных лишь для друзей автора? Не рискует ли взглядывание в реальность вырождаться 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 я взглядываюсь в реальность. Таковым не должно быть и никому не интересное Я автора, ибо если какой-то Павел во что-то взглядывается, то, конечно, это не может и не должно быть значимым в философии. Взглядывающееся Я должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным и характерным. Это — конкретно-общее, символически-личное — Я есть, очевидно, Я типическое, и если искать ему параллелей, то ближе всего оно подходит к типу в художественном произведении. Его диалектическое взглядывание 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*<sup>9\*</sup>. Ими-то и осуществляется некое *διὰ-*, *пере-*, *раз-*, т. е. методологическая среда,— которая сливается с объектом свои личные энергии.

Понятно, что эта среда, чтобы быть методологической, 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, 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 п р и н ц и п.

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 все не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одноглаголюююю мелодией

раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь,— есть несравненно более связанное 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 лишиться 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 прилепятся Богови благо есть, полагати о Господе упование спасения моего»<sup>10\*</sup>.



## «НЕ ВОСХИЩЕНИЕ НЕПЩЕВА»

(Филип. 2, 6—8)  
(К суждению о мистике)

Вячеславу Ивановичу Иванову  
с дружеским приветом

*Οὐχ ἀρπαγιδὸν ἠυφραστο...*

### I

«...Издревле и до настоящего времени мысль как отцов и учителей Церкви, так еретиков и всех вообще свободомыслящих богословов обращалась к этому классическому отделу Послания к Филиппийцам. Но при всей своей выразительности, слова Апостола оставляют возможность различного понимания: отцы Церкви и еретики, богословы православные и свободомыслящие находили и находят в них свидетельство в пользу своих верований и мнений», — пишет исследователь данного места М. М. Тареев<sup>1</sup>. Эту же мысль еще сильнее выражает другой экзегет. «Во всем Новом Завете, — свидетельствует Н. Н. Глубоковский<sup>2</sup> об интересующем нас месте, — не легко подобрать другой пример, где разногласие экзегетов и догматистов достигало бы такой остроты для принципиального понимания всей христианской теологии». — Ту же мысль находим и у новейшего исследователя и критика кенотических теорий А-ея И. Чекановского<sup>3</sup>.

Но если начать вглядываться в различные траектории толковников, то можно подметить и центр их расхождения: этот центр есть слово «*ἀρπαγιδός*». Очевидно, экзегетические преткновения происходят именно об этот камень или по преимуществу об него.

<sup>1</sup> М. [М.] Тареев — Уничужение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901, с. 4. Его же — «Основы христианства». Сергиев Посад, 1908 г., т. 1, с. 10.

<sup>2</sup> Н. [Н.] Глубоковский — Благовестие св. апостола Павла и теософия Филона Александрийского («Христианское Чтение». 1901 г., II, с. 809. Его же — Благовестие св. апостола Павла. Книга вторая. СПб., 1910, с. 281).

<sup>3</sup> А[-ей И.] Чекановский — К уяснению учения о самоуничужении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа). Киев, 1910, с. 171.

Естественно задаться вопросом, не рождается ли значительная доля трудностей именно от переводов, являющихся истолкованиями слова «ἀρπαγμός» in malam partem<sup>1</sup>, как хищение, ибо «хищение значит не правильное присвоение того, что не принадлежит хищнику по праву»<sup>4</sup>. В самом деле, при такой передаче слова «ἀρπαγμός» делается непонятым, что именно приписывается Апостолом Господу Иисусу Христу. Ведь похитить себе можно то, что относится к природе похитителя: можно похитить престол или богатства, титул или какое-либо состояние, но нельзя, при всей злонамеренности, похитить атрибут, чуждый природе похитителя. Как рассуждает св. Иоанн Златоуст, «человек не может похитить то, чтобы быть по природе равным ангелу; конь, хоть бы и захотел, не может похитить того, чтобы быть по природе равным человеку»<sup>5</sup>.

Нельзя похитить равенства Богу — ни Богу, ни твари: Богу — ибо Он уже имеет божескую природу, ни твари — ибо тварь могла бы выдавать себя за равную Богу, но никак не стать равной Богу, похитив божеское достоинство. «Если Он действительно был Бог,— говорит Златоуст о Господе,— то как Он мог похитить то, чтобы быть равным Богу»<sup>6</sup>. Если же говорить о Нем, как о человеке, то,— не останавливаемся снова на невозможности похищения,— в чем же пример смиренномудрия, данный Господом? И за что хвалить Его? «Такая похвала прилична,— говорит тот же св. Отец,— порочным, например — вору, за то, что он уже не крадет»<sup>7</sup>, но никак не в отношении праведника. «Если, будучи человеком, Он не восхотел равенства с Богом, то в этом нет похвалы»<sup>8</sup>. А раз Христос не мог похитить равенства Богу, то в этой невозможности нельзя видеть Его смиренномудрия.

Итак, переводом «ἀρπαγμός» чрез «хищение» за Господом отрицается некая самоочевидная невозможность, и потому было бы непонятно, для чего Апостолу понадобилось высказывать саму собою разумеющуюся мысль: «Ὁὐκ ἀρπαγαζὸν ἤρπασατο».

<sup>4</sup> Ф. Г. Тёрнер — Опыт изъяснения на Послание св. Апостола Павла к Филиппийцам («Православное Обозрение», 1891 г., № 1, с. 106 = «Вера и Разум», 1892 г., № 11, т. I, с. 551).

<sup>5</sup> Св. Иоанн Златоуст — Беседы на Послание к Филиппийцам, VI<sup>2</sup> (Migne — Patrolog. ser. gr., т. 62, coll. 220—221; русский перевод Импер. Петроградск. Дух. Ак. — «Творения св. О. нашего Иоанна Златоуста». СПб., 1905 г., т. 11<sup>2</sup>, с. 267).

<sup>6</sup> Id., VI<sup>2</sup> (Migne — id., p. 220; рус. пер. id. с. 266).

<sup>7</sup> Id., VI<sup>3</sup> (Migne — id., p. 221; рус. пер. с. 268).

<sup>8</sup> Id., VII<sup>2</sup> (Migne — id., p. 230; рус. пер. с. 279).

А раз так, то не следует ли толковать слово «ἀρπαγμός» в обратном смысле, т. е. in bonam partem<sup>2</sup>? Другими словами, не должно ли предположить, что за Господом отрицается действие само в себе не только не предосудительное, но, напротив, одобрительное — действие высшего порядка и что этим отрицанием св. Апостол хочет, следовательно, высказать о Господе Иисусе Христе нечто идущее вразрез с теми похвалами, которые можно было бы сказать о всяком праведнике: отсутствие того, что было бы достоинством у всякого другого, служит доказательством исключительности Господа, т. е. Его Божества.

В самом деле, глагол «ἀρπάζει», от которого происходит существительное «ἀρπαγμός», может иметь значение отнюдь не порицательное. Так, Сам Господь говорит, и притом явно в хорошем смысле, что «βιασταὶ ἀρπάζουσι αὐτήν»<sup>3</sup>, т. е. Царствие Небесное (Мф. 11, 12). А так как Царствие Божие (— речение почти тождественное по смыслу с речением «Царствие Небесное» —) есть «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17), то глагол «ἀρπάζει», применительно к духовной жизни, означает вовсе не «похищать», в смысле порицательном, как «неправильное присвоение того, что не принадлежит хищнику по праву»<sup>9</sup>, а, напротив, — «усвоить силую высокого подвига». Вот таким путем, а не воровством или грабежом действительно можно стать божественным и даже Богом<sup>10</sup>.

Несомненное мистическое словоупотребление глагола «ἀρπάζει» имеется у апостола Павла. «Не полезно хвалиться мне, ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба — ἀρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ. — И я знаю о таком человеке (только не знаю — в теле или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай — ὅτι ἤρπαγεν εἰς τὸν παράδεισον — и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать, — ἀνθρώπῳ<sup>6</sup> [без члена = τι, кому-либо, т. е. из внешних, не получивших таких же откровений]» (2 Кор. 12, 1–4).

Следовательно, мысль Апостола в разбираемых словах Послания к Филиппийцам не в том состоит, что

<sup>9</sup> См. [4]<sup>4</sup>.

<sup>10</sup> Замечательно, что «θεῶν» стоит без члена, и, следовательно, все речение «τὸ εἶναι ἰσα θεῶν»<sup>5</sup> равносильно «быть божественным» или даже просто «обожение», «божественность».

Господь, не захотев похитить божественности, проявил этим свое смирение, а в том, что Христос не домогался духовным подвигом взойти на ступень обожения, как это должны делать люди,— т. е., другими словами, был в своем отношении к миру божественному не как люди. Иначе говоря, речение «οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ»<sup>7\*</sup> есть отрицательное выражение мысли, высказанной ранее: «ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων»<sup>8\*</sup>. «Быть» или «пребывать во образе Божиим» — это и значит не нуждаться в бого-равенстве чрез ἀρπαγμός,— к каковому должны стремиться люди; или, еще, это равняется «быть Богом». И напротив, стремиться к бого-равенству чрез ἀρπαγμός — это значит: «не быть во образе Божиим», т. е. быть тварию.

Таким образом, слова Апостола в целом получают истолкование:

Ἦς, т. е. Христос Иисус.

*Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* — пребывая, т. е. поелику, так как, ибо пребывал в сущности Божественной (и, следовательно, не нуждался в возвышении, не нуждался в том, чтобы взять Себе, усвоить Себе сущность Божественную).

*Οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* — то не видел в этом Своем равенстве Богу экстатического акта, или, другими словами, в равенстве Своем Богу не усматривал для Себя того возвышения над Своею природою, которое мечтают получить чрез экстаз мистики (ибо,— можно повторить мысль предыдущего предложения,— ибо не для чего было Христу добиваться экстатически того, что было Его неотъемлемым свойством онтологически,— а именно пребывать в сущности Божественной).

*Ἄλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν* — но Себя умалил, или: но, совершенно наоборот, т. е. вопреки тому, что обычно бывает в экстазе, где человек хочет подняться над своею природою, Христос Себя умалил. Чем же? —

*Μορφὴν δούλου λαβών* — взяв зрак раба, т. е. тем, что взял на Себя существо рабы в отношении к Его собственной Божественной природе,— тем, что восприял естество тварное. (Взял — значит не перестал пребывать, *ὑπάρχειν*,— *ἐν μορφῇ θεοῦ*, не оставил, да и не мог оставить, сущности Божественной. Умаление, *κένωσις*, в том и состояло,

что Господь взял еще зрак рабий, а не в укорочении или ослаблении зрака Божественного.)

*Εν ὁμοίωματι ἀνθρώπων γενόμενος* — так что стал подобен человекам (в прямой противоположности экстатическому преобразению ума, ибо там если бы кто, будучи человеком, захотел отдаться экстазу, то он искал бы равенства Богу и полагал бы в сердце своем: «Будете как боги». В данном же случае Христос, будучи Богом, через *κένωσις* стал подобен человекам).

*Καὶ σχήματι εἰρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος* — и, следовательно, внешний вид Его оказался как вид человека. И т. д.

Во второй евхаристической молитве св. Литургии Василия Великого дается указание, подтверждающее сказанное выше. Вот какой перифраз евангельского текста читаем мы здесь: «Глаголал еси нам Самем Сыном Твоим, иже сый сияние славы Твоя и начертание ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, не хищение непщева (— или, по славянской рукописи XII века, «не възхыщеннымъ мнѣ»<sup>11</sup>—) еже быти равен Тебе Богу и Отцу: но Бог сый предвечный, на земли явися и человеком споживе: и от Девы Святыя воплощься, истощи Себе, зрак раба прием...», «οὐχ ἀρπαγὸν ἠήσατο τὸ εἶναι ἴσα σοι τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἀλλὰ θεὸς ὢν προαιώνιος...»<sup>12</sup>.

## II

Таково общее положительное истолкование слова «*ἀρπαγὸς*», проведенное через ближайший контекст. Но к сказанному следует добавить еще, что едва ли в этом слове у апостола Павла не должно видеть некоторый *terminus technicus*<sup>10</sup> мистической философии, — термин, так удачно переданный в церковно-славянском переводе чрез «восхищение»: «не восхищение непщева...» По крайней мере, и ранее и позже в чуть-чуть иной форме, а именно в форме вообще гораздо чаще употреблявшегося слова «*ἀρπαγῆς*», происходящего от того же глагола «*ἀρπάσσει*», это слово, равно как и самый глагол «*ἀρπάσσει*», было техническим термином для обозначения высшей степени экстаза.

<sup>11</sup> Прот. М. И. Орлов — Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание. СПб., 1909 г., с. 185<sup>25</sup>.

<sup>12</sup> Id., с. 183<sup>25</sup>—185<sup>26</sup>.

Не задаваясь полнотою обзора, ни в смысле числа авторов, ни в смысле обозрения каждого автора, проследим в хронологическом порядке пользование занимающими нас словами применительно к мистической жизни.

Вот несколько примеров этого мистического словоупотребления:

1. Изображая аскетическую общину иудейских мистиков-ферапевтов, Филон пользуется словом «ἀρπάζειν» в значении, явно имеющем в виду мистический порыв души. Вот что именно говорит он:

«Οἱ δὲ θεραπεῖαν ἰόντες, οὔτε ἐξ ἔθους, οὔτε ἐκ παραιρέσεως ἢ παρακαλήσεως τιῶν, ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανόιου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες, ἐνθουσιάζουσι μέχρι ἃ τὸ ποθούμενον ἴδωσιν<sup>13</sup> — вступающие на путь подвижничества не бытовым образом и не по чьему-нибудь совету или уговору, но от восхищения небесною любовью, подобно вакханствующим и корибантствующим, впадают в исступление, доколе не узрят вожеленное им».

Сочинение «О созерцательной жизни», из которого взята означенная цитата, относится, вероятно, к 30-м годам I-го века после Р. Х.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Филон — О созерцательной жизни. М., 473<sup>13-18</sup> (*Philo about the contemplative Life*, ed. by Fred. C. Conybeare. Oxford, 1895, p. 41-42).

<sup>14</sup> Н. П. Смирнов — Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909, с. 55-57 (= «Труды Киевской Духовной Академии», 1909 г., февраль, с. 264-267).

Ввиду важности для нас возможно ранней датировки трактата «О созерцательной жизни», сошлемся на историю споров об авторе и дате этого сочинения, отчетливо изложенную в указанной выше диссертации Н. П. Смирнова (id., с. 3-27, а также с. 27-70). От древности и до половины XIX-го века не возникало сомнения в авторстве Филона, и если ставился какой вопрос — то лишь о самих ферапевтах, кто были они и каковы были их отношения к христианству. Но во второй половине XIX-го века начинают со стороны историков раздаваться голоса, отрицающие подлинность сочинения «О созерцательной жизни». Таковы Иост (1856 г.), Гретц (1863 г.), Никола (1868 г.); сюда же должно отнести Френкеля, Кюнена, Дарамбура, Г. Иоловича, Эд. Целлера, Дж. Друммонда, Э. Шюрера, В. Бенна, Г. Штрака и др. Наконец, решительное слово произносит П. Э. Луциус (1879 г.), развивающий гипотезу о «подделке трактата под Филона» кем-нибудь из христианских аскетических писателей конца III или начала IV века. Аргументация Луциуса быстро привлекла к себе сочувствие ученого мира, так что защита исконного взгляда показалась бы жалкою наивностью. У нас к ней присоединился † А. П. Лебедев. Но в последней четверти XIX века начинается внимательное филологическое изучение трактата «О созерцательной жизни». Выступает ряд специалистов по филоновскому тексту, а к ним присоединяются историки, из коих некоторые ранее высказывались в противоположном смысле. Масбио (Massebieau, 1888 г.), Иессен (1889 г.), Дитерих (1891 г.), П. Вендланд

2. В 9-й книге VI-й Эннеады («О благе или об Едином»), написанной приблизительно в первой половине десятилетия 254–263 годов<sup>15</sup>, созерцание Бога в мистериях Плотин описывает в таких словах: «В то время как он был перенесен таким образом в небесную область, ничто не действовало в нем — ни гнев, ни желание, ни рассудок, ни даже мышление: более того, он не был более самим собою, если нужно и это сказать, но, погруженный в восхищение или исступление, спасенный и наедине с Богом, он наслаждался невозмутимым покоем — *ἀλλ' ὡσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάζουσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται...*» и т. д.<sup>16</sup> Это — то самое восхищение, о котором Прокл говорит, что посредством него мы становимся «обоженными, *ἐνθεοί*».

Таково употребление слова «*ἀρπάζειν*» писателем иудейским и писателем языческим. Но и христиане не чуждаются этого же словоупотребления.

(1896 г.) и К. Кон (1893 г.), оба — ученые издатели филоновских творений, Э. Ренан (с 1892 г.), Конибир (Conybeare, 1895 г.) — издатель текста «О жизни созерцательной», Гершо (1898 г.), П. Пфлейдерер (1902 г.), Мид (1902 г.), Н. П. Смирнов (1909 г.) твердо стоят на признании пререкаемого сочинения за подлинно-филоновское. Сюда же должно присоединить: А. Эдершейма, Фр. Зифферта, В. Сэндея, А. Аалля, кн. С. Н. Трубецкого, Дж. Джибба, Брука, Н. Н. Глубоковского, О. Уоклера. В результате этого дружного натиска на устаревший взгляд Луциуса, является почти всеобщее воспризнание первоначального исторического предания. А вслед за признанием филоновского авторства, удается установить и современность «О созерцательной жизни» сочинению «*De profugis*». Отсюда-то и устанавливается дата: 30-е годы по Р. Х.

Отзывы о сочинении Н. Смирнова, данные В. Рыбинским и свящ. В. Глаголевым, см. в «Извлечениях из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1907–1908 учебный год». Киев, 1909 г., с. 504–512.

<sup>15</sup> 9-я книга VI-й Эннеады в хронологическом порядке, по общему счету, есть тоже книга 9-я (Porphyrius — *De vita Plotini*, 4.— В издании Эннеад Фолькмана. Vol. I, Lipsiae, 1883, p. 8<sub>13–14</sub>). Значит, она вручена была Порфирию Плотином «на десятом году царствования Галиена» (Porphyrius — *id.*, 4.— Фолькман, *id.*, p. 7<sub>5, 17</sub>), т. е. в 263 г. А так как Плотин начал писать свои Эннеады только с началом царствования Галиена (*ἀπὸ μέντοι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς προτραπέις ὁ Πλωτῖνος γράφειν.*, Porphyrius — *id.*, 4.— Фолькман — *id.*, p. 7<sub>14–16</sub>), т. е. в 254 г., то, следовательно, занимающее нас место из Эннеад относится приблизительно к первому пятилетию 254–263 гг., в конце какого-либо промежуточного времени у Плотина была уже написана всего двадцать одна книга (Porphyrius — *id.*, 4.— Фолькман, *id.*, p. 7<sub>19</sub>).

<sup>16</sup> Plotinus — *Enneades*, VI, 9<sub>11</sub> (Plotini *Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine liberorum ejus libello edidit Ricardus Folkmann*, Lipsiae, 1884. Vol. II, p. 523<sub>20–24</sub>, особ. см. 23).

3. Так, его мы находим в «Жизни Антония» св. Афанасия Великого. Время написания этого жития определяется приблизительно 357-м годом, а по другим — 365-м<sup>17</sup>. Новейший исследователь египетской агиологии, подтвердивший подлинность и достоверность «Жизни Антония»<sup>18</sup>, признает, что это произведение не могло появиться ранее 356 года, «ибо преп. Антоний умер только в 356-м году», и что оно, «вероятнее всего», было написано в 357 г., во время пустынного уединения св. Афанасия<sup>19</sup>.

Вот занимающее нас место этого жития:

«Однажды пред вкушением пищи, около девятого часа, встав помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы он вне себя, и кто-то как бы возводит его по воздуху, — *ἤθετο ἑαυτὸν ἀρπαγέντα τῇ διανοίᾳ καί, τὸ παράδοξον, ἑστῶς ἐβλεπεν ἑαυτὸν ὡς περ ἕξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον, καὶ ὡς εἰς τὸν ἀέρα ὀδηγούμενον ὑπὸ πτενῶν*—; в воздухе же стоят какие-то утрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению. Поелику же путеводители Антониевы сопротивлялись им, то требуют они отчета, не подлежит ли Антоний какой-либо ответственности перед ними, а поэтому хотят вести счет с самого его рождения, но путеводители Антониевы воспрепятствовали тому, говоря: «Что было от рождения его, то изгладил Господь; ведите счет с того времени, как сделался он иноком и дал обеты Богу». Тогда, поелику обвинители не могли уличить его, свободен и невозбранен сделался ему путь. И вдруг видит он, что как бы возвращается и входит сам в себя, и снова делается прежним Антонием — *καὶ εὐθὺς εἶδεν ἑαυτὸν ὡς περ ἐρχόμενον καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἰστώτα, καὶ πάλιν ἦν ὅλως Ἀντωνίου*—. В сие время, забыв о вкушении пищи, остаток дня и целую ночь проводит он в воздыханиях и молитве; ибо удивлялся, видя, с сколь многими врагами предстоит

<sup>17</sup> O. Vardenhewer — Patrologie [35], § 617, S. 215.

<sup>18</sup> И. [И.] Троицкий — Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907, гл. XII, с. 354–397. Итог исследования: «Мы должны сказать, что вообще нет никаких вполне веских доказательств в пользу мысли о поврежденности и непринадлежности «Жизни Антония» Афанасию» (id., с. 372). «О «Жизни Антония» мы должны сказать, что имеем в нем исторический источник высокой ценности... Интерес, важность и значение этой летописи... не подлежат сомнению; имя великого архиепископа и внутренний характер его летописи ручаются нам за ее полную достоверность» (id., с. 393).

<sup>19</sup> И. И. Троицкий — id. [18], с. 375, 376.



нам брань и с какими трудами должно человеку проходить по воздуху. И тогда пришло ему на память, что в сем именно смысле сказал Апостол: «по князю власти воздушные» (Еф. 2, 2). Ибо враг имеет в воздухе власть вступать в борьбу с проходящими по оному, покушается преграждать им путь...»<sup>20</sup>

Далее, св. Афанасий припоминает, по поводу этого случая из жизни Антония Великого, слова апостола Павла о «восхищении» его до третьего неба (2 Кор. 12, 2).

Таков рассказ св. Афанасия. Привлекающее нас выражение его «*ἤθετο ἐαυτὸν ἀρπαγέντα τῇ διανοίᾳ*» в латинском переводе у Миня передано через оборот: «*sese mentem abripit sensit*», а в латинской переработке Евагрия, сделанной в 388 году, — оборотом: «*raptum se sentit in spiritu*»<sup>21</sup>.

4. Авва Силуан, сидя однажды с братиею, «пришел в экстаз — *ἐγένετο ἐν ἐκστάσει, factus est in excessu mentis*», — и пал на лицо свое. Вставши, спустя некоторое время, он стал плакать. После долгих просьб братии, авва объяснил свое состояние так: «Я восхищен был на суд и видел — *ἐγὼ εἰς τὴν κρίσιν ἤρπάγην καὶ εἶδον* — *ego ad iudicium raptus sum et vidi*, — что многие из нашего рода шли в муку, а многие из мирян шли в царство небесное»<sup>22</sup>.

В другой раз, вошел к нему ученик Захария «и нашел его в экстазе — *εὗρεν αὐτὸν ἐν ἐκστάσει, evenit eum in excessu mentis*», — причем руки его были воздеты к небу. Тогда ученик ушел. Затем снова приходил в часы шестой и девятый и видел авву Силуана в том же состоянии. Наконец, в десятом часу снова пришел Захария «и нашел Силуана в покое — *εὗρεν αὐτὸν ἡσυχάζοντα*». После усиленных просьб ученика, авва Силуан объяснил ему свое состояние в следующих словах: «Был я восхищен на небо и видел славу Божию; там я находился до сего времени, а теперь отпущен — *εἰς τὸν οὐρανὸν ἤρπάγην, καὶ εἶδον τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐκεῖ ἰστάμην ἕως ἄρτι, καὶ νῦν ἀπελύθην*, — *ego in coelum raptus sum...*»<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Св. Афанасий Великий — Житие преп. отца нашего Антония, 65 [674–675] (Migne — Patrolog. ser. gr., Т. 26, coll. 933С–935В).

<sup>21</sup> Migne — id.

<sup>22</sup> Aporhptegmata Patrum (Appendix I ad Palladium), Σ, Об авве Силуане, 2 (58) (Migne — Patrolog. ser. gr. Т. 65, col. 468 С = Cotelerius — Monumenta Ecclesiae Graeca, 4-e. Т. III). — Латинские выражения заимствую из перевода сочинения Verba Seniorum неизвестного автора на латинский язык, сделанного диаконом Пелагием и напечатанного в сборнике De vitis Patrum, lib. V; Verba Seniorum, III, § 15 (Migne — Patrolog. ser. lat. prima. Т. 73, col. 862 С, D).

<sup>23</sup> Aporhptegmata Patrum Σ, Об авве Силуане, 3 (62) (Migne — Patrol. ser. gr. Т. 65, col. 409 А). Лат. выражения — из Verba Seniorum, I, § 1 (Migne — Patrolog. ser. lat. pr. Т. 73, col. 993 А).

Время, к которому надо отнести это свидетельство, определить затрудняемся. Авва Силуан, ученик преп. Пахомия Великого, скончавшегося 9 мая 346 г.<sup>24</sup>, жил, очевидно, во второй половине IV-го века, в конце какого-то скончался и его ученик преп. Захария<sup>25</sup>. Но действительно ли интересующие нас слова сказаны были Преподобным именно так, как их передает неизвестный автор<sup>26</sup> «Апофтегм»? Этот вопрос тем естественнее, что написаны «Апофтегмы» почти столетие спустя, в последней четверти V века<sup>27</sup>, и лишь ближайший предшествующий им сборник относится к половине V века<sup>28</sup>. Однако, ничто не препятствует принять слова аввы Силуана за подлинные, тем более что сборники, подобные «Апофтегмам», в основе своей относятся к IV и V векам<sup>29</sup>.

5. У преп. Иоанна Кассиана Римлянина, жившего от 360 по 435 г., находим выражение *raptus*, в котором едва ли можно видеть что иное, как не передачу на латинский язык слова «*ἀρπάζω*». А именно, Иоанн Кассиан, в своих «Собеседованиях», рассказывает об авве Иоанне, подвижнике пустыни Диолк. «Помню,— свидетельствует в рассказе Кассиана сам авва Иоанн,— помню, что по благому дару нашего Господа я часто приходил в такое восхищение, что забывал, что я обложен тяжестью брэнного тела, и дух мой вдруг так отрешался от всех внешних чувств и над всеми вещественными предметами совершенно возвышался до того, что глаза и уши мои прекращали свои действия, и так наполнялся божественным размышлением и духовным созерцанием, что часто не знал, принимал ли я пищу вечером, и на следующий день сомневался касательно вечернего разрешения поста<sup>30</sup>.— *Pio Domini nostri munere memini me in hujusmodi raptum frequenter*

<sup>24</sup> И. И. Троицкий — Обзорение [18], с. 25.— По мнению некоторых ученых, это было 9 мая 345 г., а по указанию Арх. Сергия — 348-го года (Архимандрит [впоследствии Архиепископ Владимирский] Сергий [Спасский].— Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. 2, ч. 1, с. 127).

<sup>25</sup> *Id.*, с. 321.

<sup>26</sup> Но, во всяком случае, «Апофтегмы» написаны не автором «Лавсаика» Палладием, епископом Еленопольским, как свидетельствуют сирские рукописи (И. [И.] Троицкий — Обзорение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907, с. 320).

<sup>27</sup> И. И. Троицкий — *id.* [26], с. 324, 333.

<sup>28</sup> И. И. Троицкий — *id.* [26], с. 333.

<sup>29</sup> Kumbacher — *id.* [37], S. 188, n° 843.— Ср. у И. И. Троицкого — *id.* [26], гл. XI, с. 310, 354.

<sup>30</sup> Писания преп. о нашего Иоанна Кассиана Римлянина. Пер. с латинского еп. Петра. Изд. 2-е. М., 1892, с. 517.

excessum, ut obliviscerer me sarcina corporeae fragilitatis indutum, mentemque meam ita omnes exteriores sensus subito respuisse, et a cunctis materialibus rebus omnimodis exsulasse, ut neque oculi neque aures meae proprio fungentur officio; et ita divinis meditationibus ac spiritualibus theoriis animus replebatur, ut saepe ad vesperam cibum me percepisse nescirem, ac sequente die de hesterna absolutioni jejunii penitus dubitarem»<sup>31</sup>.

Третья часть Collationes, т. е. collationes от 18 по 24, закончена до 429 г.<sup>32</sup>, первая же, т. е. collationes от 1 по 10, написана позднее<sup>33</sup>.

6. По учению преп. Нила Синайского, скончавшегося в 450-м<sup>34</sup> году, или, по более новым воззрениям, в 430-м<sup>35</sup>, «есть высшая молитва совершенных — некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннкими воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, отверстое подобно исписанной книге и в безгласных образах выражающее волю свою. Так до третьего неба восхищен был Павел и не знал, «аще в теле» был он, «аще ли вне тела» (2 Кор. 12, 2). Так, в другое время, молясь во храме, он был «в исступлении» и чувством сердца (потому что телесный слух и другие чувства, по причине исступления, оставались в бездействии) слышал Господа... (Дн. 22, 18). Так Петр, взошедши «на горницу помолитися», увидел видение плащаницы, в которой были все звери, скоты, гады земные и птицы небесные (Дн. 10, 12), показывающие собою различие человеческих состояний.— «Ἔστι... προηγουμένη τῶν τελείων προσευχῆ ἀρπαγὴ τις τοῦ νοῦ, καὶ τῶν κατὰ τὴν αἴσθησιν ἔκστασις ὀλοσχερῆς, στεναγμοῖς ἀλαλήτοις τοῦ πνεύματις ἐντυγχάνοντις τῷ Θεῷ τῷ βλέποντι τὴν τῆς καρδίας διάθεσιν ἀναπτυσσομένην ὡσπερ ἐγγράμματον βιβλίον, καὶ τύποις ἀφθόγγοις τὸ ἐαυτῆς ἐμφανίζουσαν βούλημα. Οὕτως ἕως τρίτου ὁ Παῦλος ἤρπαγῃ οὐρανοῦ, ὅστις εἶτε ἐν σώματι ἦν, εἶτε ἐκτὸς σώματος, ἀγνοῶν ἦν οὕτως ἄλλοτε ἐν τῷ ναῷ προσευχόμενος ἐν ἐκστάσει γεγένηται, καὶ ἤκουσε τῆ τῆς

<sup>31</sup> Ioannes Cassianus — Collationes, collatio XIX, cap. IV (Migne — Patrolog. ser. lat. prima. T. 49, coll. 1130 B — 1131 A). Тот же термин «восхищение» употреблен и немного ниже.

<sup>32</sup> Bardenhewer — Patrologie [<sup>35</sup>], § 101, S. 444—445.

<sup>33</sup> Bardenhewer — id. [<sup>32</sup>].

<sup>34</sup> Δοροθέος Σχολάριος — Κλεις Πατρολογίας καὶ βυζαντινῶν συγγραφέων — ὑπ Μιγίου (Migne). Ἐν Ἀθήναις, 1879, σ. 314.

<sup>35</sup> O. Bardenhewer — Patristik, 3-te Aufl., Freiburg im Br., 1910, § 824, S. 495.

καρδίας αἰσθήσει (τοῦ γὰρ σώματος ἢ ἀκοή μετῶ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων ἤρχει διὰ τὴν ἔκστασιν) ... »<sup>36</sup>.

7. В «Луге Духовном» Иоанна Мосха (умершего в 619 году<sup>37</sup>) рассказывается об одном епископе, как по злому навету папа римский Агапит заключил его в темницу и лишил священнослужения. Когда же, чудесным образом, папа убедился в невинности оклеветанного святителя, то «λόγον τεθεῖκεν, μήκετι κατὰ τὴν ἀρπαγὴν νοῆσαι τι, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς σκέψεως καὶ πολλῆς μακροθυμίας — non iam amplius per subreptionem quidpiam agere, sed cum maturo consideratoque iudicio, et magna longanimitate procedere — дал себе слово никогда впредь не решать чего-либо по вдохновению, но — после внимательного рассмотрения и долгого терпения»<sup>38</sup>.

Слово «ἀρπαγή» имеет здесь, вероятно, значение нашего «вдохновения», употребленного в несколько ироническом тоне. Папа принял за правило впредь решать что-нибудь не по мгновенно нашедшему вдохновению, но по тщательной проверке и давая решению вылежаться в душе. Понятно, что Иоанн Мосх, сам, кажется, не мистик, а лишь вращавшийся в обществе мистиков и с ними неоднократно беседовавший, пользуется словом «ἀρπαγή...» в смысле расплывчатом, не имея нужды в технической отчетливости терминологии, заимствованной из мистики и, вероятно, употребляя это слово понаслышке.

8. Совершенно то же словоупотребление находим и у преп. Иоанна Лествичника, жившего в 525—600 г.<sup>39</sup>, или, по более новым воззрениям, умершего около 649 г.<sup>40</sup> Вот что, именно, читаем у него:

«Начало молитвы — приражения, единым словом отражаемые при самом их начатии; середина же — пребывание ума в том одном, что произносится словом и содержится в мысли; а совершенство ее — восхищение ко Господу.— Ἀρχὴ μὲν προσευχῆς προσβολαὶ μονολογίστως διωκόμεναι ἐκ προομιῶν αὐτῶν. Μεσότης τὸ ἐν τοῖς λεγομένοις

---

<sup>36</sup> Преп. Нил Синайский — К досточтимейшей Магне, диаконисе Анкирской, слово о нестяжательности (De voluntaria paupertate ad Magnam), гл. 27 (Migne — Patrolog. ser. gr. T. 49, col. 1004 A, B).

<sup>37</sup> K. Krumbacher — Geschichte der Byzantinischen Litteratur. 2-te Auflage bearbeitet — von A. Ehrhard und H. Gelzer. München, 1897, S. 187, N 84. Ср.: O. Bardenhewer, id. [<sup>35</sup>], 1910, § 109, S. 483.

<sup>38</sup> Иоанн Мосх — Луг Духовный, гл. 150 (Migne — Patrolog. ser. gr. T. 87, pars III, col. 316 C).

<sup>39</sup> K. Krumbacher — id. [<sup>37</sup>], S. 143, N 56.

<sup>40</sup> O. Bardenhewer — id. [<sup>35</sup>], § 111<sub>3</sub>, S. 495.

ἢ νοουμένοις μόνοις εἶναι τὴν διάνοιαν. Τὸ δὲ ταύτης τέλειον ἀρπαγὴ πρὸς Κύριον — raptus in Deum»<sup>41</sup>.

9. Некоторое отражение этого же мистического словоупотребления содержится у преп. Исаака Сирина. У него, как писавшего свои творения по-сирски, мы, конечно, не можем надеяться найти прямые данные к истории словоупотребления «ἀρπαγή» и «ἀρπάζειν». Тем не менее косвенно и он может быть включен в эту историю, ибо в своем «Послании к преп. Симеону Чудотворцу» преп. Исаак Сирин выражает, хотя и не по-гречески, соответствующие «ἀρπαγή» и «ἀρπάζειν» понятия; при переводе же «Послания» на греческий язык эти понятия были выражены именно в занимающих нас терминах. Следовательно, не без основания мы могли бы счесть и время преп. Исаака, жившего во 2-й половине VII века и умершего, всего вероятнее, в 1-й половине VIII-го<sup>42</sup>, причастным интересующему нас словоупотреблению. Однако, ради осторожности, нижеприводимое место мы будем датировать не временем жизни преп. Исаака, а временем перевода его творений на греческий язык, сделанного иноками Лавры св. Саввы, Авраамием и Патриkiem, вероятно, в IX-м веке<sup>43</sup>. Итак, вот что говорит преп. Исаак: «И блаженный Павел руководился не наукою или иным вещественным способом (познания), когда сказал, что видел и слышал тайны и «неизреченные глаголы, их же не леть человеку глаголати» (2 Кор. 12, 4), но восхищением восхищен был в духовную область и имел откровение тайн — ἀρπαγὴ ἢ ῥπάγη ἐν πνεύματι τῶν ἀποκαλύψεων»<sup>44</sup>.

10. Также и преп. Симеон Новый Богослов, родившийся в 1025 году и умерший позже 1092-го года<sup>45</sup>, или, как указывают более определенно иные,— около 1095-го

---

<sup>41</sup> Преп. Иоанн. Лествичник — Лествица. Слово 28<sub>19</sub> (Migne — Patrol. ser. gr., T. 88, col. 1132 D).

<sup>42</sup> Творения иже во св. о. нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. Изд. 3-е. Сергиев Посад, 1911, с. VI.— Эти даты устанавливаются по открытым в 1896 г. аббатом Шабо сообщениям сирского историка Иезудены.

<sup>43</sup> Chabot — De S. Isaaci vita, scriptis et doctrina, Lovani, 1892, p. 61 = Творения [42], с. VIII.

<sup>44</sup> Преп. Исаак Сирин — Послание к преп. Симеону Чудотворцу (по греческому изданию Никифора Феотоки, Лейпциг, Epist. IV, σ. 579; в русск. перев. «Творений» [42] слово 55-е, с. 261–262).

<sup>45</sup> K. Krumbacher — id. [37], S. 152–153, N 63.

года, изображает духовное восхищение в следующих словах<sup>46</sup>:

«Итак, те, которые говорят, что святые не будут видеть и знать друг друга, когда сподобятся лицезрения Божия, поистине во тьме ходят, еще не пришли в общение с Богом и не познали истинного Бога, но говорят и утверждают то, чего не познали и к созерцанию чего никогда не приходили. Они говорят, что святые будут находиться тогда как бы в экстазе, в некоем восхищении, и забудут и себя самих и всех других, находящихся с ними,— *θέλει εύρίσκονται και τότε οι Ἅγιοι ὡσάν εἰς ἔκστασιν, καθὼς και ἐδῶ ἔρχονται καμμίαν φοράν εἰς ἔκστασιν θείαν, και ἔτσι ἔχουν νὰ ἀλησμονήσουν και τὸν ἑαυτὸν τοῦς, και ὄλους ὅπου εύρίσκονται μαζήτους.*— И видно из таких слов их, что они худо понимают Божественное Писание, когда полагают, что у святых будет тогда такое же изменение и восхищение, какое бывает у них и здесь — *ἡ ἰδία ἀλλοίωσις και ἀρπαγή θέλει γένη τότε εἰς τοῦς Ἁγίους, καθὼς γίνεται εἰς αὐτοῦς και ἐδῶ.*— Слыша, что когда такой-то святой пришел в созерцание Бога, то восхитился ум его — *ὅτι ὁ δεῖνα Ἅγιος ἦλθεν εἰς Θεοῦ, και ἀρπάχθη ὁ νοῦς τοῦ,*— и он столько и столько дней и ночей провел, совершенно не помня ничего земного, но вместе со всем другим забыл и собственное свое тело, пребывая пригвожденным к созерцанию оному всею душою и всеми чувствами своими,— слыша, говорю, об этом, они полагают, что нечто подобное будет и в другой жизни в царствии небесном, совершенно не понимая божественных и духовных вещей и невидимых таинств невидимого Бога, недостижимых и недоступных знанию непросвещенных. Неведомо им, что такое восхищение ума бывает не у совершенных, но у новоначальных.— *Μήτε ἔχουν εἶδῃσιν, πῶς ἡ ἀρπαγή αὐτῆ τοῦ νοῦς δὲν εἶναι τῶν τελείων, ἀλλὰ τῶν ἀρχαρίων...* Как находящийся в темнице,— если, среди многих проводимых им там лет, как-нибудь случайно откроется небольшая трещина в кровле темницы, и он внезапно увидит, сколько позволяет величина трещины, свет небесный, которого никогда дотоле не видал и не воображал,— вдруг приходит в исступление

---

<sup>46</sup> Преп. Симеон Новый Богослов — Слово 45<sub>10</sub> (Слова преп. Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. Изд. 2-е. Москва, 1892. Вып. I, с. 413—418).— *Του οσιου και θεφορου πατρος ἡμων Συμεων του Νεου Θεολογου τα ευρισκομενα. Μερὸς πρωτον, περιεχει λογους μεταφρασθεντας εἰς την κοινην διαλεκτον παρα... Διονυσιου Ζαγοραίου.* Изд. 2-е Иосафа из Псаф. *Εν Συρω*, 1886, σσ. 230—232.

и, как бы вне себя находясь — *ἔρχεται εἰς ἔκστασιν καὶ γίνεται ὡσάν ἔξω φρενῶν*, — долгий час во все глаза смотрит вверх и дивится внезапно открывшемуся ему зрелищу; так и тот, кто, освобождаясь от уз страстей и чувств, внезапно придет в созерцание умного света, вдруг бывает поражен — *ἐκπλήττεται παρενθὺς καὶ θαυμάζει* — и обьят удивлением и теми, которым неизвестно такое состояние, почитается вышедшим из себя — *ὡσάν ἔξεστηκώς*, — тогда как он весь сосредоточился в себе умом и изумляется этому светлому видению, которого сподобился». Но, подобно тому как к свету солнечному глаз привыкает, так и ум — к свету духовному, когда он выйдет «из уз плоти и стал вне этого мира и всех видимых вещей». «Весь этот мир есть мрачная бессветная темница». Когда же мы покаемся, сокрушимся и смиримся, «тогда откроется и для нас как бы малое некое отверстие в этом видимом крове небесном, а чрез него покажется несколько и невещественный оный и мысленный свет, сущий превыше небес, — который как только увидит, душа вся приходит в восхищение и стоит пораженная видением сего нового и преславного чуда, никогда не виданного ею дотол; будучи же восхищена на небо, нудится пребыть там — *τὸ ὁποῖον [νοερὸν φῶς] εὐθὺς ὅπου τὸ ἴδιον ἢ ψυχὴ, μένει ὄλη διόλου ἐκστατικὴ· ὄλη ἐκπλήττεται, βλέπουσα θαῦμα καινούριον, θαῦμα παράδοξον. Τὸ ὁποῖον ἕως τότε ἀκόμι δέν τὸ εἶδε, καὶ μένει εἰς τὴν θεωρίαν τούτου τοῦ φωτός, ὡσάν νὰ ἀρπάζεται εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ βιάζεται νὰ εἶναι ἐκεῖ*, — углубляясь мыслью в недомыслимый оный свет, яко невечерний и непрестающий, и погружается в созерцание его день и ночь и желания уже не имеет возвратиться в темницу мира и смотреть на вещи, которые в нем». В этом свете «он будет узреть и домышлять таинство за таинством и чудо за чудом, восходя от созерцания к созерцанию». Тут он «видити себя самого и то, что окрест его». Тем более, значит, по воскресении «мы не лишимся способности познавать и видеть друг друга».

Такова поразительная по отчетливости картина духовного освобождения, написанная преп. Симеоном на тему платоновского мифа о пещере. В ней особенное внимание обращает явное сопоставление восхищения с умиранием и созерцания — с бытием загробным. Восхищение же толкуется здесь как детище чуда или изумления — *θαῦμα* —. На нечто подобное мы опять-таки наталкиваемся в мистике древних.

11. У писателей мистических занимающее нас словоупотребление не только, вопреки Иоанну Мосху,

не расплывается, но и, напротив, получает особую точность. Ἀρχαγή есть тут технический термин для обозначения высшей ступени экстатического подъема души.

Так, у (жившего во 2-й половине XIII-го и в 1-й половине XIV-го веков<sup>47</sup>) преп. Григория Синаита читаем:

«Ἀρχὴ τῆς νοερᾶς προσευχῆς, ἡ ἐνέργεια, εἴτ' οὖν ἡ καθαρτικὴ τοῦ πνεύματος δύναμις καὶ ἡ μυστικὴ τοῦ νοῦς ἱερούργια ὡσπερ ἀρχὴ τῆς ἡσυχίας, ἡ σχολή· μεσότης δέ, ἡ φωτιστικὴ δύναμις καὶ θεωρία· καὶ τέλος, ἡ ἔκστασις καὶ ἡ ἀρχαγή τοῦ νοῦς πρὸς Θεόν.— Начало умной молитвы есть очистительное действо или сила Духа Святого, и таинственное священнодействие ума, как начало безмолвия,— упразднение от всего или беспечение; середина — просветительная сила (Духа) и созерцание, а конец — исступление или восторжение ума к Богу»<sup>48</sup>.

Тем же термином преп. Григорий Синаит пользуется и в других местах своих «Глав о заповедях, догматах и т. д.».

«Изумление,— говорит он,— есть всецелое восторжение душевных сил к тому, что познано из велелепной славы Божества. Или, изумление есть чистое и всецелое простертие ума к сущей во свете беспредельной силе. Исступление же есть не только душевных сил к небу восхищение, но и выступление за пределы самого чувства.— Ἐκπληξίς ἐστὶν πρὸς τὰ ἐπεγνωσμένα τε καὶ ἠνωμένα τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὀλικτὴ ἐπαφίσις· ἢ πάλιν, ἐκπληξίς ἐστὶν ἡ καθαρὰ καὶ ὀλόκληρος πρὸς τὴν ἐν φωτὶ ἁπείρον δύναμιν ἀνάστασις. Ἐκστασις δὲ οὐ μόνον τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων πρὸς οὐρανὸν ἀρχαγή, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς ἔκστασις· ἕρας δὲ ὁ διττός, ἡ τῆς ἐφέσεως νικητικὴ μέθη τοῦ πνεύματος»<sup>49</sup>.

В следующей «главе» опять находим подобное словопотребление.

<sup>47</sup> К. Krumbacher — id. [37], S. 157, N 67.

<sup>48</sup> Γρηγορίου τοῦ Σιναιτου κεφαλαῖα δι' ἀκροστιχίδος πάνυ ἀρέσματα (S. Patris nostri Gregorii Sinaitae Capita valde utilia per acrostichidem disposita), 111 (Migne — Patrolog. ser. grec. posterior. T. 150, col. 1227 C).— Русский перевод «Глав о заповедях и догматах, угрозах и т. п.» Григория Синаита сделан епископом Феофаном Затворником и помещен в «Добротолюбии» (Т. 5, М., 1889, с. 222). К сожалению, перевод этот весьма далек от точности,— так даже, что текст оказывается «исправленным», в чем читатель может убедиться, хотя бы сличив,— приводимые полностью,— отрывки русского перевода с соответственным текстом.

<sup>49</sup> Преп. Григорий Синаит — id. [48], 58 (Migne — id., col. 1256 A — «Добротолюбие», id., с. 207).



«Есть два вида исступления в духе,— говорит Преподобный,— один сердечный (в сердце углубление с забвением всего), а другой восхитительный (восторжение за пределы всего сущего). Первый свойствен еще только просвещаемым, а другой — совершенным в любви. Оба же ставят ум, в коем действуют, вне чувства (или сознания внешних отношений): так как божественная любовь есть опьяняющее устремление духом мыслей к лучшему, коим отнимается и чувство (или сознание), внешних отношений. — *Κυρίως δύο εἰσὶν ἐν πνεύματι ἐκστατικοὶ ἔρωτες, ὁ ἐγκάρδιος, καὶ ὁ ἐκστατικός. Ὁ μὲν γὰρ τῶν ἐπι φανταζόμενον εἶδέν, ὁ δὲ τῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ τελειωθέντων ἀμφοτέρωθεν δὲ τὸν ἐνεργούμενον νοῦν, τῆς αἰσθήσεως ἐκβάλλουσιν· εἴπερ ἔραως θεοῦς ἐστὶ, μέθη πρὸς τὸ κρείττον τῶν κατὰ φύσιν φρονῶν, τοῦ πνεύματος, δι' ἧς καὶ αἰσθησις ἀφαιρεῖται τῶν σχέσεων»<sup>50</sup>.*

12. Нечто подобное встречается и у другого писателя того же времени. А именно, в последнем из «Семи слов о жизни во Христе» Архиепископ Солунский Николай Кавасила, живший в XIV-м веке († 1371 г.<sup>51</sup>), рассуждает о той духовной высоте, на которую может взойти христианин, если только сохранит и возрастит в себе сокровище даров благодатных, подаваемых в таинствах. Любящему себя самого и живущему для себя самого противопоставляется здесь любящий только Бога и для Бога Одного живущий. Таковой, по закону совершенной любви, не ищет своего (1 Кор. 13, 5). «Но и любящих, так как блажен любимый, необыкновенна и сверхъестественна страсть, земля и прах пременяются в собственное Богу и становятся ближними Его, подобно тому как если бы люди бедные и несчастные, вторгнувшись в дом царский, вдруг освободились от сопутствующего им убожества и облеклись всею тамошнею светлостью. Потому, думаю, и нуждницами называются они и восхищающими царствие, что не дожидаются тех, кои бы дали им, и не обращают внимания на тех, кои бы избрали их, но самовластно емлются за престол, и по собственному решению облачаются диадимой — *ὑπὲρ οὗ καὶ νομίζω καὶ βιαστὰς αὐτοὺς λέγεσθαι καὶ τὴν βασιλείαν ἀρπάζειν, ὅτι μὴ τοὺς δάσωνιαι ἀναμένουσι οὐδὲ τοὺς αἰρησομένους ἀποσκοποῦσιν, ἀλλ' αὐτόματοι τοῦ θρόνου δρᾶττονται καὶ ταῖς παρ' ἑαυτῶν ψήφοις περιτίθενται τὸ διάδημα.*— Ибо, хотя и получают они, но не в этом составляют свое благополучие, и не в том имеют удовольств-

<sup>50</sup> Преп. Григорий Синаит — id. [48], 59 (Migne — id., col. 1256 B — «Добротолюбие», id., с. 207).

<sup>51</sup> К. Krumbacher — id. [37], S. 153, N 69.

вие, но в Любимом познали царство, и радуются не потому, что Он сообщает им блага, но что Сам Он в благе, а Его имеют они сами по себе и по собственному благорассуждению, так что если бы не было у них ничего общего с царством, и Возлюбленный не сделал бы их участниками блаженства, тем не менее они и блаженствовали бы, и царствовали, и увенчались, и наслаждались оным царством. Почему справедливо ради сего называются они восхищающими и нуждницами божественных благ, втесняя самих себя в наслаждения их. Сии суть ненавидящие и погубившие души, и вместо их принявшие в себя Владыку душ — *ὄθεν ἄρπαγες εἰκότως ἂν διὰ τοῦτο καλοῖντο καὶ βιασταὶ τῶν θεῶν ἀγαθῶν, εἰς τὴν ἀπόλαυσιν αὐτῶν ἑαυτοὺς εἰσωθοῦντες. Οὗτοι εἰσιν οἱ τὰς ψυχὰς μισοῦντες καὶ ἀπολλύοντες καὶ τούτων τῶν ψυχῶν δεσπότην ἀντιλαμβάνοντες*<sup>52</sup>.

«Послание к Филиппийцам» относится, «по всей вероятности, ко времени римского заключения св. апостола Павла, т. е. к 59–61 годам»<sup>53</sup>, а «2-е Послание к Коринфянам», в котором мистическое словоупотребление глагола «*ἀρπάζει*» явно, написано «скоро после отправления» апостола Павла «из Ефеса в Македонию, к концу 3-го путешествия, в 55 году»<sup>54</sup>. Таким образом, отмеченные нами случаи мистического словоупотребления глагола «*ἀρπάζει*» или его производных располагаются последовательными звеньями, и «*οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο*» залагает хронологически между ними:

30-е годы по Р. Х. «О созерцательной жизни» Филона.  
 50–52-й годы. «1-е Послание к Фессалоникийцам» св. ап. Павла [об этом «Послании» см. ниже, в главе IV-й].  
 55-й год. «2-е Послание к Коринфянам» св. ап. Павла.  
 59–61-й годы. «Послание к Филиппийцам» св. ап. Павла.  
 254–263-й годы. 9-я книга «VI-й Эннеады» Плотина.  
 357-й (или 356-й ?) год. «Жизнь Антония» св. Афанасия Великого.

<sup>52</sup> Nicolai Cabasilae de vita in Christo libri septem, VII<sub>114–117</sub>. *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγος ἑβδομος*, 114–117 (W. Gass — Die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Leben in Christo. Lpz., 1899, S. 197–198. = Migne — Patrolog. ser. graeca posterior. T. 150, col. 714<sub>A–B</sub> = Николай Кавасилы Архиепископа Фессалоникийского «Семь слов о жизни во Христе». Перевод с греческого. М., 1874, с. 185–186).

<sup>53</sup> [К. Г. Тёрнер] — Хронология Ветхого и Нового Завета. Перевод с английского со введением и в редакционной обработке Н. [Н.] Глубоковского. Киев, 1911, с. 136 (= «Труды Киевской Дух. Акад.», гл. LII, кн. VII–VIII, 1911 г., июль–август, с. 368–369).

<sup>54</sup> [К. Г. Тёрнер] — id., с. 136 (= «Тр. К. Д. Ак.», id., с. 368).

2-я половина IV-го века (?). Авва Силуан в «Апофтегах» (последняя редакция этого сборника относится к последней четверти V-го века).

360–435-й годы. 19-е «Собеседование» преп. Иоанна Кассиана Римлянина.

? — † 430 (или † 450 ?)-й годы. «К Магне» преп. Нила Синайского.

Конец VI-го и начало VII-го в. «Луг Духовный» Иоанна Мосха.

525 — † 649 (или † 600 ?)-й годы. «Лествица» преп. Иоанна Лествичника.

IX-й век. Греческий перевод «Послания к преп. Симеону Чудотворцу» преп. Исаака Сирина.

1025 — † 1095-е годы. «45-е Слово» преп. Симеона Нового Богослова.

2-я половина XIII-го в. и 1-я половина XIV-го. «Главы» св. Григория Синаита.

XIV-й век. «О жизни во Христе» Николая Кавасилы.

Следовательно, если бы даже вовсе не было внутренних данных к мистическому истолкованию речения «*οὐχ ἀρπαγὸν ἠγήσατο*», то самая хронология побуждала бы, чрез интерполяцию, именно к такому толкованию. В построенном хронологическом ряду мистическое толкование Филип. 2, 6–8 естественно, а не-мистическое, как особенное, могло бы быть допущено лишь при весьма сильных внутренних побуждениях со стороны текста. Между тем текст не только не поощряет экзегета к не-мистическому толкованию слова «*ἀρπαγὸς*», но и, напротив, ставит толковнику затруднения непреодолимые. Согласие же мистических писателей: иудейского, языческого и христианских в техническом употреблении глагола «*ἀρπάζειν*» и его производных заставляет расширить диапазон технического пользования этих слов с той или другой школы на весь культурный *orbis terrarum*<sup>11\*</sup>, — и трудно предположить, чтобы св. Апостол, углубленный в мудрость не только иудейскую и христианскую, но и в мудрость языческую, мог не знать слова столь существенного при изучении внутренней жизни, в какой бы среде первоначально это слово ни зародилось.

### III

Мистическое словоупотребление глагола «*ἀρπάζειν*» корнями своими теряется в глубокой древности, и, думается мне, зачатком этого слова должно признать именно мистическое переживание внезапного отрыва от сласти

чувственного, а не представление тех внешних покровов, в которых отрыв совершается. Думается, далее, что лишь впоследствии, при разрастании внешних оболочек мистического переживания, слово это грубеет, делается деревянистым и выпадает в область мирскую. Но, не останавливаясь на этих мыслях, для обоснования коих требовалось бы излагать общие взгляды на сущность языка, мы можем отметить, — это простое наблюдение, — что в древнегреческом мифе переход человека в миры иные представляется как *восхищение* или как *похищение* его трансцендентными существами, а самая восхищающая сила — как *θύελλα*, как *вихрь*, как сильный *ветер*, и притом налетающий с шумом (*θύω* — шумлю). Незримый, неосязаемый и, однако, могучий и порою всеокрушительный порыв ветра, конечно, есть символ наиболее сродный потусторонним силам,рывающимся в мир всякого житейского попечения и восхищающим отселе человека в миры иные. Вот почему едва ли не каждая мистическая система включает в себя и понятие о таинственном порыве нездешнего дунения. Даже гвинейские негры фанти убеждены, что когда они приносят в жертву местному фетишу людей и скот, то таинственный вихрь похищает свои жертвы из тесного кружка жрецов и жриц, хотя вихрь этот и не ощущается присутствующими поклонниками фетиша<sup>55</sup>. Но этот символ вихря имеет в мистической жизни и более непосредственное значение, — значение таинственного ветра, дующего снизу вверх, понуждающего оставить все земное и воздымающего горé. Эта *θύελλα* иногда облачалась у древних более яркою символическою одеждою, например, в мифе о Ганимеди являлась орлом Зевсовым или самим Зевсом-Орлом; но известно, что образ орлий есть опять знаменование ветра. Нечто подобное видим даже у бушменов, по мнению которых ветер был ранее человеком, а потом обратился в птицу и живет теперь в горной пещере<sup>56</sup>.

Впрочем, наиболее обычны и, так сказать, каноничны у древних эллинов были в подобных случаях «прекраснокудрые» Гарпии — *Ἄρπυιαι*<sup>57</sup>, дочери

---

<sup>55</sup> L. F. Römer — Nachrichten von der Küste Guinea. Kopenhagen und Lpz., 1769. S. 67 (цит. по: Тэйлор — Первооб. культ., СПб., 1873. Т. 2, с. 419).

<sup>56</sup> Н. [Н.] Харузин — Этнография. IV. Верования, СПб., 1905, с. 39.

<sup>57</sup> О Гарпиях см.:

Sittig — Harpyien (Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertum swissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa, herausg. von W. Kroll. Stuttgart, 1912, Bd 72, coll. 2417–2431).

Фавма и океаниды Электры и сёстры вестницы богов Ириды, как гласят свидетельства наиболее веские<sup>58</sup>, или, по указанию других, — дочери Тифона<sup>59</sup>, или еще Посейдона<sup>60</sup>. Не трудно понять, что оба последние мнения указывают на то же океаническое происхождение Гарпий, но с забвением истинного смысла слова «Океан», как места некромантического культа. Что же касается имени Фавма, то прозрачная этимология его указывает на рождение Гарпий от Изумления. Итак, Гарпии — дочери изумления и тайнодейственного культа преисподних сил.

Согласно древней этимологии, имя их происходит от *ἄρτω*<sup>61</sup>, и это объяснение может быть подтверждено эолийским названием Гарпий — *Ὀρπα*<sup>62</sup>. Для современной этимологии бесспорно, что *ἀρτάζω*, *ἄρπη*, *Ἄρπυια*, *Ἀρέπυια* и др. — одного корня<sup>63</sup>. *Ἄρπη* и *ἄρπασος* — другое название, быть может, тех же существ, более древнее, происходит от корня \**srp-*, сократившегося из *srer-*, откуда происходит и \**гер-*, породивший латинское *gario* или греческое *ἐρέπτομαι*. Это — все тот же корень, что и корень глагола *ἀρτάζω*<sup>64</sup>.

V. Bérard — *Harpia* (Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, publié sous la direction de Ch. Daremberg et Ed. Saglio. T. 31, Paris, 1899, p. 13—17).

Engelmann — *Harpia* (Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie... herausgegeben von W. H. Roscher. Lpz., 1884—1890. Bd I, coll. 1842—1848).

Jessen — Phineus (Roscher's Ausf. Lex., Lpz., 1902. Bd 32, Lief. 51, coll. 2354—2375) и т. д.

<sup>58</sup> «Θάυμας δ' Ὠκεανοῖο βαθυρρείται θυγάτρα ἠγάγετ' Ἥλέκτρην. ἡ δ' ἄκεϊαν τέκεν Ἴριν, ἠΰκόμοις θ' Ἄρπυιας, Ἀελλῶ τ' Ὠκυπέτην τε...» (Гесиод — Феогония, 265—267. Hesiodi carmina etc. ed. Lehrs. Parisiis, 1840, Didot, p. 6).

«Πόντου δέ... Θαύμας. Θαύματος μὲν οὖν καὶ Ἥλέκτρας τῆς Ὠκεανοῦ Ἴρις καὶ Ἄρπυιαι Ἀελλῶ, Ὠκυπέτη» (Аполлодор — Библиотека, I, 2, 6. Apollodori Bibliothecae libri III, ed. stereotypa, Lipsiae, 1832, p. 4). То же у Гигина (Hygin. tab. 14).

<sup>59</sup> Valerius Flaccus — *Argonautica* IV, 428 [84].

<sup>60</sup> Maurus Servius — *Commentarii in Virgilio Aeneidem*, III 241 (*Commentarii in Virgilium Serviani*, rec. H. Alb. Lion. Gottingae, 1826, Vol. I, p. 206).

<sup>61</sup> *Etymologicum Magnum*, s. v., p. 318<sub>21</sub>; у Схолиаста к Одиссее I 241; в *Etymologicum Gudianum* и пр. (Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, — von G. Wissowa u. W. Kroll. Stuttgart, 1912, Bd 72, 14-ter Halbband, col. 2418).

<sup>62</sup> *Hesychii Alexandrini Lexicon. Editionem minorem curavit Mauricius Schmidt. Ed. altera. Jenae, 1867, col. 1146<sub>16</sub>.*

<sup>63</sup> W. Prellwitz — *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, 1892, S. 33: *ἀρτάζω*.

<sup>64</sup> E. Boissacq — *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg—Paris, 1908, 2-me livraison, p. 81: *ἀρτάζω*.

Итак, по этимону, Гарпии — *Восхитительницы, Исхитительницы*. Так именно характеризуют их древние. Гарпии, по Свиде, «демоны-восхитительницы — *ἀρπαικτικαὶ δαίμονες*» и «богини-восхитительницы — *ἀρπαικτικαὶ θεαί*»<sup>65</sup>. Живут они у пределов Запада на берегах Океана, по указанию одних<sup>66</sup>; во Фракии — по другим, возле Салмидисса<sup>67</sup>; в глубине Скифии<sup>68</sup>; или на островах *Κάλυδναι* Сицилийского моря<sup>69</sup>; или на островах Строфадских моря Эгейского<sup>70</sup>; или в пещере на Крите<sup>71</sup>; — некоторые приписывают им обиталищем Пелопоннес<sup>72</sup>, где река *Πύρρις* получила от них свое имя *Ἄρπις*.

Нас не занимает выбор одного из перечисленных сообщений, тем более что при желании они допускают соглашение, ибо местности, в них указываемые, могут быть толкуемы, как временное обиталище Гарпий, или как приюты различных Гарпий. Первое предположение указывало бы на перемещение мистического культа, а второе — на различные святилища этого культа.

Но нечто должно быть относительно них отмечено: эти местности, столь далекие друг от друга, указывают, однако, на все одну и ту же деятельность Гарпий, как существ экстазо-творческих. Под берегом Океана<sup>73</sup> должно разуметь нынешнее Авернское озеро и озеро Лукрское,

<sup>65</sup> Suidae Lexicon graece et latine. Post Gaisfordum rec. et annotatis ac critica instruxit God. G. Bernhardi. T. I. Halis et Brunsvigae, 1853, col. 753g. s. v. По мнению рецензента, «glossa temere inculcata».

<sup>66</sup> «...Ἄρπυια Πυδάρῃ βοσκομένη λεϊμώνι παρὰ ῥέον Ἰκεανοῖο» (Гомер, — Илиада, XVI, 150—151).

<sup>67</sup> Аполлодор — Библиотека, I, 9, 21 ([106], p. 31).

<sup>68</sup> Псевдо-Писандр у Схолиаста на Аполлония Родосского, II, 1089, о Гарпиях: «Πιθανὸς δὲ ὁ Πείσανδρος τοὺς ὄρνιθας φησι, εἰς Σκυθίαν ἀποκτῆναι. ἔθεν καὶ ἐηλύθεσαν» (Pseudopisandri Heroica Theogamia, 14. «Pisandri Fragmenta», ed. Didot [81], p. 10).

<sup>69</sup> Virgilius — Aeneis, III, 209, 213 (Oeuvres de Virgile, texte latin, par E. Benoist, t. 2, Paris, 1882, p. 148), ср. Yugini Fabul. 14.

<sup>70</sup> Аполлоний Родосский — Аргонавтика, II, 296—297. (Didot [82], p. 296). Servius, — Comm. in Virg. Aen. III 209. (Lion [60], Vol. I, pp. 203—204).

<sup>71</sup> «Ἄρπυια... ἔδυσαν κενθιῶνα Κρήτης Μινωίδος» (Аполлоний — Аргонавтика, II, 298—299. Hesiodi Carmina, Apollonii Argonautica etc., ed. F. J. Lehrs et Fr. Dubner, Parisiis, 1840, F. Didot, p. 34).

<sup>72</sup> Аполлодор — Библиотека, I, 9, 21 (id. [103], p. 32).

<sup>73</sup> Слово Океан, *Ἰκεανός*, есть транскрипция семитского יָם הַיָּבֵן, *hokewan*, т. е. Залив (или пазуха, грудь, *κόλπος*) Богатств, Средств к жизни и т. п. Следовательно, название *Океан* значит как раз то же самое, что и позднейшие названия занимающего нас Лукрского залива: *Πλουτώνιον* или *Κόλπος Πλουτώνιος* у греков, а также *Κόλπος Ἐμπορικός*, т. е. Купеческий залив или Залив Торговли, *Sinus Lucrinus* у римлян, *Golfe du Lucre* или *Golfe de la Richesse* (Bérard, id. [75], pp. 316—317).

в древности бывшее заливом — Sinus Lucrinus,— этот спуск в подземное царство и святилище некроромантических культов<sup>74</sup>. Фракия и Крит с его Диктийскою<sup>75</sup> пещерою<sup>76</sup> — это опять места экстатических культов, и притом древнейшие, т. е. связанные с почитанием Земли. Следовательно, Гарпии живут там, где постоянное пребывание «восхищения» и «исступления»<sup>77</sup>.

Первоначально, Гарпии — вестницы и соглядатаицы царства подземного и поставщицы душ Эринниям. Когда же схолиасты захотели упорядочить сложный и несогласованный мир древнейшего мифа, то Эриннии были отнесены к богам преисподним, Евмениды — к богам небесным, а Гарпии были помещены посередине: «Furiae apud inferos, Dirae apud superos, in medio Harpiae» — дает схему Сервий<sup>78</sup>. Эта схема, быть может, подтверждается аркадским поверием о трояких Эринниях — небесных, земных и преисподних, сообщаемым у Павсания.

Но впоследствии это расчленение стирается. Евмениды, Эриннии и Гарпии теряют строгое различие, и эпитеты их смешиваются. Лукан, например, называет Гарпий «stygias canes — стигийскими псицами»<sup>79</sup>,

<sup>74</sup> V. Bérard — Les Phéniciens et l'Odyssee. Т. II. Paris, 1903, p. 316.

<sup>75</sup> «...αι (Ἀρπυιαί) δ' ὑπέδουσαν δεξιᾷ Δικταίης περίωπον ἀντρον ἐρίβνη» (Аполлоний Родосский — Аргонавтика, II 433—434, id. [82], p. 36).

<sup>76</sup> Ныне открытою трудами археологов. Соответствующая история археологических изысканий суммарно изложена Ж. Тутэном в статье «Archéologie religieuse de la Crète ancienne» (J. Toutain — Etudes de Mythologie et d'histoire des religions antiques, Paris, 1909, p. 157—174 = «Revue d'Histoire des Religions». Т. 48. an. 1904). Прочая литература околоритских исследований указана в статьях:

П. Флоренский — Прашуры любомудрия («Богословский Вестник», 1910 г., I, апрель, с. 639—644).

П. Флоренский — Напластования эгейской культуры («Богословский Вестник», 1913 г., II, июль-август, с. 384—389).

Сюда надо добавить:

René Dussaud — Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée, 2-me édition, Paris, 1914.

Р. Ф. Лихтенберг — Доисторическая Греция. СПб., 1914 г.

Е. Г. Кагаров — Из заграничных впечатлений. СПб., 1912 г. (Отд. от. из «Гермеса» за 1911 и 1912 гг.).

Е. Г. Кагаров — Основные моменты в истории критско-микенского искусства. Одесса, 1911. (Отд. от. из «Зап. Имп. Одес. О-ва Ист. и Древн.». Т. 29).

<sup>77</sup> О пещерах, как местах мистических культов, см. кое-что в: Свяш. П. Флоренский — Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915, гл. XI, с. 46—48 (= «Юбилейный сборник Императорской Московской Духовной Академии». Сергиев Посад, 1915 г., ч. 2, с. 84—87.)

<sup>78</sup> Servius — Commentarii in Virgillii Aeneidem, III 209 (Lion [60]. Vol. I, p. 204): «Sane apud inferos furiae dicuntur, et canes; apud superos dirae et aves. — in medio vero Harpiae dicuntur»<sup>12°</sup>.

<sup>79</sup> Лукан — Фарсалия, VI 733 (M. Annaei Lucani Pharsalia, ed. ster. Lipsiae, 1834, p. 137).

а Сервий замечает, что Тизифона, по мнению одних,— Гарпия, а по мнению других,— Фурия<sup>80</sup>. Исихий тоже называет их «*ἀρπακτικοὺς κύνας* — хищными собаками»<sup>81</sup>, другие — «Зевсовыми псицами»: «*μεγάλοιο Διὸς κύνας*»<sup>82</sup> — Аполлоний Родосский, «*canes Jovis*»<sup>83</sup> — Сервий и, наконец, «*famulas Jovis*»<sup>84</sup> — Валерий Флакк. В графических же искусствах образ их почти отождествляется со Сфинксами, Горгонами, Сиренами, Гесперидами и другими чудовищами древнего мифа<sup>85</sup>.

Мифологи признают в Гарпиях существа психопомпические. Вообще говоря, это — так. Но отсюда слишком поспешен тот вывод, что, в качестве ветров, демоны смерти или — воспользуемся позднейшею терминологиею — ангелы смерти древних «похищают душу в тот момент, когда она теряется в атмосфере»<sup>86</sup>. Правда, по причинам, о которых скажем ниже, Гарпии могли, в вульгарном понимании, отождествляться с ангелами смерти, вроде того, как у нас, в вульгарном понимании, отшельничество отождествляется с ненавистью к природе и к обществу; и, с другой стороны, Гарпии могли отождествляться, в огрубелом народном сознании, и с ветрами, подобно тому, как у нас духовное восхищение людьми не-духовными принимается за нервное возбуждение. Но, тем не менее, и толкование Гарпий как вестниц смерти, и приравнивание их к ветрам основывается на невнимательном чтении соответственных текстов и, в свой черед, искажает понимание текстов. Неправильность обычного взгляда доказана Эрвином Родэ<sup>87</sup>.

<sup>80</sup> Servius — Commentarii in Virgillii Aeneidem, III 252 (Lion [60]. Vol. I, pp. 207—208).

<sup>81</sup> Hesychius — Lexicon [62], col. 232 34—35, s. v. Впрочем, так понимает это место В. Берап (Daremborg et Saglio. Т. III 1, p. 14). М. Шмидт же, издатель «Словаря» Исихия, ставит иную интерпункцию; а именно: «*Ἀρπύιας ἀρπακτικοὺς κύνας*».

<sup>82</sup> Аполлоний Родосский — Аргонавтика, II 289 (Hesiodi Carmina, Apollonii Argonautica etc., ed. F. J. Lehrs et Fr. Dubner, Parisiis, 1840, F. Didot, p. 33).

<sup>83</sup> Servius — Commentarii in Virgillii Aeneidem, III 209 (Lion [60]. Vol. I, p. 204).

<sup>84</sup> C. Valerii Flacci Argonauticon, IV 520 C (Bibliothèque Latine-française, publié sous les auspices de S. A. R. M. Le Dauphin. 17-me livraison, Paris, 1829. Valerius Flaccus, l'Argonautique).

<sup>85</sup> Bérard (Daremborg et Saglio, id. [57], pp. 14—15).

<sup>86</sup> A. Maury — Histoire des religions de la Grèce antique, Paris, 1857. Т. I, p. 167, an. 6.

<sup>87</sup> Erwin Rhode — Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 4-te Aufl., Tübingen, 1907. Bd. I, SS. 71—73.— Г. Вейкер, О. Крузиус и В. П. Клингер видят в Гарпиях, как



Но, чтобы понять воззрение древних на это дело, надо на минуту отойти в сторону от общего пути наших рассматриваний и вникнуть в древнюю мысль об умирании.

Человек умирает только раз в жизни, и потому, не имея опыта, умирает неудачно. Человек не умеет умирать, и смерть его происходит ошупью, в потемках. Но смерть, как и всякая деятельность, требует навыка. Чтобы умереть вполне благополучно, надо знать, как умирать, надо приобрести навык умирания, надо выучиться смерти. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных, уже умиравших. Этот-то опыт смерти и дается подвижничеством. В древности училищем смерти были мистерии.

У древних переход в иной мир мыслился: либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как восхождение. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть, как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, не проваливается в преисподнюю, а переходит в иной мир. Посвященный не увидит смерти — вот затаенное чаяние мистерий. Не то, чтобы он оставался вечно здесь; но — он иначе воспримет кончину, чем не-посвященный. Для не-посвященного загробная жизнь — это абсолютно-новая страна, в которой он не умеет разобраться, — в которую он рождается, как младенец, не имеющий ни опыта, ни руководителей. Посвященному же эта страна уже знакома, — он уже бывал в ней, уже осматривал ее, хотя бы издали и под руководством людей опытных. Он уже знает все пути и перепутья потустороннего царства и переходит туда не беспомощным младенцем, а юношей или даже взрослым мужем. Он, как говорили древние, знает карту иного мира и знает наименования потусторонних вещей. И потому он не растеряется и не запутается там, где от неожиданности толчка и по неопытности, придя в себя после глубокого духовного обморока, не-посвященный не найдет, как поступить, и не поймет, что делать. Этот-то переход в иное царство, при жизни ли или в конце ее, совершается Гарпиями. Демоны, или по-нашему ангелы экстаза, уносят туда душу, чрез восхищение

---

и в Сиренах, Керах, Эринниях и других существах низшей мифологии греков, «души мертвецов», причем это толкование не исключает и толкование их как ветров, ибо самая душа мыслилась в мифологии как вихрь, как ветер (Витольд [П.] Клингер. — Животное в античном и современном суевии. Киев, 1911 г., с. 41—42 сл.). Но из того, что Гарпии суть (?) души-вихри, ничуть не следует, будто похищение Гарпиями есть смерть, ибо явления, отчасти подобные смерти, вроде восхищения, летаргии и т. д., тоже могут производиться существами хтоническими.

ее, восхищают ее. Иногда восхищенная душа возвращается обратно, иногда нет. Но и в последнем случае, повторяю, это не было смертью, а было похищением души в иной мир. Вот почему это ухождение отсюда через экстаз, через восхищение древними противопоставалось смерти: тот, кто при жизни умер для мира, т. е. получил дар восхищаться в миры иные, — тот вкусил бессмертия и, следовательно, умереть не может. Но в отдельных случаях могло быть и так, что

восторг внезапный ум пленил

в первый и последний раз. Вдруг на внутренних сил исполненную, но их еще не раскрывшую, прекрасную душу нисходил от кого-нибудь из небожителей божественный дар экстаза. И душа, не отрубившая еще своих связей с землею, исхищалась совсем из земли и оставалась в мирах иных. Так именно было, по-видимому, с Клитом:

Клита похитила, светлой его красотою пленяся,  
златопрестольная Эос, чтоб был он причислен к  
бессмертным —

*ἀλλ' ἦτοι Κλεῖτον χρυσόθρονος ἤπλασεν Ἥως,  
κάλλεος εἵνεκα οἴο, ἀθανάτοισι μετεῖη*<sup>88</sup>.

Такова же участь и Ганимеда.

«...Младой Ганимед, небожителям равный,  
Истинно был на земле он прекраснейший сын  
человеков!

Он-то богами и взят в небеса, виночерпцем  
Зевесу,

Отрок прекрасный, дабы обитал среди сонма  
бессмертных.

*...καὶ ἀντίθεος Γανυμήδης,  
ὃς δὴ κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων.  
τὸν καὶ ἀνηρείψαντο θεοὶ Διὶ οἴνοχοεῦειν  
κάλλεος εἵνεκα οἴο, ἴν' ἀθανάτοισι μετεῖη»*<sup>89</sup>.

Оба они, и Клит и Ганимед, питаюсь в мире мистическом пищею богов, нектаром и амвросией, пресуществили свою тленную кровь в божественный, нетленный *ιχώρ*, и самые тела их перешли к иному порядку существования.

Противоположение смерти и восхищения уже в «Одиссее» проводится с полной определенностью, и можно лишь удивляться, что исследователям (не счи-

<sup>88</sup> Гомер — Одиссея, XV, 250—251. Пер. Жуковского.

<sup>89</sup> Гомер — Илиада, XX, 232—235. Пер. Гнедича.

тавшимися с явлениями мистическими) удавалось не заметить этого противопоставления.

Так, Телемак, в беседе с Афиною, высказывает сожаление, что Одиссей не умер, не погребен ахейцами, и, следовательно, не оставил сыну своей славы. «Боги сделали его невидимым — *οἱ [θεοῖ] κείνον μὲν ἄϊστον ἐποίησαν περὶ πάντων ἀνθρώπων*»<sup>90</sup>. Но он не умер, думает Телемак, его похитили Гарпии, и потому-то он стал невидим:

*Νῦν δὲ μιν ἀκλειῶς Ἄρπυιαι ἀνηρείψαντο,  
ἄχετ' αἴστος, ἄλυστος*<sup>91</sup>.

И как раз то же сожаление, что Одиссей не умер и не погребен, высказывает Евмей в беседе с не признанным им Одиссеем; а затем добавляет:

*Νῦν δὲ μιν ἀκλειῶς Ἄρπυιαι ἀνηρείψαντο*<sup>92</sup>.

Итак: «Не умер, а похищен Гарпиями» — такова формула древних. В расширенном виде то же противоположение видим и в речи Пенелопы. Полная тоски, «старца Икария дочь» желает: или быть мгновенно убитой стрелою Артемиды, или быть похищенною Вихрем.

О, Артемида, богиня великая, дочь Громовержца,  
тихой стрелою твоею меня порази и из тела  
выведи душу мою. Иль когда бы меня ухватила —

*ἢ ἤπειτα μ' ἀναρπάξασα θύελλα* —

Буря и мгlistой дорогой со мною умчалася в край  
тот,  
где начинается свой путь Океан, круговратно

бегущий!

Были Пандаровы дочери схвачены бурейю — *θύελλα*. —

Боги

мать и отца погубили у них; сиротами остались  
в доме семейном оне; Афродита-богиня питала  
их молоком, сладко-тающим медом, вином

благовонным;

— *τύρω καὶ μέλιτι γλυκερῶ καὶ ἡδέϊ οἴνω* —

Ира дала им, от всех отличая их, дев земнородных,  
ум и красу; Артемида пленительной стройностью

стана

их одарила; Афина их всем научила искусствам.

Но, когда на высокий Олимп вознеслась Киферея  
там умолять, чтоб супружества счастье дал

непорочным

<sup>90</sup> Гомер — Одиссея, I, 235.

<sup>91</sup> Id., I, 241—242.

<sup>92</sup> Id., XIV, 371.

девам Зевес-громобоец...

...Гарпии, дев беззащитных похитя, их в руки  
*τάρρα δὲ τὰς κοῦρας Ἄρτυιαι ἀνπρεΐσαντο καὶ ῥ' ἔδοσαν*  
*στρυγερῆσιν Ἐριννύσιν ἀμφιπολεῦειν* —  
предали грозных Эринний, чудовищам в рабство, —

О! если б  
так и меня олимпийские боги с земли во мгновение  
сбросили! если б меня, с Одиссеем в душе, Артемиды  
светлокудрявая в темную вдруг затворила

могилу...<sup>93</sup>

Ясно, что высказываемое в приведенном отрывке желание скоро умереть есть нечто иное, чем желание быть похищенной. Но, хотя и противоположными путями, хотя и с разных сторон, однако оба они ведут к одному концу — к избавлению от земной юдоли. Или так, или иначе, но не влачить унылого существования на земле, — вот о чем томится Пенелопа. Следовательно, Гарпии, о которых говорится в конце отрывка, или Вихрь, о котором говорится вначале, не убивают, а восхищают человека живым и несут его к берегу Океана. Итак,

*ἀναρπάξασα οἴχοιτο* (ст. 63) = *Ἄρτυιαι ἀνπρεΐσαντο*  
(ст. 77) = *ἀνέλοντο θύελλαι* (ст. 66).

Это-то, единое в разных речениях, понятие, грубая и перерождающаяся в устах не-мистических в *похищение* из *восхищения*, дало поговорку:

*Ὡς μ' ἄρελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ*  
*οἴχεσθαι προφέρουσα κακῇ ἀνέμοιο θύελλαι*  
*εἰς ὄρος ἢ εἰς κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης* —

«О, если бы меня в тот день, когда меня только что родила мать, унес злой вихрь ветра на гору или в волны многошумного моря»<sup>94</sup>.

Может быть, подобное же значение гибели имеет и одна Косская надпись<sup>95</sup>, гласящая: *ΠΡΟΜΟΙΡΟΣ ΑΡΠΑΓΗ* —

<sup>93</sup> Id., XX, 61–81.— Пер. Жуковского. В стихе 63-м меняю «О!» на «Иль», представляющий точную передачу «ἢ ἐπειτα — или же»; в стихе 77-м опускаю произвольно и неосмысленно вставленный эпитет Гарпий «гнусные». Точно так же не совсем основательно переводчик характеризует Эринний, как «грозных» да еще «чудовищ» и предает им в «рабство» дев. Ничего такого у Гомера, кажется, нет; слово «στρυγερῆσιν», вероятно, употреблено в смысле постоянного эпитета, и восхищение дев Пандарей изображается поэтом в тоне отнюдь не трагическом, и тем более не элегическом.

<sup>94</sup> Гимны Орфея, 19<sub>19</sub>, 36<sub>16</sub>, 71<sub>11</sub> (цит. по Берару, у Daremberg et Saglio [57]).

<sup>95</sup> Insc. of Cos 322 (Rhode — Psyche, 4-te Aufl. Tübingen, 1907. Bd. 2, S. 411).

«безвременное похищение». Говорю «может быть», ибо мыслимо и то, что надпись эта имеет в виду какой-нибудь особый переход в иную жизнь, например, в экстатическом подъеме.

В трагедии противоположение двух видов ухода с земли встречается многократно. Так, например:

Пусть эфир бы мужа того  
раньше объял  
или Аид бездонный —  
*Ὅφελε πρότερον αἰθέρα δύναι μέγαν ἢ τὸν πολύκοινον*  
*Ἄδαν*<sup>96</sup>

воскликает у Софокла хор. Или:

Ах, пусть бы внезапный вихрь  
на нас с утесов фессалийских грянул,  
на бурных крыльях вдаль отсюда нас  
унес! —  
*Εἶθ' ἀνεμέσσοί τις*  
*γένοιτ' ἔπουρος ἐστιῶτις αἴψα,*  
*ἦ τις μ' ἀλοικίσειεν ἐκ τόπων...*<sup>97</sup>

И, может быть, сюда же относится одно место из «Филоктета»<sup>98</sup>. Подобные же образы встречаются и у Еврипида.

Тучи, возьмите меня... с полей Эллады  
далеко, в темную ночь,  
к мерцающим звездам.  
Сердце не вынесет муки —  
*ἀν' ὑγρὸν ἀμπταῖν αἰθέρα*  
*πρόσω γαίης Ἑλλάδας*  
*ἀστέρας ἑσπερίους*<sup>99</sup> —

зывает в неисходной тоске по утерянном сыне Креуса. Когда же сын обретается, то «богоисступленная — θεομανής»<sup>100</sup>, т. е. в исступленной радости и вне себя, мать опять хотела бы перенестись на небо:

<sup>96</sup> Софокл — Аянт-биченосец, 1192–1194 (Рус. пер. Ф. Зеллинского, М., 1914. Т. 1, с. 112; текст — по парижскому изд. G. Didot 1864 г.).

<sup>97</sup> Софокл — Трахинянки, 953 (Рус. пер., id. Т. 3, с. 243; текст — id., p. 206).

<sup>98</sup> Софокл — Филоктет, 1092 (рус. пер., id. Т. 1, с. 243; текст — id., p. 206).

<sup>99</sup> Еврипид — Ион, 809–812 строфа 5-я (Театр Еврипида. Пер. И. Ф. Анненского. Т. I, СПб., [1907], с. 487; Euripidis Tragoediae. Ed stereotypa, Lipsiae, 1828. Т. 4, pp. 362–363).

<sup>100</sup> Id., 1417. (Пер. Анненского, id., с. 513; текст, id., p. 383.)

Ио!.. В горящий эфир  
всю радость из сердца в эфир,  
сверкающий шлю я...—  
*ιὼ, ιὼ. Λαμπρὸς αἰθέρος ἀναπτυχαὶ*  
*τὴν' αὐδᾶν αἴσω,*  
*βοᾶσα...*<sup>101</sup>

А когда Фесей, неправо проклянув сына своего, погубил неповинного, то Артемида предлагает виновному одно из двух:

Потомок Тартара теперь  
желай для своего позора  
иль птицей сделаться желай  
и в высь от этой оскверненной  
тобою улететь земли.  
Нет больше места для тебя  
среди чистых в этом мире, вовсе...—  
*Πῶς δ' οὐχ ὑπὸ γῆς τάρταρα κρύπτεις*  
*δέμας αἰσχυνθεῖς;*  
*ἢ πτηνὸς ἄνω μεταβάς βίοντον,*  
*πήματος ἔσω πόδα τόνδ' ἀνέχεις;*  
*ὡς ἐν γ' ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὐ σοὶ*  
*κτητὸν βίοντον μέρος ἔστιν*<sup>102</sup>.

В отчаянии хочет быть похищенным вихрем и Адраст:

«Увы, увы мне! Пусть бы по лицу земли меня понес  
рассеять вихрь и огненное пламя Зевса пусть бы пало  
в голову —

*ιὼ, ιὼ μοὶ μοί.*  
*κατὰ με πέδον γᾶς ἔλοι,*  
*διὰ δὲ θύελλα σπάσαι,*  
*πυρὸς τε φλογιδός*  
*ὁ Διὸς ἐν κάρα πέσοι»*<sup>103</sup>.

В большинстве приведенных отрывков желание умереть, а если нет — то быть восхищенным высказывается от невыносимости нравственных мучений или же от нравственного потрясения. Но, коренится ли оно в причинах внешних, возникая под гнетом обступивших несчастий, или же происходит от причин внутренних, от безысходного сознания тяжкой вины, — безразлично: желание быть восхищенным так и остается тут одним желанием:

<sup>101</sup> Id., 1461—1463. (Пер. Анненского, id., с. 515; текст id., p. 384.)

<sup>102</sup> Еврипид — Ипполит, 1304—1309. (Пер. Анненского, id., с. 320; текст — id. Т. 2, p. 286—287.)

<sup>103</sup> Еврипид — Умоляющие, 830—833. (Текст — id., 2, id., p. 419.)

и таинственный Вихрь, и восхитительницы Гарпии не внемлют тому, кто ищет их, лишь чтобы избавиться от несчастья или от вины в этом мире, не имея, однако, внутреннего влечения к миру иному. Так, впоследствии герой мифа нового, Манфред, тщетно ищет забвения, но не находит его, ибо не для горнего пытается покинуть родное ему дольнее, но ради дольнего хочет посягнуть на посвящение. И нет ему забвения: отверзутся врата Эфира,— не для него.

Напротив, там где вход дается, во всех прямо припоминаемых или молчаливо подразумеваемых случаях посвящения лишь невинная душа и очищенное сердце получали «восхищение». И Клит, и Ганимед, и Пандаревы дочери, целомудренные и прекрасные, восхищены, потому что в них уже не было земной тяги. После испытаний, посланных небожителями и все же оставаясь с небожителями в мире; вскормленные мистерийным кикеоном (ибо пища их — смесь из творога, меда и вина — то был именно кикеон), который вкушали посвящаемые в элевзинские таинства; усвоившие себе дары небесных художеств, дочери Пандарея, конечно, уже не могли быть ничтожными

меж детей ничтожных мира,

и не для них стал брак, стезя земного подвига. Тогда-то их и похитили Гарпии: девы вошли в Эфир. Перестали ли они быть на земле, что, судя по сказанию, весьма вероятно, или остались здесь, посвященные,— это уже дело второстепенное. Важно же то, что их приняло безмятежное Лазурное Царство. Да, повествованием Пенелопы весьма отчетливо изображается посвящение: Гомер здесь, как и везде, является создателем или воссоздателем эфиологического мифа, и образы его, как обычно у него, суть отобразы культовой и мистической действительности, им наблюденной и поэтически осознанной.

Таков правый путь к восхищению.

Но бывают и особые случаи. Мистическая утонченность иногда сочетается с нравственною грубостью, и способность проникать в миры иные не красоту души, а уродство имеет своим спутником. Тогда, как молния, поражающая верхи скал, нисходит в приклоненную долу вещунью сила парения, и самое восхищение — кажется такой душе — открывает ей приросшие к земле органы. Такой тайновидец тоже восхищается, но восхищается с туюю. Такой — тоже парит, но ему это — как агония.

Эфирный дар ему — помеха в жизни и вина мучений. Ни на земле, ни в небе не находит он пристанища, ибо снизу его тянет вверх, а сверху вожделеется тленное. Эфирного не хочет, а земное из-за вмешательства эфирного частью утекает незаметно, частью же горкнет и тухнет, — ибо все горько и все смрадно пред нектаром и амвросией. Какая досада, если восхищение гостем подойдет к обеденному столу! Тогда от тайноводственных Гарпий, окрыленных дев голубого Эфира, отшатнешься, как от гнусных хищниц, рвущих из рук жертву «царице страстей» — утробе. Небесный дар иночества, — ибо что ж иное есть восхищение, как не способность стать иным миру? — этот дар покажется обладателю его зловонной птицею, выклеывающей у него изо рта жирный кусок.

Эта-то вульгарная оценка Гарпий и стала ходячею уже в древности; а наиболее доступным из мифов гарпийного круга — сказание о Финее. Оно перешло даже в поговорку, сообщаемую Дионом Кассием: «*Ἰστέπ τις ἀρπυία τὰ σίτια αὐτοῦ ἀφελόμενος* — отнимая у него пищу, словно какая Гарпия».

Судя по множеству графических воспроизведений этого мифа<sup>104</sup> и нескольким дошедшим до нас изводам его в письменности, он был очень известен в древнем мире<sup>105</sup>. Наиболее распространенная версия — Аполлодора<sup>106</sup> — такова:

<sup>104</sup> Ср. Daremberg et Saglio — id. [57], тут же и некоторые рисунки. У С. Ренака (Salomon Reinach — Répertoire des vases peints grecs et étrusques. T. I, Paris, 1899) можно найти маленькие воспроизведения этих изображений и точные указания на первоисточники. Гарпии и Финей: pp. 119<sub>3,4</sub>; 200–201<sub>1,2</sub>; 427<sub>8</sub> а, в; 441. Финей, но без Гарпий: p. 346<sub>9</sub>, 463<sub>3</sub>.

Еще об изображениях Гарпий см. в статье Зиттига, № 4 (Pauly-Wissowa — Real.-Enc. [57], coll. 2420–2423).

<sup>105</sup> Этот миф излагает уже Гесиод в «*Γῆς Περίοδος*». Страбон (VII 302); Эсхил в «Прометее» (ст. 725) и в «Евменидах» (ст. 50) и Софокл в «Антигоне» (ст. 9804), сделавшие на него намеки, ставили его на сцену (Исихий, под словом *καταρράκτες*); его возобновили затем Антимак и Писандр (Схолиаст к Аполлонию Родосскому II, 296 и 1088); до нас дошла лишь поэтическая обработка мифа у Аполлония Родосского в «Аргонавтике» (II, 184 сл.); в «Аргонавтике» Валерия Флакка (IV, 450) дан перевод предыдущей обработки, но с некоторыми вариантами. Сообщения Дионисия Милетского, Гелланика и Ферекида передаются нам Диодором Сицилийским (IV, 43–44) и схолиастами (Схолии к Аполлонию Родосскому II, 207, 178, 181, 279). Другие варианты сообщены Аполлодором I, 9, 21; III, 15, 3), Сервием (ad Aen. III 209), Гигином (Fab. 14), Палэфатом (Апост. XXIII), Цеце (ad Lycoph. 653) и др. (См. Daremberg et Saglio, id. [57], p. 15).

<sup>106</sup> Аполлодор — Библиотека, III, 921 (Apollodori Atheniensis Bibliothecae libri III. Editio stereotypa. Lipsiae, 1832, p. 31).



Аргонавты пристали к фракийскому городу Салмидиссу (*Σαλμυδησσός*). Здесь царствовал слепой вещун Финей — *μάντις Φινεύς*. Ослепили ж его, как говорят одни, — боги за то, что он предсказывал людям будущее, а по рассказу других — Борей и Аргонавты за то, что, по наущению своей второй жены, он ослепил детей от первого брака. Наконец, по третьему сообщению, его ослепил Посейдон за то, что, вопреки богу, Финей указал сынам Фрикса дорогу от Колхов в Элладу. «А боги послали ему и Гарпий. Они были крылаты, и, лишь только возле Финея ставилась еда, слетев с неба, они бóльшую часть еды похищали — *ἀνήρταζον*, — оставляли же кое-чего немного, притом пропитанного смрадом, так что нельзя было поднести эти остатки ко рту».

Аргонавтам, желавшим узнать об исходе своего плавания, он сказал, что поход их будет благополучен, если только они избавят его от Гарпий. Тогда участники похода поставили возле Финея стол с яствами. Гарпии тотчас же налетели. Но сыновья Борей, будучи сами крылаты, прогнали Гарпий, преследуя их по воздуху и взяв обещание впредь не беспокоить Финея.

Мистический смысл этого сказания прозрачен. Во Фракии, как известно, были истоки мистических и экстатических культов. Финей, царь фракийского города, и царь именно за свой дар прорицания<sup>107</sup>, и даже прямо называемый «*μάντις* — вещун», есть лицо по преимуществу склонное к экстазам. Он слеп, — по вине своей ли или по воле богов, — это не существенно: но слепота его, как и слепота Эдипа, Тиресия или Гомера, для него есть условие тайноведения: для вхождения в мир иной потребна отрешенность от мира этого. Он — *μάντις*, но этот насильственный дар тяготит его. Ему хочется жить, как все. Но, лишь только пытается он войти в гущу обычной жизни, как восхищение овладевает им и вестницы иного мира отнимают у него то, чем живут люди, и обесвкушивают ему радости мира сего. Лишь сыны Борей<sup>108</sup>, существа

<sup>107</sup> Аполлодор — Библиотека, III, 921 (id. [106], p. 31). Ср. у Сервия, «*Quidam autem dicunt hunc Phineum ob divinitatem a Thracibus regem cooptatum*» (Servius — *Commentarius in Virgillii Aeneidem*, III, 209; ed. Lion [60]. Vol. I, p. 904).

<sup>108</sup> О Бореадах см.: Rapp — Boreaden (Roscher's *Ausf. Lexik.* [57], Bd coll. 797—803).

Л. Э. Стефани — Борей и Бореады («Известия Императорского Археологического Общества». Т. 7, 1872 г., с. 387—426) = L. Stephani — Boreas und die Boreaden (*Mémoires de l'Académie des sciences de St.-Pétersburg*, VII série, sc. pol., hist. et. phil. T. 16 (1871), N 13, и отд.

родственного Гарпиям, но соответствующего экстазу активному, мистике мужественной, прогоняют от вешуна его женскую экстаичность, его пассивный медиумизм.

Замечательно, что и Борея<sup>109</sup>, другое божество с ярко выраженной силою аполлинийного экстаза, элины признавали обитателем, и даже владетелем, Фракии. Родина Борея — Фракия<sup>110</sup>. Борей «*βασιλεὺς ἦν Θράκης* — был царем Фракии», сообщает Евстафий<sup>111</sup>; эпитет Борея, поэтому, «*Θρηῖκιος* — Фракийский»<sup>112</sup>. Указывается и более точно обиталище его: это — при-стримонская местность<sup>113</sup>, почему называется он «*Στρυμόνιος* — Стримонский»<sup>114</sup> и даже сыном реки Стримона<sup>115</sup>.

А с расширением Фракии на север, Борею приписываются владения более обширные: он — «*Scythicus — Скифский*»<sup>116</sup> и «*Гиперборейский*»<sup>117</sup>. Но все же у Стримона — родные места Борея. Тут, именно, в горах — «пещера Борея с семью гротами — *σπέος ἐπτάμυχον Βορέαο*»<sup>118</sup>.

В известном мифе о похищении Орифийи, дочери Эрехфея, представлена мощность экстаза, производимого Бореем. Этот миф неоднократно был сюжетом вазовой живописи<sup>119</sup>, и ваятели как мрамора<sup>120</sup>, так и слова<sup>121</sup> вдохновлялись им. Во вступлении к диалогу, посвященному разным видам исступления от горнего эроса,

<sup>109</sup> См. о Борее: Rapp — Boreas (Roscher's Ausf. Lexik. [57]. Bd I, coll. 803—814). Wörner — Oreithya (id. Bd 31, coll. 942—955, и особ. coll. 949—954).

<sup>110</sup> Гомер — Илиада, IX, 5; XXIII, 230.

<sup>111</sup> Eustath. ad. Dionys. Perieg. 424; ср. Heraclid d. Incred. 28: «*βασιλεὺς τῶν τόπων ἐκείνων*» (цит. по Рappу).

<sup>112</sup> Гесиод — Труды и дни, 553 (Didot [81], p. 41). Ср.: Тиртей, 12<sub>4</sub> (Th. Bergk — Poëtae lyrici graeci, ed. 4-ta, Lipsiae, 1882. Vol. 2, p. 16); Ивик — Фрагм. 1g (Bergk — id., 1882. Vol. 3, p. 235); Аполлоний Родосский — Аргонавтика, I, 214 (Didot [81], p. 7), I, 1300 (id., p. 27); II, 427 (id., p. 36); Феокрит, XXV, 89.

<sup>113</sup> Rapp — Boreas (id. [109]).

<sup>114</sup> Каллимах — Дельф. Гимн., 26.

<sup>115</sup> Схолиасты к I, 211 Аргонавтики Аполлония Родосского.

<sup>116</sup> Лукан — Фарсалия, V, 603 [79].

<sup>117</sup> Ср.: Rapp — Boreas [109], coll. 806—807.

<sup>118</sup> Каллимах — Дельф. Гимн., 291. — У Псевдо-Плутарха эта пещера названа «холоднейшим местом».

<sup>119</sup> Roscher's Ausf. Lex. [57], Bd I, coll. 806, 808, 810. — S. Reinach — Répertoire des vases peints grecs et étrusques. Paris. T. I, 1899; p. 146<sub>1</sub>, 182; 240<sub>2,3</sub>; 267<sub>4</sub>; 305; 352<sub>3</sub>; 358<sub>1,2</sub>; т. II, 1900; p. 78<sub>1,3</sub>; 316<sub>3</sub>.

<sup>120</sup> Roscher's Ausf. Lexik. [57]. Bd I, col. 811. — Стефани [108]. — S. Reinach — Répertoire de la statuaire grecque et romaine, Paris, 1909. T. II. Vol. II, p. 511<sub>3</sub>.

<sup>121</sup> Тут должно назвать: Эшила, Софокла, Симонида, Ферекида, Хэрилла, Аполлония Родосского, Аполлодора и др.

и Платон<sup>122</sup> считает нужным напомнить этот миф; устами Сократа Философ иронизирует тут над неуглубленностью мифологов, пытающихся ограничить смысл этого мифа поверхностью натуралистических объяснений.

По одному изводу мифа, похищение это произошло около берега Иллиса, на две-три стадии пониже афинского предместья, вниз по течению; там и во время Платона стоял жертвенник Борей. (По другому же преданию, царица была похищена с Ареопага.) Со своими подругами девушка играла и собирала прибрежные цветы. Тут-то ее и схватил Борей, на мощных крыльях унесший ее в свою пещеру. Там царица родила похитителю двух сынов Бореадов — Зитиса и Калаиса<sup>123</sup>. Достоинство внимания, что именно глагол «ἀρπάζω» употреблен Платоном в повествовании об этом таинственном событии. «Не отсюда ли откуда-нибудь Борей, по преданию, похитил — ἀρπάσαι — Орифейю?»<sup>124</sup> — спрашивает у Сократа Фэдр; «составилось сказание, будто она похищена Бореем, — ὑπὸ τοῦ Βορέαιου ἀνάρπαστον γεγονέναι... По другому преданию, она похищена — ἤρπασθη — с холма Арея, а не отсюда»<sup>125</sup>, — отвечает ему Сократ. Впрочем, надо отметить, что указание на холм Арея есть вставленная в текст глосса<sup>126</sup>. Место похищения у разных писателей указывается различное — Кефис<sup>127</sup>, Врилесс<sup>128</sup> (может быть, это — ошибка — вместо Иллис, как догадывается Велькер<sup>129</sup>), Акрополь<sup>130</sup> и др.

По своей натуралистической оболочке Борей, как и Гарпии, есть ветер, и именно сильный северный ветер<sup>131</sup>, «ἄνεμος μέγας»<sup>132</sup>. Он — «царь ветров — βασιλεὺς ἀνέμων»<sup>133</sup>. Пещера его называется «βόθρον ἀνέμων οἰκητήριον — яма, жилище ветров»<sup>134</sup>. А у Софокла хор поет:

<sup>122</sup> Платон — Фэдр, 229 (Platonis Opera ex rec. Hirschigii, Parisiis, 1866. Vol. I, p. 699–670).

<sup>123</sup> Симонид (у Схолиаста к I, 211 Аргонавтики Аполлония Родосского) и Акусилай (у Схолиаста к XIV 533 «Одиссеи» Гомера).

<sup>124</sup> Платон — Фэдр, 229 В (id. [122], p. 699<sub>35-37</sub>).

<sup>125</sup> Id., 229 С, D (id. [122], 699<sub>45,51</sub>).

<sup>126</sup> С. Fr. Hermann — Praefat., 17.

<sup>127</sup> Хэрилл.

<sup>128</sup> Симонид [123].

<sup>129</sup> F. G. Welcker — Alte Denkmäler, München, 1849–1864. Bd 3, S. 149 (цит. по Раппу).

<sup>130</sup> Акусилай [123].

<sup>131</sup> Рапп — Boreas ([105], col. 803).

<sup>132</sup> Гомер — Одиссея, XIX, 200.

<sup>133</sup> Пиндар — IV Пифийская ода, 181–282 (Bergk — Poëtae lyrici graeci [112] ed. 4-ta, Lipsiae, 1879. Vol. I, p. 183).

<sup>134</sup> Схолиаст к I 1826 Аргонавтики Аполлония Родосского.

Взрастила в пещере дальней  
 Крутой горы вьюг отцовских стая  
 Лихую Бореаду, легкую как вихрь —  
 τῆλεπόροις δ' ἐν ἀντροῖς  
 τράφη θυέλλαισιν ἐν πατρώαις  
 Βορέας ἄμιπτος ὀρθόποδος ὑπὲρ πάγου θεῶν  
 παῖς<sup>135</sup>.

И по своей натуралистической оболочке, и по своему мистическому содержанию Борей называется «эфиро-родным» — «αἰθήρηνης»<sup>136</sup> и «αἰθήρηνέτης»<sup>137</sup>. Кажется, то же означает и имя его, ибо Βορέας, или Βορράς, от слова ὄρος, по Курциусу и Максу Мюллеру<sup>138</sup>, значит «горный ветер». Эта близость к Эфиру и сама по себе сближает Борея с Аполлоном. Но, далее, тому же сближению способствует отнесение Борея к крайнему Северу, к пределам Гиперборейским<sup>139</sup>, и еще более — приписываемое его сыновьям и дочерям жречество в святилище Аполлона на Делосе<sup>140</sup>. Таким образом, Борея не неуместно было бы рассматривать как аспект Аполлона. Что же касается до Орифейи, то имя Ὠρείθνια, согласно древней этимологии<sup>141</sup>, происходит от дательного места — ὄρει и глагола θύω, т. е. означает: «совершающая жертвоприношение на горе» — объяснение, в существе дела принимаемое и новейшими исследователями<sup>142</sup>. Следовательно, по общему смыслу мифа, к деве, молящейся на высотах, слетело Восхищение, которое живет именно на высотах.

Бывал ли ты на высоких горах, — у снеговой линии и выше? Тогда тебе должен быть понятным испытанный, хотя бы лишь в бледном предчувствии, тот переполняющий душу восторг и то мужественное и трезвое восхищение, которое готово вот-вот совсем унести молящуюся на высотах душу и разметать ее в синем Эфире. Ты знаешь также то, что нет тогда ни усталости, ни печали,

<sup>135</sup> Софокл — «Антигона», 983—986 [96]. Текст — р. 172; пер. Ф. Зелинского. Т. 2. М., 1915, с. 401.

<sup>136</sup> Гомер — «Илиада», XV, 171; XIX, 348.

<sup>137</sup> Гомер — «Одиссея», V, 296.

<sup>138</sup> G. Curtius — Grundzüge der griechischen Etymologie. 4-te Aufl., Lpz., 1873, S. 350, N 504; S. 474, N 645. (См. также, по указ. Паппа: M. Müller — Sprachwissensch. Vorles. von Böttiger<sup>2</sup>, 2, 9.)

<sup>139</sup> См. [117].

<sup>140</sup> Диодор Сицилийский — Историческая Библиотека, II, 47 (Diodori Siculi Bibliothecae Historicae que supersunt ex nova recensione L. Dindorfii. Vol. I, Parisiis, 1842, p. 16<sub>10-13</sub>). Каллимах — Дельф. Гимн., 291.

<sup>141</sup> Etym. M., p. 823, 43.

<sup>142</sup> См. у Рошера [57]. Bd 31, col. 940<sub>32-40</sub>.

ни тревоги. Самое тело словно провеивается животворным и бодрящим эфиром высот и, теряя в весе, не то скользит по скалам, не то уносится таинственным вихрем. В эти часы, полные как вечность и составляющие одно единственное мгновение, вся косность плоти, вся брэнность земного бытия, весь туман души, все накопившиеся месяцами и годами миасмы страстей развеиваются, и омытое в эфире Солнце пронзает лучом в самое сердце и убивает гнездящегося там змея. И девственную тогда и прозрачную душу, возлюбившую хлад тонкий царственных вершин, уносит к себе в творческую пещеру эфи́ро-родное восхищение, то трезвенное и могучее и великодушное восхищение, которое приходит от стран Гиперборейских и которого ждут ныне — растленные мелочностью и торгашеством народы.

Таков Борей, могучий ангел сурового восхищения. Этому-то восхищению и не склоняет своего сердца царь Финей.

В противоположность Финею другой фракийский уроженец и тоже герой похода Аргонавтов, Орфей, дает образ мужественной мистики, активности дерзающей и насильственно врывающейся в тайный мир. Этимология имени *Orfeaj* доселе подлежит спорам. Но кажется, наиболее статочностей имеет за себя то объяснение — М. Мейера<sup>143</sup>, — которое опирается на дорический извод имени Орфея — *Ὀρφεύς*<sup>144</sup> и сближает его название с названием «Эринний» (по Исихию), а точнее бы сказать — Гарпий, «*Ὀρταί*»<sup>145</sup> и «*Ὀρτυς*»<sup>146</sup>. Сюда можно было бы добавить еще глоссу Исихия, согласно которой эолийское слово того же корня — «*ὄρταξ*» означает «*θρασύς ἀνεμῶς* — порывистый ветер»<sup>147</sup>. Если эти сближения правильны, то в *Ὀρφεύς* мы имели бы «коррелят к *Ὀρτυς*». Другими словами, тогда в Орфее надо бы видеть Гарпию мужского рода, само-восхищающуюся в иной мир.

По другим объяснениям, имя Орфея сопоставляется со словами *ὄρφνός*, *ὄρφνῆ*, *ὄρφαναίος*, как эпитетами Аида.

<sup>143</sup> M. Mayer — Die Giganten und Titanen, 240 (цит. по статье Orpheus» О. Группе в Roscher's Ausführlich. Lexik. d. Mythol. Bd 31, coll. 1062—1063).

<sup>144</sup> Priscianus — Institutiones grammaticae. VI, 18<sub>92</sub> (Prisciani Caesariensis Grammatici Opera, ex. rec. Aug. Krehl, Lipsiae, 1819. Vol. 1, p. 283): «...Dores... qui pro... Ὀρφεύς Ὀρφεύς et Ὀρφην dicunt... Similiter Ibcus *δνοια κλυτὸν Ὀρφην dixit...*» и далее.

<sup>145</sup> Hesychii Alexandrini Lexicon [62], II, col. 1062<sub>25-26</sub>, col. 1146<sub>16</sub>.

<sup>146</sup> Id., col. 1143<sub>35</sub>.

<sup>147</sup> Id., col. 1146<sub>17</sub>.

Так толкует занимающее нас имя большинство исследователей — Курциус, Клаузен, Велькер, Швенк и др.<sup>148</sup> Но, не говоря о гадательности их толкований, мы вправе не терять надежды, что, может быть, они, хотя и с другой стороны, подходят, в сущности, к тому же объяснению.

Мифы изображают Орфея посвященным и посвящающим в мистерии. Мистические течения древности, так или иначе, связываются с именем Орфея. Чудодейственная музыка Орфея, укрощавшая волны, остановившая Симплегады, пересилившая сладкое пение сирен, отверзшая ворота рои, где хранилось золотое руно, усыпившая дракона, вызывавшая сочувствие всей природы — деревьев и скал, птиц и зверей, и даже в преисподнюю внесшая мир и радость и извлекая оттуда усопшую Евридику<sup>149</sup>, — всеми этими феургическими силами своими указывает на высшую степень мистической посвященности Орфея.

И все же, этот *κατάβασις εἰς Ἄιδου*, это нисхождение в преисподнюю живого героя, ради земных привязанностей, от глубокой тоски по земному существованию усопшей Евридики и для возвращения ее к этому бытию, было самочинным насилием бытия земного над областью трансцендентною. Привлекши к себе женственное начало своего духа, свою Евридику, не свободно любовью, а магической привязанностию, чрез тайнодейственную музыку свою, Орфей Евридики, на самом деле, никогда не имел в себе, но — лишь возле себя: он, аспект Аполлона и сам явление аполлинийского начала, есть чистая мужественность, извне привлекающая к себе Психею и извне к ней влекущаяся. Умершая от укуса змеи, т. е. силами хфоническими, силами женского начала, низведенная в женскую область мрака, Евридика лишь в виде призрака поддается чарам аполлинийной музыки. Но и этот призрак бесследно рассеивается при границе Аполлонова царства, при первой же попытке воспринять в Евридике лицо. Орфей, как посягнувший на священную утробу Земли и ее тайны, не предварив своего знания принесением себя в жертву Смерти, терпит гибель — от носительниц дионисийного духа Земли, фракиянок, которых он, по одному изводу сказания, вооружил против себя отрицанием брака, или, по-дру-

---

<sup>148</sup> Roscher — Ausfuhr. Lexik. [57] Bd 31, coll. 1062<sub>67-68</sub> — 1063<sub>1-9</sub> и т. д.

<sup>149</sup> В книге: С. [С.] Глаголев — Греческая религия. Ч. 1-я. Верования. Сергиев Посад, 1909, с. 219—225,— дается сводка различных мифов об Орфее.

гому, — от менад, которые восстали, как служительницы хфонического бога Диониса. Так или иначе, но смысл мифа остается неизменным: Орфей погиб за одностороннее утверждение начала мужского пред женским.

#### IV

Итак, ряд свидетелей устанавливает мистическое словоупотребление глагола «ἀρπάζειν» и его производных, и притом не одного какого-нибудь века, но церковной истории на всем ее протяжении. Мало того, корни этого словоупотребления залегают в неопределимо-глубоких пластах древней религии. Тут-то, остатками эллинского мифа, начертываются типические пути восхищения:

Клит и Ганимед — образы прирожденной одаренности в вещах мистических. Восхищение не колеблет их внутренней устойчивости; они не ищут, но уже имеют, не получают, но владеют. Они — посвященные от чрева матери.

Ступенью ниже по лестнице мистической иерархии стоят девы — Пандареевы дочери и Орифийя. Они уже не могут проникнуть в сверх-чувственный мир без переустройства себя, ибо от рождения отмечены не раскрывшимся потусторонним даром, но — лишь способностью раскрыть в себе его, — чрез страдания, подвиг и посвящение. Но и девы, подобно Ганимеду, — образ духовного здравия и цельности.

Еще ниже стоят иные образы, уже болезненные. Ганимеду соответствует Орфей, тоже тайновидец, но упреждающий меру своего мистического возраста. В дерзновении чрезмерной мужественности он врывается в таинственный мир, вопреки стражам его, чтобы восхитить женственное начало своего духа, от него ушедшее. Но тщетно. И односторонняя мужественность погибает от восставшей против нее женственности. Финей же соответствует Пандареевым дочерям и Орифийе. Но он, непокорный призыву, приемлет Дев Восхищения как досадных вестниц смерти и гибели начала плотского и, в самоутверждающейся косности своего земного, женственного начала, лишь терпит небесный дар, как наказание.

Еще ниже располагаются действующие лица трагедий. Они вожделевают восхищения, однако не ради него, а — убегая от земли; и потому восхищение не дается им.

А ниже всех — те, кто даже и не влечется к восхищению, ни по какому мотиву: у таковых нет и самой мысли о возможности восхищения, «зане суть плоть».

Таковы, в основных чертах, те мистические представления, опасность применения которых к Господу Иисусу Христу предотвращает апостол Павел словами: «не восхищение непщева еже быти равен Богу». Ни в каком смысле, хотя бы в самом утонченном, в самом возвышенном, в самом одухотворенном, понятие восхищения не может быть приложимо к Господу. Иисус Христос — Лицо совсем иного порядка, чем кто бы то ни был и как бы то ни было становящийся бого-равным чрез восхищение: Он — Суший Бог.

Это пресечение Апостола и сейчас имеет смысл: вспомним хотя бы разные толки явного и подспудного хлыстовства. В древности же смысл предупредительных слов Апостола был даже большим: и неустановленность тринитарного и христологического догмата, и преизбыток духовных дарований в христианском мире, и пронизывавшие мирозерцание языческого общества представления об обожествляющихся и обожествляемых человеках — все заострялось в искушении счесть и Иисуса Христа за одного из восхитителей богоравенства, наподобие фавматургов, правдами или неправдами достигавших экстаза. Но если этот соблазн — поставить Господа в ряды человеко-богов, хотя бы и первым по степени достижения, — если этот соблазн был вообще велик для древнего человека, то жителям города Филипп он угрожал в особенности: самый воздух был переполнен здесь веяниями мистики; к темам мистическим внимание здесь обострялось произвольно.

В самом деле, этот город, расположенный как раз на границе Македонии и Фракии<sup>150</sup>, естественно должен был впитывать в себя постоянные вдохновения как той, так и другой страны.

Но обе они, Фракия же особенно, были классическими местами оргиастических и энфузиастических культов. Именно отсюда распространялись волны мистических возбуждений, именно тут слагались основные концепции мистики, и даже существеннейшее из них, учение о бессмертии души, было вынесено Пифагором, по преданию, именно из Фракии. Первое место в Европе, где возвещено было благовестие о воскресении и спасении, оказывается страной, ознаменованной в прошлом множеством мистических явлений и связанной с разнообразными мифами и многочисленными легендами, имев-

---

<sup>150</sup> Священник Д. [С.] Глаголев — Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия, Тула, 1893 г., с. 122.



шими содержанием опять-таки таинственную жизнь. Одним словом, это была исконная родина «восхищения».

С своей стороны, и апостол Павел не пришел сюда с руками пустыми. Как раз около этой части его путешествия его жизнь изобилует чудесными явлениями, скопляющимися в чрезвычайной густоте и силе. Духовные дары Апостола заискрились пред филиппийцами с ослепительным блеском. Припомним соответственную часть его путешествия.

Апостол Павел с Тимофеем обходит малоазийские церкви, и благовествование его находит отклик в сердцах слушателей. Благовестники, естественно, предполагают продолжать свое путешествие. Но, прошедши Фригийско-Галатийскую страну, «они не были допущены Духом Святым проповедовать слово в Азии» (Дн. 16, 6). На восток ход их задержан. Тогда благовестники обращаются к северу. Но тут встречается то же таинственное препятствие. «Дошедши до Мисии, предпринимали идти в Вифинию; но Дух не допустил их» (Дн. 16, 7).

Тогда пришлось идти на запад, к Троаде.

Итак, «миновавши Мисию, сошли они в Троаду» (Дн. 16, 8). Тут открывается таинственная сила, запиравшая им путь в иные страны. «И было ночью видение Павлу — *καὶ ὄραμα διὰ νυκτὸς τῷ Παύλῳ ἄφθῆ* — предстал некий муж Македонянин, прося его и говоря: иди в Македонию и помоги нам» (Дн. 16, 9). Исследователи уже обратили внимание, что слово «ὄραμα» «употребляется о более ясных внушениях, чем сновидение», и ссылаются при этом на видение Ангела сотником Корнилием, где употреблено речение «*ἐν ὄραματι φανερώς*» (Дн. 10, 3), и Петром — сосуда («*τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν*») (Дн. 10, 17) и на речение евангелиста Матфея о Преображении Господнем, где сказано «*τὸ ὄραμα*» (Мф. 17, 9)<sup>151</sup>. Итак, «видение» мужа Македонянина было явлением особой духовной яркости.

По мнению одного из исследователей, этот явившийся Муж был Ангел Македонии, ревновавший о благе покровительствуемого им народа и знавший, как существо высшего порядка, что для македонян особенно потребно слово евангельской проповеди<sup>152</sup>. Возможно и иное предположение, а именно, что этот Муж был кто-нибудь из живых или, скорее, из усопших великих мистиков

---

<sup>151</sup> В. Ф. Фаррар — Жизнь и труды св. апостола Павла. Пер. с XIX англ. изд. А. М. Лопухина, СПб., 1887 г., с. 952, прим. 839.— Ср. у Д. С. Глаголева, id. [<sup>150</sup>], с. 112, прим.

<sup>152</sup> Д. С. Глаголев — id. [<sup>150</sup>], с. 112.

Македонии,— покровитель и зримый или незримый руководитель ее глубинной жизни.

Тогда, «после сего видения — *ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν, εὐθέως*» (Дн. 16, 10), апостолы уразумевают, чего требует от них Господь, и сейчас же едут в Филиппы, мимо знаменитой своими таинствами Самофракии и через Неаполь.

Самые стихи таинственно способствовали этому переезду. На другой же день судно достигло гавани Неаполя (Дн. 16, 11), т. е. прошло расстояние, на которое, спустя четыре-пять лет, ап. Павел, при обратном путешествии в Азию, употребил целых пять суток (Дн. 20, 6). В Филиппах сразу же находится богобоязненная женщина Лидия, «которой Господь отверз сердце внимать тому, что говорил Павел» (Дн. 16, 14). И тут же, словно нарочно для того, чтобы показать филиппийцам неизмеримое превосходство духовных сил, даваемых Господом Иисусом Христом, над древнею мантикою, почерпавшею свои вдохновения от глубин земных, произошел известный случай с девочкою-рабынею, которая имела духа пифона — «*παιδίσκητιν τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα*» (Дн. 16, 16) и своим прорицанием — «*μαντευομένην*» (Дн. 16, 16) — доставляла большой доход своим хозяевам. Во времена более поздние термин «пифон» уже утерял свой точный смысл и стал употребляться как синоним всякого прорицания<sup>153</sup> и соответствовал еврейскому *זִמָּן*, обыкновенно передаваемому словом «чревовещание»<sup>154</sup>. Более же точное значение его указывало на змея Пифона, на хфоническое одержание, частично преодоленное в Дельфах<sup>155</sup> вдохновениями аполлинийскими, но имевшее большую силу во Фракии и Македонии, откуда вдохновения этого рода врываются в пределы греческие. Филиппийская девочка была *πυθώληπιος*, одержима Пифоном, как сказали бы древние. Но именем Иисуса Христа св. Апостол прекратил это одержание (Дн. 16, 18—19), изгнав духа вон. Общеизвестно, далее, и чудесное освобождение Павла и Силы из темницы, происшедшее около полуночи при великом землетрясении (Дн. 16, 25—26), и последовавшее за сим внезапное обращение темничного сторожа со всем его домом (Дн. 16, 29—34). Все это произошло летом 50-го года. Наконец, «Второе послание к Коринфянам», в котором содержится разительный рассказ Апостола о своем восхищении до третьего неба (2 Кор. 12,

<sup>153</sup> Д. С. Глаголев — id. [150], с. 132 и прим.

<sup>154</sup> Фаррар — id. [151], с. 954, прим. 867.

<sup>155</sup> Аполлодор — Библиотека, I, 41, id. [106], p. 6.

2—4), опять-таки написано, по прямому признанию Сирийской церкви, в Филиппах<sup>156</sup>; на то же указывают и многие кодексы и переводы этого послания, имеющие в конце Послания пометку: «*ἔγραψεν ἀπὸ Φιλίππων*»<sup>157</sup>. Это было в 55-м году, т. е. через пять лет после первого посещения Филипп и за четыре—шесть лет до «Послания к Филиппийцам»<sup>158</sup>.

Своею отзывчивостью, своим благородством и своею мистическою чуткостью филиппийцы вызвали к себе особую любовь св. Апостола. Св. Иоанн Златоуст считает Филиппы — «любимою церковью» ап. Павла. Отмечалась не раз и особенность Послания к ним: оно не содержит в себе укоризн. Духовное устройство филиппийцев и весь склад их жизни, по-видимому, располагал ап. Павла к мыслям о восхищении в миры иные, а нездешние силы около Апостола утверждали в филиппийцах чувство реальности иных миров.

Но эти-то, высшие, их способности и глубокие их убеждения весьма естественно могли, в иных случаях, переоцениваться, и тогда возникнул бы повод для величайшего соблазна. Для человека, мистически одаренного и притом живущего в среде тоже одаренной и видящего пред собою силы и знамения иного мира, подумать, что духовных дарований самих по себе достаточно и что большего ничего не требуется для спасения, — очень привлекательно. А преткнувшемуся на этом утонченном человеко-божестве неминуемо, далее, впасть и в горшее прельщение: подумать о Сыне Божиим, что и Он — не более как «Великий Посвященный» или хотя бы «Величайший Посвященный». Вот наибольший соблазн для мистика. Весьма правдоподобно предположить, что и в Филиппийской церкви, спустя приблизительно десять лет после ее основания, возникло какое-то смутное брожение в этом смысле. Вероятно, оно не дошло до степени явной ереси. Потому-то св. Апостол, в «Послании к Филиппийцам», спешит пресечь могущую народиться ересь, но не карает виновников возникшего смущения.

---

<sup>156</sup> Иеромонах Григорий — Третье великое благовестническое путешествие св. Апостола Павла, Сергиев Посад, 1892, с. 440, прим. 107.

<sup>157</sup> *Freiheiterr von Soden — Die Schriften des Neuen Testaments, I Theil, I Abtheilung, Berlin, 1902, S. 300, [72].*

Scriptio 2-го Послания к Коринфянам: «*ἔγραψε ἀπὸ Φιλίππων διὰ Πτρον καὶ Λουκᾶ*». — Ср. издание Нового Завета Эб. Нестле. editio octava recognita, 1910, p. 478.

<sup>158</sup> К. Г. Тёрнер — id. [53] (= «Тр. К. Д. Ак.», id., с. 364).

Таков мистический контекст интересующего нас речения «не восхищение непшева» из «Послания к Филиппийцам». И он, опять, приводит мысль к установленному ранее техническому значению слова «ἀρπαγῖδος» и тем самым делает довольно малозначимым выбор между субъектным и объектным значением этого слова: в мистическом переживании субъект знания и объект знания суть едино.

В том ведь и особенность непосредственного знания мистика, что познающее лицо и познаваемая сущность в деятельности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное дву-единство; поэтому сам собою отпадает вопрос о том, следует ли «ἀρπαγῖδος» понимать как «raptus»<sup>14\*</sup>, как «ipsa rapiendi actio»<sup>15\*</sup> или «direptio»<sup>16\*</sup>, по мнению старых лексикографов<sup>159</sup>, противопоставивших слову «ἀρπαγῖδος» слово «ἀρπαγῖα», в смысле «quod raptum est», «rapina», «praeda rapta»<sup>17\*</sup> и приравнивавших к «ἀρπαγῖδος» слово «ἀρπαγῖν», — или же «ἀρπαγῖδος» означает то же, что «ἀρπαγῖόν», а это последнее должно понимать как «res rapienda»<sup>18\*</sup>, по мнению лексикографов новейших<sup>160</sup>. Впрочем, весьма вероятно, что этот оттенок желательности действительно содержится в слове «ἀρπαγῖδος».

Но, повторяем, употребляемое мистически, слово «ἀρπαγῖδος», как и наше «восхищение», непременно должно содержать в себе недифференцированность предмета познания и субъекта познания, предмета восхищения и лица восхищающегося. Следовательно, узел экзегетических трудностей и контроверз разрубается, и исследование слова «ἀρπαγῖδος», в его вне-мистическом дифференцированном виде, — этот, по собственному признанию экзегетов, «крест» их, — перекладывается на рамена филологов: в этом исследовании занимающее нас место из «Послания к Филиппийцам» не нуждается.

---

В заключение, как королларий всего предыдущего, следует заметка об еще одном тексте, а именно об 1 Фес. 4, 15—17. На этом речении св. апостола Павла может быть, заодно, сделана и проверка центра нашего внимания, из которого был описан весь круг изложенных на этих

<sup>159</sup> Stephanus — Thesaurus Graecae linguae, post ed. anglicam novi. G. R. L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831. Vol. T. 2, coll. 2024D — 2026.

<sup>160</sup> The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources by James Hope Moulton and George Milligan. Part I, London, New-York, Toronto, 1914, p. 78; ἀρπαγῖν, ἀρπαγῖδος.

страницах мыслей: это — мистическое значение гнезда слов, происходящих от корня *ἀρπ-* или *ρῶπ-*.

Фессалоника, куда направляет свое «Послание» св. Апостол, была главным городом второго македонского округа. Стоявшая неподалеку от ущелья реки Стримона, удела Борея и Бореевичей, она, понятно, особенно располагала своих жителей быть настроено в вещах мистических. И действительно, в фессалонийцах «Послания» мы узнаем все тех же македонян, с благородными чертами их духовной организации, и видим все ту же, свойственную македонянам, чрезмерную чуткость к потусторонним веяниям, ту же неровность высокой, но слишком напряженной духовной жизни. Так, они, удаляясь от соблазна, грозившего филиппийцам, подвергали себя опасности споткнуться, тоже в мистике, на стороне противоположной. Если филиппийцам угрожало само-обожествление, то фессалонийцам — паника: проповедь Господа, грядущего «яко тать в нощи», отчеканилась в их впечатлительных умах с чрезмерною четкостью, а отсюда в среде солунян прошла ложная тревога о якобы наступающем уже пришествии дня Господнего. В двух посланиях св. Апостол спешит принять меры, дабы успокоить встревоженных и тем предотвратить беспорядок в юной церкви. Оба послания относятся к 50—52-му году<sup>161</sup>.

Итак, вот что, в числе многого другого, содержится в одном из посланий:

«...Мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предварим умерших, потому что Сам Господь, при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба — *καταβήσεται ἅπ οὐρανοῦ*,— и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем в облаках в сретение Господу на воздух — *ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγῆσόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς αἴρα*,— и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4, 15—17).

Итак, мир усопших отверзется нашему взору, и мы встретимся с ними, восхищенные навстречу Господу в облаках на воздух. Едва ли нужно отмечать, что здесь, разумеется, идет речь о событии таинственном, а не о механическом полете по воздуху «на облаках» и что восхищены будем мы — «*ἀρπαγῆσόμεθα*» — в смысле того мистического восхищения, которое уже предуказано восхищениями: св. апостола Павла, прочих апостолов, перенесенных на облаках к одру усыпающей Божией

<sup>161</sup> Тёрнер — id. [53] (= «Тр. К. Д. Ак.», с. 368).

Матери<sup>162</sup>, и отчасти — многих святых. И конечно, облака, в которых совершится будущее восхищение наше,— это облака не метеорологии, а те таинственные облака, назначение которых — сокрывать от взора начало и конец явлений горнего мира, как это было, например, при Преображении и при Вознесении Господних и во множестве Богоявлений Ветхого Завета.

Так, словами св. Апостола из «Послания к Фессалоникийцам» круг наших рассматриваний смыкается, ибо мы возвращаемся к исходной своей точке: восхищение столь же настойчиво утверждается в отношении к человеку, сколь властно отрицается оно в отношении к Иисусу Христу. Господь есть Господь нисходящий с неба, а человек — лишь восходит навстречу Ему с земли. *Κένωσις* Господа и *άρπαγή* рабов Его — таково начало немеркнущего «дня Господня».

---

<sup>162</sup> В «Сказании о бессмертном успении Пресвятыя Богородицы», составленном св. Димитрием Ростовским («Минеи Четьи», Август, 15-е число), читаем, как, пред успением Божией Матери, «быстро внезапно шум аки гром зельный, и множество облаков, окруживших дом оный: Божиим бо повелением Ангелы святии восхитивше Апостолов святых от конец вселенныя, внезапно принесоша на облацех во Иерусалим и на Сионе пред дверьми храмины Пресвятыя Богородицы поставиша». А по воскресении Приснодевы, Апостолы, «паки облаком носимии, кийждо в свою, идеже проповеда, страну возвратишася». По сообщению Мелитона Сардийского, и св. Иоанн Богослов из Эфеса «облаком, якоже и прочии Апостоли, прежде этих восхищен и принесен бысть к погребению Богоматере». — Ср. в «Акафисте Успению» конд. 3-й: «Сила Вышняго восхити от Индии Фому» и конд. 5-й: Апостолы «восхищени быша на облацех, по широте воздушней».

---

## ПРИВЕТСТВЕННАЯ РЕЧЬ

на юбилейном чествовании А. И. Введенского

«Глубокочтимый Алексей Иванович!

Мне, как Вашему ученику и младшему сотруднику в преподавании философии, достается честь сказать Вам второе приветственное слово. Это многочисленное собрание, эта праздничная обстановка естественно настраивают на речь важную, на слово панегирическое. Но простите мне, не привыкшему к подобным торжествам и теряющемуся в большом обществе, простите, что я уклонюсь от тона, приличествующего дню, и скажу Вам свое скромное приветствие так, как если бы говорил Вам с глазу на глаз. Сергей Сергеевич обращался к Вам от лица корпорации; пусть же это слово будет как бы от того светского общества, из которого я вышел. Ведь всякий, кому пришлось бы воспринять от Вас то, что дали Вы мне, — чувствовал бы к Вам, конечно, благодарность не меньшую.

Вот как, около 12-ти лет тому назад, воспринял я первый толчок от Вас. Это было вскоре после окончания гимназии. Духовная школа была для меня почти мифом. Конечно, я считал «духовное училище» за понятие родовое для различных школ, и, конечно, церковноприходская школа лишь смутно различалась от Семинарии. Что ж до Академии, то она, очень туманно, рисовалась как что-то вроде специального заведения для подготовки епископов. Нашу же родную Московскую Духовную Академию было, конечно, весьма естественно представлять находящейся где-то в Москве. Впрочем, своим невежеством я едва ли особенно превосходил большинство интеллигенции, даже московской.

Вот в это-то самоуверенное время какая-то благодетельная рука подсунула мне Вашу книгу «Современное состояние философии в Германии и во Франции»<sup>1\*</sup>. Первым движением было отнестись к ней пренебрежительно: может ли быть что доброе из церковной школы? Но, начав читать эту книгу «для очистки совести», с первых же страниц я не мог не увидеть, что имею дело

с мыслителем тонкого анализа и с писателем литературного дарования. Чем далее, тем определеннее впечатление от автора и тем ярче первая идея, воспринятая от него и через него; а именно, что может быть, должна быть и есть церковная школа. Церковная школа может быть, должна быть и есть величина самостоятельная; это — не неудачный сколок школы светской, — какую ранее представлялась мне она, — нет. Это — особый тип школы, — тот самый, который мне нужен, тот самый, который мечтался мне, когда сознание угнеталось недостатками школы светской. Защищаемая и развиваемая Вами во всех слоях Вашей деятельности, — и в учебных трудах, и в общедоступных статьях, и в частном разговоре, и в лекциях, — эта идея церковной школы сразу стала мне родною и вызвала вопрос: что же служит содержанием церковной школы? — Церковная наука — вот ответ, даваемый Вами. Эту идею, вторую, воспринятую от Вас, Вы раскрывали обществу всеми средствами, находившимися в Ваших руках. В Ваших трудах всегда чувствовалось, что они на что-то опираются и к чему-то ведут. Как бы указательные персты тянулись со страниц Ваших книг к чему-то. Это «что-то» была церковность, и наука, которую Вы давали, — имела своею задачею быть наукою церковною. Но, говоря «церковная наука», нельзя не отметить того, единственно правильного, понимания ее, которое можно было почерпнуть от Вас: не тем наука делается церковною, что рассуждает о некоторых специальных богословских вопросах, а тем, что по-церковному освещает всякий предмет, который берется изучать. Церковная наука, в Вашем понимании, — это не наука богословского факультета, а цельное жизнепонимание, опирающееся на начала церковности и разъясняющее и углубляющее церковность в нашем сознании. Или, выражая ту же мысль несколько иначе, можно сказать, что призыв Ваш был не к той науке, которая говорит, как мир смотрит на Церковь, а к той, которая учит, как Церковь смотрит на мир и на саму себя. Величественный идеал духовного опознания всей действительности!

А непосредственно за ним идет возбуждаемый им вопрос, хотя и более специальный, однако для занимающегося философией не менее жизненный. Это — вопрос: как, в каком смысле, при каких условиях возможна русская философия.

Уже и ранее было для меня ясно, а из Ваших произведений делалось окончательно ясно, что каждый народ, в лучшем своем, определяется тем, во что он верит.



И потому философия каждого народа, до глубочайшей своей сущности, есть раскрытие веры народа, из этой веры исходит и к этой же вере устремляется. Если возможна русская философия, то только — как философия православная, как философия веры православной, как драгоценная риза из золота — разума — и самоцветных камней — приобретений опыта — на святине Православия. Эту-то идею русской философии Вы защищали и развивали нам, да и не только защищали, но и наглядно осуществляли в процессе собственного философствования.

Обозревая мысленно свое тройное приобретение от Вас, эти три идеи — церковной школы, церковной науки и русской философии, — я не могу не указать с глубокою благодарностью, какое важное и жизненное действие оказали они на меня, какое благотворное действие они могут оказать на светское общество, если оно захочет наконец усвоить их. Вместе же с этою благодарностью Вам за Вашу деятельность, за Вашу идейную помощь, за освобождение от многих предрассудков светской школы, позвольте высказать Вам свое молитвенное пожелание — получить ту награду, которая наиболее дорога всякому искреннему деятелю, вкушать тот плод, который работнику мысли слаще всего: пусть идеи Ваши все шире и шире расходятся в обществе, не только духовном, но и светском; пусть ученики Ваши проводят в школах, не только духовных, но и светских, то, что было дорого Вам и над чем трудились Вы 25 лет».

## ОТЗЫВ

экстраординарного профессора Императорской  
Московской Духовной Академии  
священника Павла Флоренского  
о сочинении и. д. доцента той же Академии

А. ТУБЕРОВСКОГО «ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО  
(Опыт православно-мистической идеологии догмата)».

Сергиев Посад, 1916, поданного в Совет Императорской  
Московской Духовной Академии на сонскание  
степени магистра богословия

### I

И по теме и по способу разработки ее сочинение А. М-ча Туберовского выделяется из ряда академических диссертаций. Оно возбуждает против себя много возражений, порою даже досаду, но вместе с тем склоняет к особо бережному отношению к его Автору. В разных смыслах Автор задается большими задачами, чем это бывает обычно в магистерских диссертациях. Вот почему и большие обычных промахи должны учитываться с некоторым коэффициентом, понижающим степень неблагоприятного от них впечатления при оценке труда А. М-ча. Все это ставит рецензента в довольно затруднительное положение.

Раскрыть смысл догмата Воскресения Христова и определить идейное место этого догмата в целом христианского жизнепонимания,— такова именно задача А. М-ча,— это значит взять на себя дело, требующее органического в мышлении соединения прозорливости и глубины интуиции с точностью и четкостью формулировки. От исследователя подобного вопроса требуется полная осведомленность в истории догматических движений, и притом не внешне-прагматическая, а с проникновением в смысл их и тщательная тренировка ума с безупречным овладением богословской и философской терминологией; требуется, и притом более чем в каком-либо другом идейном вопросе, понимание исторического процесса человечества; требуется даже знакомство с естествознанием. Ведь вопрос о Прославленном Телѣ Господа есть узел догматических трудностей и место схождения разнообразнейших линий идейной жизни человечества.

А попросту говоря, тут требуется взять на себя предприятие, на котором споткнулись уже, по указанию А. М-ча же, выдающиеся, по его же суждению, религиозные мыслители.

Но мало того, что тема А. М-ча и сама по себе предполагает особую осведомленность и особую тонкость мышления. А. М-чу хочется применить при решении ее и особые методы и выработать особый способ изложения, даже особый язык; точнее сказать, на этом труднейшем вопросе богословия А. М. хочет дать пример нового богословствования, которое он думает противопоставить богословию «схоластическому» и которое замыслено у него по преобразуемому в новейшее время естествознанию и психологии. Мечты не малые, и к тому же не правые, разрывающие традиции и преемство богословствующей мысли. Можно ли ждать чего иного, кроме неудачи? И можно ли удивляться многочисленности слабых сторон, промахов и ошибок в сочинении А. М-ча? Однако, при всем том, самые ошибки, промахи и слабые стороны сочинения А. М-ча могут быть нередко по-своему вменены Автору его даже в достоинство, ибо все показывает, что он не хочет пассивно и безмысленно воспринимать истин веры, но ищет внутреннего их понимания, — что он не довольствуется простым повторением устами этих истин, но хочет созвучного им «да» сердца. Его словечки, порой неподходящие, порой даже коробящие, показывают, однако, что А. М. не хочет удовлетвориться стереотипом выражения, но задумывается над языком. Неточности А. М-ча происходят, мне думается, от добросовестности — изложить не более того, чем сколько внутренне пережито и усвоено Автором.

Повторяю, недостатки разбираемой работы многочисленны. С трудом можно принять основную мысль ее, а со многими частными переходами в ее раскрытии, как и с терминологией и способом выразиться А. М-ча, согласиться и вовсе нельзя. Но все же, полагаю, эта работа, будучи в своей наличности во многих отношениях ниже среднего уровня, предвещает возможности других работ, *более* сильных, чем обычные. Богословские системы не создаются в молодости; для этого требуются многие годы. Но и в «гадком утенке» может таиться лебедь<sup>1\*</sup>. Сейчас пред нами мутное половодье богословской мысли. Когда же мысль А. М-ча войдет в свои берега, то, будем надеяться, он явит нам труд и менее претенциозный и более бесспорный. «Упование же не посрамит» (Римл. 5, 5).

Это одно уже, полагаю, побуждает к бережности в отношении к Автору «Воскресения Христова».

Но и помимо этих, так сказать, потенциальных достоинств работы должно указать на другие, более раскрывшиеся. Сочинение А. М-ча искренне, мысль его не лукава и не старается скрыть пререкаемые места; А. М-ч воодушевлен интересами веры. Это заставляет думать, что его работа может быть полезна в апологетическом смысле, привлекая внимание общества к христианскому вероучению и возбуждая размышление над догматами веры.

Кованая и безукоризненная речь святоотеческая — слишком благородная пища для современности, воспитывающей свой вкус на газетном жаргоне; в этом случае субъективность, нечистота и, так сказать, капризность, или манерная жеманность, речи А. М-ча может сослужить даже полезную службу, придясь более по вкусу тем, кому чужд строгий стиль святых отцов. Привлечение к рассуждениям богослужебных данных, высокая оценка подвижнического опыта, разносторонность интересов, признание многого такого, что нередко боятся признавать вследствие позитивистических предпосылок мышления, — и эти стороны также заслуживают себе сочувствие критика. Наконец, должен быть отмечен у А. М-ча вкус к архитектурной стройности целого.

## II

Изящество, с которым расположено у А. М-ча изложение хода его мысли, для рецензента представляет едва ли не наиболее приятную сторону его сочинения. План сочинения естественно следует из задачи, которую ставит себе А. М., — именно дать «православно-мистическую идеологию» догмата Воскресения Христова. Мистическая идеология, это такая, которая устанавливает место и значение догмата Воскресения в сфере именно мистической, в собственной, по мысли А. М-ча, сфере догмата вообще, а этого — в особенности. Но мистическая сфера своеобразна, не приводима к другим сферам жизни — ни к естественно-биологической, ни к духовно-нравственной. Подобно тому как опыт нравственный *по роду* своему иной, чем опыт внешний, из него не выводится и от него самостоятелен, так же и опыт мистический *по роду* своему отличен и от внешнего и от внутреннего нравственного опыта, не выводится ни из которого из них

и имеет самостоятельность от обоих их. Для мыслителя, не признающего разрыва и пропасти между различными опытами или различными сферами, представляется возможным раскрывать смысл и значение чего-нибудь в одном из них, исходя из чего-нибудь в другом. Но А. М-чу подобное выведение чего бы то ни было кажется, при его предпосылке о безусловной разделенности сфер, уничтожением самостоятельности той сферы, которая берется не во всей непосредственности, но дедуцируется из другой. Следовательно, мистическая идеология догмата не может сочетать в своем построении элементов разнородных, из различных сфер, приводя сознание, в итоге, к сфере мистической, но должна вести свои рассуждения исключительно в сфере мистической, прямо с нее и начиная. Но ведь мистическое, взятое уединенно, *ἄφρητόν ἐστι*<sup>2\*</sup>. Чтобы *рассуждать* о мистическом, надо признать его выразимость, хотя бы символическую, в терминах нравственного и, в конце концов, внешнего опыта; признать же выразимость — это значит установить и какую-то связь между сферами, по существу несоединимыми. А. М. чувствует эту трудность, и чувствует ее тем острее, что, в своем модернистически-бергсониаанском отрицании неподвижных форм мысли, он вообще склонен отрицать и даже отрицает теоретическую, познавательную ценность догматических формул и терминов. Следовательно, нельзя говорить об идеологии догмата, в мистическом смысле, но можно лишь, по примеру Кратила, вертеть пальцем, выражая этим свою беспомощность выразить утекающее невыразимое. Мне думается, что и А. М. приходит к такому же сознанию, ибо то, что он *говорит* об идеологии догмата Воскресения, представляется или непонятным, или просто тавтологией. Воскресение Христово — это «принципиальное» или «принципиально-новое откровение». Но это значит только — «не естественное» и «не духовно-нравственное». Оно — «откровенье славы». Но что такое «слава», как «не то», о чем была речь ранее, — «не уничтожение» и т. д. Короче говоря, новая идеология Воскресения выражается лишь отрицательно. Вся книга А. М-ча в сущности есть *via negationis*<sup>3\*</sup>, и богословие его есть богословие *анофатическое*.

Имея в виду эту особенность книги А. М-ча, существенно связанную с его основной предпосылкой, мы теперь можем понять и внутреннюю связность его плана, ибо ход мысли у него есть не что иное, как ряд отрицаний выраженных или невыраженных идеологий, чуждых

предпосылке о безусловной самостоятельности сфер и пытающихся связать догмат Воскресения Христова с терминами и понятиями, заимствованными из сфер не-мистических. А. М. отстраняет эти идеологии указанием на возможность прийти и к обратным воззрениям, исходя из понятий той же сферы. «Если,— как бы хочет сказать он,— если при одной и той же ориентировке мышления возможно прийти и к утверждению и к отрицанию связи между Воскресением Христовым и избранным термином какой-нибудь иной, не мистической сферы, то это значит, что Воскресение Христово не стоит ни в каком отношении к данной сфере». Для примера ориентировки мышления на опыте внешнем А. М. избирает космологическую концепцию Вл. Соловьева, причем «антипозицией» ей служат воззрения Л. Н. Толстого. Для примера ориентировки мышления на опыте нравственном избирается антропологическая концепция В. И. Несмелова с «антипозицией» ему М. М. Тареева. Смысл этих сопоставлений — в построении аналогической пропорции:

$$\frac{\text{Вл. Соловьев}}{\text{Л. Толстому}} = \frac{\text{Вл. И. Несмелов}}{\text{М. М. Тарееву}},$$

т. е., другими словами, необходимость связи между миром биологическим и Воскресением Христовым или между миром нравственным и тем же Событием мира мистического может не только принципиально утверждаться, составляя самое основание системы мысли, но и столь же принципиально отрицаться. То, что для соловьевской концепции, в плоскости космологической,— отрицание Толстого, то же для концепции Несмелова, в плоскости антропологической,— отрицание Тареева. Это значит, по мысли А. М-ча, что плоскость, в которой должно рассматриваться Воскресение, отлична и от плоскости воззрений Соловьева и Толстого, и от плоскости воззрений Несмелова и Тареева. «Царство славы» отлично и от «царства природы» и от «царства благодати». Каждое из них есть *особое* откровение любви Божией и постигается *особым* опытом: «царство природы» — внешним опытом, «царство благодати» — опытом нравственным и «царство славы» — опытом мистическим. Если в первых двух главах А. М. показывает неудачность попытки вывести откровение славы из откровений двух первых

видов, то в последующих трех главах он пытается показать и причину этих неудач, заключающуюся в подмене особого органа высшего познания, мистического разума, разумом низшим. Следовательно, задача А. М.— доказать необходимость особого органа, «разума мистического», который один только и в силах судить о Воскресении Христовом. Это он и делает, раскрывая последовательно значение разума мистического в эмоциональной жизни, затем в интуиции, в религии, переходя затем к уяснению необходимости мистического опыта при построении богословия и определяя характерные признаки этого, как он выражается, «динамического» богопознания. Далее, установив принцип мистического опыта, он пытается дать основывающуюся на нем «мистическую концепцию христианства», завершением которой и служит идеология Воскресения. Но на пути к этому последнему шагу ему приходится отвергнуть еще два «аспекта» догмата Воскресения — супранатуралистический и юридический. Этому посвящена 6-я глава книги.

Таков план А. М-ча. За исключением 6-й главы, стоящей как-то особняком (назначение ее в общем ходе мысли Автора будет выяснено ниже), этот план мне представляется удачным и логичным. Но надо, по справедливости, отметить, что удачностью этого плана А. М. обязан вовсе не новому «динамическому» богословию, а, конечно, презираемому им старому, «схоластическому», равно как и своими симметричными схемами трех царств — откровений, и весьма изящным расчленением учений Соловьева и Несмелова на три соответствующие друг другу тезиса, и многим другим, за что следовало бы ему поблагодарить своих «схоластических» учителей.

### III

Учение А. М-ча о трех царствах — природы, благодати и славы — и о трех творящих их откровениях любви Божией навеяно у А. М-ча идеей безусловной раздельности и несоизмеримости двух царств — плоти и духа. Но т. к. содержание Евангелия этими двумя терминами, по мнению А. М-ча, исчерпано быть не может, то он дополняет систему двух царств еще новым членом — третьей координатой,— славы. Прибавление это делается довольно механически, ибо, под видом восполнения, оно лишает систему двух царств всей присущей ей

остроты и специфичность ее переживаний подменяет лишь новой терминологией для воззрений общепринятых 4\*.

А. М. полагает в основу своих воззрений теорию *κένωσις*'а 5\*, однако принятую им на веру. Но теория эта не есть определенная и общепринятая величина, чтобы брать ее основой построений без мотивировки. Гибкая и многовидная, как Протей, она может принимать весьма различные уклоны, и пользоваться ею без предварительного условия, в каком именно смысле будут пониматься ее термины, — это значит вводить в свои уравнения неопределенный коэффициент. У А. М-ча же не только самая теория *κένωσις*'а в общем ее смысле лежит в основе всей книги, но и отдельные выражения его порою звучат в духе кенотизма. Так, мы читаем в его книге о Божием «отречении от самодовольства любви» (стр. 176), о «самоограничении Бога в творении» (стр. 178), об «отречении от века присущей Ему славы» (стр. 189), о том, что Бог «ограничил Себя» (стр. 194), об «отречении Бога от Своей силы и власти во благо твари» (стр. 200), даже о «самоотречении Бога» (стр. 208) и о «подчинении Бога мировым законам» (стр. 177).

Рискованность подобных выражений, если это *только* выражения, и сама по себе требовала бы большей осторожности от Автора или по крайней мере оговорки относительно смысла их, придаваемого им А. М-чем. Но они — и не только обмолвки выражения, но и, более того, свидетельства о кенотизме, которому безотчетно вверился А. М.— А. М. принимает в своем сочинении кенотизм как что-то само собою разумеемое и не нуждающееся в обосновании, не подлежащее возражениям, не говоря уж — об отвержении, хотя бы в известных своих крайностях, каковыми изобилует протестантское богословие. Я убежден, что А. М. не разделяет их; но желательно было бы видеть у него и формально проведенную границу между тем, что он считает недопустимым, и тем, в чем не видит догматической погрешности. Это содействовало бы ясности его книги. Читатель же, который безусловно не принял бы этой основы и фундамента всей концепции А. М-ча (а сделать это он имеет полное право, пока не доказано противное), тем самым отверг бы, следовательно, и все дальнейшее на этом фундаменте построение. Но пусть таковой читатель не прав в своей резко отрицательной оценке кенотических теорий, взятых в целом. Во всяком случае *долгом* А. М-ча, невнимание к которому ничем



не оправдывается, было объяснить, почему он считает возможным строиться на кенотизме, а вовсе не делать вида, будто против этого основания его возражений быть не может и будто безусловно исключена возможность, что оно не окажется песком. Между тем возражения кенотизму не только могут быть, но и суть, и притом даже в смысле решительного осуждения его и признания кенотизма, во всех его разветвлениях, как крайних, так и умеренных, теорией ложной и содержащей в себе чуть не все существовавшие когда-либо заблуждения. Я разумею магистерскую диссертацию Алексея Чекановского «К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа)». Киев, 1910, а также речь Чекановского пред защитой диссертации «Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа Иисуса Христа» («Труды Киевской Духовной Академии», ч. 52, 1911, февраль, стр. 274—289). Русская литература о кенозисе вся может быть перечислена по пальцам, ибо из специальных исследований, посвященных этому вопросу, может быть указана кроме книги Чекановского еще лишь диссертация М. М. Тареева «Уничижение Господа нашего Иисуса Христа», М., 1901, перепечатанная в «Основах христианства» (Т. 1, Сергиев Посад, 1908 г.) под заглавием «Уничижение Христа», а затем изложение и обсуждение кенотизма можно найти еще в соответственных отделах книг, посвященных тем вопросам,— у Д. Знаменского («Учение св. апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа», Киев, 1907 г.), у прот. П. Светлова («Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения», ч. 2, т. 2, 1898 г., стр. 481—489), у Н. Н. Глубоковского («Благовестие св. апостола Павла и теософия Филона Александрийского» («Благовестие св. Ап. Павла по его происхождению и существу». Книга вторая: «Евангелие» св. Апостола Павла и теософия Филона, книги Премудрость Соломонова, эллинизм и римское право. СПб., 1910) и у прот. Н. Малиновского («О Боге-Искупителе», 1905, 121 стр. и сл.). Наконец, может быть отмечена еще статья Пономарева «Кенозис» в «Православно-Богословской Энциклопедии», т. 9, СПб., 1908, стр. 494—506), составленная по диссертации Тареева.

Из сказанного следует, что даже просто *интересующемуся* теорией кенозиса необходимо было познакомиться с книгою Чекановского, тем более что она есть

единственный специальный трактат, поставивший свою задачу критически рассмотреть кенотизм в свете церковного предания. Что же говорить об авторе идеологии, делающем из кенотизма свою неустранимую опору? У А. М-ча не остается даже извинения, что он *не знал* об этой книге, ибо на стр. 217, в примечании 1, он ссылается на нее, но так, что лучше бы и не ссылаться. А именно, рассуждая о «мистическом понимании сущности христианства», под каковым он разумеет в данном месте именно учение *κένωσις*'е, он замечает: «Многочисленные выдержки из отцов теоретиков на ту же тему можно читать обычно в литературе, специально посвященной кенотическому вопросу, напр. M. Waldhäuser.— Die Kenose und die moderne protestantliche Christologie, Mainz, 1912.— Из русских — см.: А. Чекановский. «К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. 1910. Киев». А. М. не приводит подзаголовка книги, из которого явствует, что книга Чекановского есть *критика*, а вовсе не защита кенотизма, и, по видимому, не подозревает, что «выдержки из отцов теоретиков» приводятся здесь вовсе не «на ту же тему», а *против нее*, причем показывается, что немногочисленные тексты, главным образом из Св. Кирилла Александрийского, приводимые обычно в свою пользу кенотиками, отнюдь не благоприятствуют этой теории. Но А. Чекановский действительно дает материал, с которым ознакомиться и который опровергнуть было *совершенно необходимо* А. М-чу. Это, по словам официального рецензента проф. М. Скабаллановича,— «едва ли превосходимый по полноте свод всего, что можно извлечь из отцов против кенотизма» («Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1909—1916 г.», заседание 9 сентября 1909 г., X а, стр. 80. «Тр. Киев. Дух. Ак.», 1910, март),— свод, который «поражает своим богатством и обстоятельностью» (стр. 83) и к которому рецензенту удастся присоединить еще лишь несколько дополнений из свв. Афанасия Великого, Илария Пиктавийского, Кирилла Александрийского и нек. других. Должно быть отмечено, что оба рецензента, и М. Скабалланович и Д. Богдашевский, впоследствии преосвященный Епископ Василий, в целом признают критику Чекановского. По мнению Скабаллановича, Чекановскому удалось «сделать немало солидных возражений кенотикам» (id., стр. 84), причем сочинение признается «строго православным» (стр. 87), а по мнению Еп. Василия, «критика кенотических теорий у автора ясная,

твердая и определенная. Автор везде стоит на строго церковной точке зрения, нигде от нее не отступает» (id., стр. 90). В виду сказанного, для доказательства пробела в книге А. М-ча, полагаю нелишним привести итоги, к которым приходит Чекановский; хотя и не беру на себя ответственности ни за содержание, ни за резкость его суждений: «...так называемые кенотические теории о Лице Иисуса Христа, несостоятельные в своих основаниях, по выводам стоят в полном противоречии с важнейшими догматами христианской веры. Пантеистическая тенденция их разрушает истинно-христианское понятие о Боге как личном, абсолютном Существо, представлении о вечном кенозисе Бога (субординационизм) и низведением Логоса из пределов единосутия и равенства с Отцом и Святым Духом вносится разрыв в имманентную Троицу Божественных Лиц, т. е. возобновляется в новой форме арианство и савеллианство; учением об «умаленном» Божестве, тождественной со всеми людьми человеческой природе и о «Богочеловеческом» Лице Иисуса Христа восстанавливаются все древне-христологические ереси. В кенотизме довольно заметно выступает аполли-нарианство с его учением о превращении Логоса в *ὁμοῦς* человека Иисуса Христа, весьма ясно приводится монофизитская и монофелитская точка зрения (полное *unio naturarum*<sup>6\*</sup>), вносится неизбежно и столь нежелательное кенотикам несторианство (постепенное воплощение). А понимание Богосыновства Иисуса Христа в смысле высшей степени нравственного единения с Богом и совершенно отождествление жизни Христа с жизнью каждого человека, вплоть до утверждения в добре путем борьбы со злом, приближают кенотизм к позднему евионизму-социнианству. С церковно-догматической точки зрения кенотические теории о Лице Иисуса Христа должны быть признаны *неправославными* и потому не отвечающими ни своим задачам, ни своим целям (объяснить в согласии с «древне-кафолическими» догматами способ соединения двух естеств в Иисусе Христе и начертать подлинно евангельский образ Спасителя). А эти выводы ясно подтверждают, что и та незначительная связь, какую протестанты пытаются установить между кенотическим учением о Лице Иисуса Христа и христологией святоотеческой, на самом деле не существует, и если можно в первые века христианства искать прототип современных протестантских кенотических теорий, то только в обществах, отделившихся от церкви, еретических. Даже желанное для ортодоксалов-кенотиков

различие их воззрений от гуманистических взглядов на Лицо Иисуса Христа представителей либерального ричлианского богословия вполне не достигается, так как представления их о Богочеловеке, обладающем вместо души особою небесною сущностью, весьма близко к ричлианскому изображению Христа как великого учителя возвышеннейшей христианской нравственности, прежде лично осуществившего Свое учение и ничем не обнаружившего приписанное Ему впоследствии Божеское достоинство». (Чекановский, — К уяснению учения..., стр. 214—215).

Таковы решительно-отрицательные выводы, к которым приходит, руководясь святоотеческими писаниями, Чекановский. Я привел эту длинную цитату, чтобы показать серьезность обвинений против кенотизма, представляющих пока последнее, в смысле хронологического, слово православной науки. Полагаю, что в них есть доля полемического преувеличения. Но тем не менее они не опровергнуты в своем основном смысле. Если А. М. полагает, что это опровержение возможно, то разъяснения его взгляда на тот же предмет или хотя бы разграничение допустимого кенотизма от недопустимого услышать было бы необходимо. Пройти мимо подобных возражений, мимо разрушительной критики своих первооснов, не сказав на нее ни слова, для А. М-ча само было бы убийственной критикою, если бы он сам выдерживал в своей идеологии основные позиции кенотизма. Но, начав с кенотизма, А. М. своею концепцией сам подкапывается под это учение, хотя, кажется, не вполне сознавая последствия, содержащиеся в его собственной концепции.

#### IV

Заголовок разбираемого сочинения естественно наводит на мысль, что тема, избранная А. М-чем, лежит в области философско- или историко-догматической. Но при этом подходе, при чтении книги, возникает множество недоумений, и настолько серьезные, что книга едва ли может быть признана удовлетворительной. Однако *подзаголовок* книги намекает, а чтение книги под углом этого намека — показывает с несомненностью, что задача, поставленная Автором, — вовсе не там, где естественно было искать ее первоначально, а скорее — в области религиозной психологии и, пожалуй, аскетики. Автор множество раз твердит о необходимости «дина-

мического», как он выражается, мышления; он хочет представить не систему общеобязательных норм догматической мысли, а некоторый внутренний *путь*. Сочинение его, по самому замыслу, делается своего рода исповедью и, следовательно, уже по заданиям своим есть и должно быть некоторою, в высшем случае, *духовною автобиографией*. Рассматриваемое под таким углом, под углом зрения автобиографическим, сочинение А. М-ча может иметь и большое значение. Конечно, данный *путь* мысли ни для кого не обязателен. Но, как достаточно типический, путь А. М-ча поучителен. Если бы к пишущему эти строки обратился кто-нибудь с просьбою указать сочинение, по которому можно было бы изучить православное учение о Воскресении Христовом, то он едва ли назвал бы книгу Туберовского. Но для души, попавшей в те же тенета, что и А. М., и болеющей тою же болезнью, которую переболел А. М., прочитать его книгу было бы полезно, и с этою целью она может быть рекомендована. Итак, повторяю, разбираемая книга должна рассматриваться *не* как неподвижная система тезисов, но — *in statu nascendi*, как мысль в движении, т. е. как живое и на глазах читателя совершаемое преодоление основных и сходных точек зрения и соблазнов. В этом именно, а не в чем другом рецензент видит ее ценность; этим именно объясняются многие ее, на первый взгляд неприемлемые, особенности.

Как уже сказано, центральным пунктом идеологии А. М-ча служит когда-то безусловно подчинившая себе его мысль, а затем преодоленная им в своей односторонности, теория кенозиса. *Ею* критикует он натуралистические, по его мнению, теории Соловьева и Несмелова; *ее* пытаясь восполнить, он строит свою собственную теорию. Это — преграда на пути его мысли, чрез которую он перепрыгивает героическим признанием нового откровения и которая, после этого признания, оказывается лишь декоративной, из картона. Весь смысл собственной своей концепции он полагает именно в восполнении этой преграды, казавшейся ему когда-то преградой непреодолимою, в пристройке к ней лестницы для перехода через преграду. Первичное убеждение в твердости этой преграды есть движущее начало всего сочинения, а имманентное обнаружение противного образует движение его мысли. Попросту говоря, признаваемое им церковное учение о Воскресении Христовом столкнулось в сознании его с отрицанием этого догмата, логически вытекающим из теории кенозиса, в ее диалек-

тическом заострении. Ведь если условием воплощения было «укорочение» или «опустошение» Божества от свойственных Ему атрибутов, или славы, то это значит<sup>7\*</sup>, что плоть по природе своей не принимает Божества, по природе своей адверсативна Божеству<sup>8\*</sup>. Другими словами, в кенотизме утонченно преломляется онтологический дуализм, согласно которому нет греха как *состояния* плоти, но сама плоть есть нечто противное Богу, т. е. грех, и, следовательно, по природе своей не может быть одухотворена и обожена. Отсюда,— свойственное всем разновидностям дуализма,— учение об адверсативности Бога и плоти, имеющей своим психологическим предположением отрицание греха, как греха, и отнесение его на счет якобы естественной, и потому неизбежной, тяжести и косности плоти<sup>9\*</sup>. Но если так, то понятно, что и во Христе плоть не может быть обожена; а в таком случае и воскреснуть тело Христово не может, да и не должно. Плоть, будучи по природе своей чужда духовности, навек останется и должна оставаться косной и самозаконной. А отсюда с неминуемостью вытекает и отрицание Христового Воскресения. Отрицает ли фактически это Воскресение тот или иной кенотик — это совсем не любопытно знать, ибо неотрицание свидетельствовало бы лишь о малой проницательности данного поклонника теории κένωσις'а, не замечающего, что его вера выше его теоретических построений. (Говорю здесь не о представителях кенотизма, а о логическом его пределе.) Но А. М., во всяком случае, оказался и искренним и проницательным и прекрасно понял заложенное в кенотизме отрицание. Это-то и составило на пути его мысли главную трудность. Поняв же, что в плоскости κένωσις'а о Воскресении Христовом и речи быть не должно, он «дополнил» кенотическую теорию другою, которая не только позволила ему говорить о Воскресении, но и нейтрализовала все едкие последствия кенотизма. Конечно, под углом зрения догматической систематики этот самоуничтожающийся результат более чем скуден, ибо если уничтожен кенотизм, то тем самым уничтожена и надобность теории нового откровения. Но для внутренней жизни как самого Автора, так и его читателей, соблазненных сначала натурализмом, а затем кенотизмом, этот итог есть воистину приобретение.

Хотя бы только в силу сказанного, рецензент не видит со своей стороны нужды выступать с разбором центральной предпосылки А. М-ча: этот разбор был бы отрицанием пути А. М-ча. Но если путь, приводящий

к благому концу, сам по себе есть, в отношении к своему концу, — благо, то можно сказать, что в каком-то смысле в экономии духовной жизни А. М-ча благо — и этот путь его, который надо было пройти, чтобы вера стала осознанной и тем укрепленной. Сочинение А. М. само есть живое, имманентное отвержение возможных соблазнов; вот почему можно примириться с отсутствием критики их — святоотеческой. Дialeктичность или, как говорит сам А. М., «динамичность», т. е. движение мысли в его сочинении, ведет к непосредственности и яркости того, что в данном месте сочинения высказывается, и даже к некоторой гиперболичности суждений о рассматриваемом в данный раз вопросе. Эта преувеличенность и, так сказать, переразвитие частей в сочинении систематическом было бы безвкусием; но при изображении процесса душевной жизни каждая наличная ступень, каждое наличное состояние мысли и должно быть изображено в его еще не успевшей ограничиться другими состояниями силе и непосредственности. Вот почему мне представляются очень характерно и удачно выраженными те гиперболические похвалы кенотизму, которые расточает он в первой половине своего сочинения и которые, из устного разговора Автора, объясняются «личным свойством его характера» и «его экспансивностью», т. е. должны, следовательно, рассматриваться не как окончательная оценка кенотизма, не как, по выражению Автора же, «статическое» суждение, а как тезис, имеющий быть преодоленным и стертым в дальнейшем: «нам хотелось бы освободиться и от тех немногих практических идей, которые свойственны» системе кенотизма (стр. 96), с преувеличенною скромностью замечает А. М., — с преувеличенною, ибо «освобождение от немногих практических идей» заключается не более не менее как в признании нового откровения, разрушающего те позитивистические грани духа, в утверждении которых — *весь смысл кенотических теорий*. И, воспользовавшись, для разрушения натурализма, услугами этих теорий, А. М. раскланивается с ними на конце своего отрицательного пути и у входа в собственную концепцию, не без иронии заявляет в их сторону: «Христианство понимается здесь как новое сравнительно с миром, абсолютное откровение божественной жизни или «славы Божией в ничтожестве. Христос, по этому пониманию, истинный», природный Сын Божий, явившийся в уничтожении сына человеческого... *Несмотря на все совершенство этой системы, мы отступаем, однако, от ее*

*формулировки в сторону еще большей мистики...* что будет ясно из последней и составляющей *тяжесть* нашей работы главы — о Воскресении,— этом принципиально новом откровении благой силы — любви Божией во благо твари, окупленном в качестве жертвы смертью «Господа славы» и состоящем в прославлении, т. е. полноте обожения, не только исключаящей уничтожение, но и требующей соответственного состояния — славы» (стр. 218). (Курсив наш.— П. Ф.)<sup>10\*</sup> Кенотические теории обладают «всем совершенством», а понимают христианство они как откровение в уничтожении. В главе же, составляющей «тяжесть» книги А. М-ча, т. е. в изложении самой сути своих воззрений на христианство, А. М. «отступает» от них, от этих теорий, и излагает *иное* понимание христианства, а именно как откровение славы, «исключающее уничтожение». Следовательно, концепция А. М-ча в самой основе исключает концепцию, названную им «превосходною» и даже обладающею «всем превосходством». Приходится думать одно из двух: или, забыв всякую скромность и потеряв меру самооценки, А. М. считает свою концепцию «всепревосходнейшею»; или же свою концепцию он считает просто истинною, а ту, от которой отступает,— исключаемую Истиною, т. е. ложной. Полагаю, что из рогов этой дилеммы А. М. изберет именно последний,— и по свойственной ему скромности и по любви к истине, ибо «отступать» куда бы то ни было от понимания, имеющего за собою «все превосходство», значило бы любить ложь<sup>11\*</sup>.

## V

Но если бы А. М. и не думал так, то своею теорией откровения славы он все равно в корне отрицает теорию кенозиса. Суть своей идеологии А. М. выражает в следующих словах: «На Воскресение Христово мы смотрим, как на «принципиальное откровение» божественной славы, превышающее по ценности воплощение или откровение божественной жизни в «уничтожении», которое также стоит выше творения или обнаружения божественной силы в абсолютном ничтожестве. Каждое из этих откровений является делом божественной любви, так как окупается «жертвой» со стороны Бога во благо твари. Думаем, что, называя свою идеологию пасхального догмата *православно-мистической*, мы не посягаем на не принадлежащее ей имя» (стр. 338). Не будем пока



спорить по существу. Но посмотрим, что следует из этой идеологии. По мнению А. М., *православной* идеологией должно называть такую, которая признает *три* откровения любви Божией, т. е. творение, уничтожение и прославление. Первый член этой восходящей лестницы Богооткровения одинаково признается, хотя и в разных смыслах, всеми, кроме атеистов; следовательно, говорить о нем нет надобности. Остаются два последние, и в своей совокупности они образуют идеологию *православную*. Что же хочет в таком случае сказать об идеологии, признающей кроме творения еще *лишь* второй член, уничтожение, *κένωσις*, А. М.? Новизна воззрений А. М-ча, сравнительно с кенотической системой «всепревосходною», — именно в присоединении *третьего* члена<sup>12\*</sup> Следовательно, по мнению А. М-ча, в системе кенотической этот член отрицается. Но без него нет, по его же заключению, *православной* идеологии. В таком случае эту, ложную, идеологию ему не преодолеть только *механическим* присоединением к ней корректива, в виде царства славы. Будучи целью и пафос свой находя именно в понятии *κένωσις*’а, эта система, разумеется, не может терпеть на себе механических подвесок, и если бы она признала «славу», то тем самым обнаружила бы полное непонимание *собственных* основ. Ведь смысл кенотизма — в обеспечении свободы и автономии плоти от вторжений в нее трансцендентных сил и энергий. Кенотизм смысл своего существования видит в построении непроницаемой перегородки между миром по-ту-сторонним и по-сю-сторонним, желая оставить единственное окно в иной мир — в самосознании <уединенной> отдельной личности, т. е. подчинить это сообщение между мирами строжайшей цензуре автономной личности. Он хочет лишить Бога права являться миру где бы то ни было, кроме назначенного для этой цели особого места — уединенного самосознания, откуда дальнейшее проявление Бога в мире будет совершаться не иначе как опосредствованное человеком; и притом хочет обеспечить себе, что никакого другого просвета в иной мир, кроме как чрез <самосознание> личности, нет и быть не может. Повторяю, что бы ни говорили кенотики о Воскресении Христовом, о Преображении, о чудесах и о всяких других проявлениях Бога в мире, это *ничуть не интересно*, ибо мало ли кто как бывает непоследователен или неискренен. Но существом своим кенотизм *отрицает* эти проявления, и притом *все вместе*. Хотя бы в одном месте разрушить ограду, которою ограждает себя от Бога

плоть,— это значит уничтожить обеспечение неприкосновенности плоти, т. е. потрясти самые недра кенотизма. Признать, что хотя бы малейший луч славы Божией может пробиться в темную область твари, какую ее хочет видеть кенотизм,— это значит потерять уверенность, что не осветится *вся* область мрака ослепительным светом Божества. К «ветхой одежде» кенотических теорий нельзя «приставлять заплаты из небеленой ткани» теории славы, ибо «вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже» (Мф. 9, 16). Свообразие и прельщающая сила кенотизма — именно в уединенности личности, в ее затерянности среди холодных безучастных пространств внешнего мира, при глубоко затаенном внутри ощущении себя носителем выше-мирной, божественной жизни. Но эта затаенность «богосынового сознания» своим психологическим *предусловием* имеет убеждение в роковой, абсолютно-непреодолимой крепости само-законной плоти. Если это убеждение в непроницаемости природы для Бога действительно не колеблется, то в уединенности есть сладкая боль и трагическая красота. Но это — так лишь до тех пор, пока не допускается в целостности мировой тюрьмы ни малейшей трещины, никакого изъятия, хотя бы для Сына Божия. Стоит допустить исключение, прорыв, просвет хотя бы в одном случае, как не остается никаких принципиальных оснований не допускать таковых же и еще, и роковое одиночество и фатальная гордость неизбежно превращаются в позу и фрондирование. Этот-то прорыв и делает в кенотической теории А. М. своим признанием Воскресения Христова, после какого признания ему ничего не остается, как признать еще и другой прорыв — Преображение, а за Преображением — чудеса Христовы. Одним словом, кенотическая самозамкнутость оказывается мнимой, ибо, наряду с уничтожением, на всем протяжении жизни Господа Иисуса Христа — явления славы, или, точнее сказать, всюду, на всем протяжении Его жизни земной, явления славы пронизывают состояние уничтожения. А. М., по весьма понятной причине, не собирает прямых улик против своего учения о — мнимой — раздельности и даже последовательности двух откровений — в уничтожении и в славе, о «принципиальной новизне», сравнительно с Боговоплощением, Воскресения Христова как откровения славы и даже прямо заявляет, будто «не требует нарочитого разъяснения» то положение, что «наша Церковь смотрит на Воскресение как на *начало прославления Христа*»... (курсив Автора) (стр. 338). Что же каса-

ется до других случаев прославления Господа, то А. М., не отрицая их историчности, пытается ослабить их значение, делая их не «славными», а лишь «знаменательными» «знамениями» славы, символами ее, или «антиципациями» прославленного состояния, как, например, Преображение, воскрешение Лазаря и т. п. (стр. 286, 288, 289 и др.). «Воскрешение Лазаря... — говорит А. М., — только символ, подобие, «знамение» прославления — принципиально нового откровения божественной силы» (стр. 288). «К этому же приводит и анализ *Преображения* как нового символа «знамения» Воскресения... «Преображение» должно было служить кратковременной *антиципацией* этого нового состояния обоженной твари.— Преображение было только символом, окном, а не реальностью, не *дверью*, чем стало Воскресение...» (стр. 288, 289) и т. п.

Если А. М. выражается здесь гиперболически, то есть в смысле противопоставления большей степени прославления — степени меньшей, то его выражения, с натяжкой, могут быть терпимы. Но тогда Воскресение Христово вовсе *не* есть «принципиальное» откровение, а лишь высшая степень того самого откровения или, точнее, проявления обоженности Его плоти, которое было осуществляемо во всей жизни Господа. Если же выражения А. М. должны быть понимаемы буквально, то они неприемлемы, ибо стоят в прямом противоречии со Св. Писанием и с церковным преданием: и то и другое говорит нам о Преображении, воскрешении Лазаря и тому подобных событиях вовсе не как о символах или антиципациях славы, а как о самой славе. Уже о пастырях Вифлеемских говорится, что «слава Господня осия их» (Лк. 2, 9); о браке же в Кане Галилейской еще определеннее замечается Евангелистом: «Се сотвори начаток знамением Иисус в Кане Галилейстей и яви славу Свою» (Иоан. 2, 4) — «явил славу», «*ἐφάνηρασεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*», а не — знамение славы или символ славы. По слову Самого Господа, болезнь Лазаря была «о славе Божии, да прославится Сын Божий ея ради» (Иоан. 11, 4), и воскрешение Лазаря Он обещает Марфе именно как созерцание славы Божией: «аще веруеши, узриши славу Божию» (Иоан. 11, 40). После входа Господа в Иерусалим, в беседе с (иудеями-эллинистами) «эллинами» Господь изглаголал: «Отче, прослави имя Твое», на что «прииде же глас с небесе: и прославих и паки прославлю» (Иоан. 12, 28) — «прослави», т. е. уже прославил, значит, не только после Воскресения. Если иные места, как, напр., Иоан. 17,

1 и 17, 5, говорят о прославлении как о состоянии будущем, то данное место — «и прославих и паки прославию» — с полной определенностью принципиально уравнивает прославление до Распятия и после Распятия, т. е. славу Господню, явленную в земной жизни Его, именует именно *славою*, а не символом славы. Уничтожение Господа и прославление — метафизически не два разных, «принципиально» отличных друг от друга, откровения, но *одно* откровение Боговоплощения, явления Бога во плоти, как о том свидетельствует в пасхальном Евангелии Иоанн Богослов: «И Слово *плоть* бысть, и вселися в ны, и видехом славу Его, славу яко единороднаго от Отца, исполнь благодати и истины» (Иоан. 1, 14). Поэтому и Господь в конце прощальной беседы говорит о «славе», данной Ему Отцом, как об уже полученной и даже переданной ученикам, а не только предстоящей (Иоан. 17, 22, 24), хотя полнота прославления и относится к будущему (Иоан. 17, 1, 5). О том, что слава была и в земной жизни, ясно свидетельствует ответ Господа иудеям: «Аще Аз славлюся сам, слава Моя ничесоже есть: есть Отец славяй мя» (Иоан. 8, 54). Следовательно, от Отца (*не* от себя) слава *была*, а не только ожидалась в будущем как «принципиальное откровение».

Но особенно блистательное явление славы в Преображении Господнем, когда апостолы «убуждшеся видеша славу Его» (Лк. 9, 32), было, как должно быть известно А. М-чу, предметом долгих и ожесточенных догматических споров XIV в.; итог их — анафематизмы на Варлаама и Акиндина<sup>13\*</sup> — решительно возбраняют понимать свет Фаворский как только символическое выражение Славы Господней, как «кратковременную антиципацию нового состояния обоженной твари» (стр. 288), но требуют видеть в нем «несозданную и присущую естеству [Божиему] благодать и просияние и энергию, из этой божественной сущности нераздельно вечно исходящую — *ἀκτιστον καὶ φυσικὴν χάριν καὶ ἑλλάμψιν καὶ ἐνέργειαν, ἐξ αὐτῆς τῆς θείας οὐσίας ἀχαρίστως αἰεὶ προϊούσαν*» (Против Варлаама и Акиндина, анафематизм 1-й. Ф. И. Успенский, Синодик в неделю православия [Записки Императорского Новороссийского Университета, т. 59, 1893, стр. 436]). «Тем же, кто мудрствует и глаголет, что свет, просиявший от Господа при Божественном его Преображении, был мечтание <т. е. субъективно-психологическое явление> и тварь <т. е. результат объективных, но тварных, напр. физико-химических, процессов>

и кратковременный призрак, вскоре разрушившийся» <т. е. какой-нибудь феномен вроде, напр., астрального света или N-лучей>, тем то же соборное постановление провозглашает анафему: «*τοῖς φρονῶσι καὶ λέγουσι τὸ Λάμπραν ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἐπὶ τῆς θείας αὐτοῦ μεταμορφώσεως φῶς ποτὲ μὲνεῖναι ἴνδαλμα καὶ κτίσμα καὶ φάσμα ἐπὶ βραχὺ φανέν καὶ διαλυθὲν παραχρήμα... ἀνάθεμα γ'*» (там же, стр. 436). Но, раз так, то, следовательно, слава по Воскресении не «принципиально» превосходит славу Преображения, не относится к этой последней, как сущность к своему символу, но с нею *однородна* (хотя, может быть, и превосходит ее в степени и силе). Не потому, что прославление еще не было «окуплено» смертью Господа, оно было ограничено в степени, как в наиболее благоприятном для А. М-ча смысле можно толковать его термин «антиципация», но потому, что *ученики* Христовы не могли бы вынести блеска еще большей славы, <— не из-за Господа, а ради учеников>. «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый ученикам твоим славу твою, *якоже можаху*: да возсияет и нам грешным свет твой присносушый» (Тропарь Преображению) и «На горе преобразился еси, и *якоже вмещашу* ученицы твои, славу твою, Христе Боже, видеша...» (Кондак Преображению).

Итак, попытка заградиться от лучей славы Христовой, хотя бы по сю сторону от Воскресения Его, не может считаться удавшейся А. М-чу. Опрокинув теорию кенозиса, падает и его полу-мера, а вместе с падением последней рушится и вся теория Воскресения как «принципиального» откровения славы Божией, существенно отличного от откровения в уничижении. Воскресение Христово действительно есть «откровение принципиально новое», но не онтологически, а *психологически* — для самого А. М-ча и поклонников теории кенозиса. Недостаточное откровение в уничижении — по теории кенотиков — покрывается избыточествующим откровением славы, по теории А. М-ча. Обе эти идеологии, сложенные вместе, дают в сумме идеологический нуль; но нуль этот не бесценен. Он лишний раз показывает, что церковный догмат Боговоплощения не нуждается в идеологических надстройках, застывших истину, а не уясняющих ее\*.

---

\* Должно быть отмечено, кстати, что воззрения А. М-ча Туб-го противоречат и наиболее вескому источнику церковного предания — Св. Литургии. Во второй части благодарственной свхаристической

Вот итог нашего разбора по существу дела. Но было бы несправедливостью, если бы мы не постарались понять, какими побуждениями был приведен А. М. к своему построению, а может быть, и договорить за него то, чего он не договорил, вероятно, по причине чрезмерной субъективности своей мысли. Психологический вопрос, ставимый мною, будет о том, почему, собственно, связался А. М. с кенотизмом, в то же время имея про него за пазухой камень. Для чего понадобилась А. М.-чу кенотическая теория? Вопрос мой в сущности есть вопрос об относительной *правде* кенотизма и о положительном значении его в общей экономии религиозной мысли.— Кенотизм разделяет дух и плоть, делая первый чисто внутренним, а вторую — только внешнею. Следовательно, если А. М.-чу пришелся по сердцу, в известном периоде его развития, кенотизм, то это значит, что ему потребовалось разъединить эти два начала — духа и плоти, — бывшие дотопе в его сознании слитными. Но слитность этих начал есть *натурализм*. Следовательно, чтобы поставить начало духовное и начало плотское в должные отношения между собою, нужно было сперва нарушить их слитность, т. е. преодолеть натурализм. Тогда уже отныне разделенные начала могут быть установлены в должной связи между собою. Этою связью у А. М. служит понятие «принципиального откровения славы».

---

молитвы в Литургии св. Василия Великого властно устанавливается существенная и необходимая связь между всеми событиями в жизни Господа Иисуса Христа, и в особенности между Боговоплощением и Воскресением Христовым. Χριστος «καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὀδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, καθὼς οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς» (по пергамент. рукоп. Евхология еп. Порфирия, обычно определяемой XI и даже X веком; но по авторитетному мнению самого ученого владельца — не позже VIII в. Теперь в Имп. Пуб. Библ., под № ССХХVI. Прот. М. И. Орлов, — Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909, стр. 188, 44–46). По славянскому переводу: «въскръне <ѣже> ѿз мертвыхъ елма <же> не въ мощно дѣржимоу быти йстлѣныемъ начальнику жизни». (Пергам. Служебник XII в. в Моск. Син. Библ. № 343 (604). Орлов — id. 189, 44–46) или, по друг. рукописям: «елма не въ мощно», «понеже не возможно въ», «ѣко не баше можно» и т. д. (Орлов, стр. 189). — По современному тексту: «воскрес в третий день, и путь сотворив всякой плоти к воскресению из мертвых, зане не баше мощно держиму быти тлением начальнику жизни». Итак, не напрасно ли А. М. разделяет воскресение Христово от Его воплощения, вопреки свидетельству Литургии, что Христос воскрес «зане не баше мощно держиму быти тлением начальнику жизни»? И не слишком ли он нападает на супранатуралистов, полагающих это «не баше мощно» в основу своей теории?

Этот термин, как и соответствующее ему понятие, по указанным выше причинам принять мы не можем в догматическом смысле, но мы можем принять его, как и кенотизм, в смысле диалектическом, ибо теперь понимаем, что хочет, собственно, сказать А. М. Мы сказали бы в согласии с его мыслью, что Воскресение Христово не есть простое *следствие* свойств Тела, ставших естественными, не есть и случайный на Телe отблеск внутреннего достоинства Христа, — но совершилось живую Силою, *сверх естества* Тела, *сверх* свойств Его, но существенно исходящую от Христа. Если действительно А. М. хочет сказать это самое, то тогда его книга получает неожиданное себе подкрепление, ибо может рассматриваться как идеологический комментарий к догматическим спорам XII века о способе обожения Тела Христова, бывшим новою вспышкой монофизитских споров более ранних времен. Я разумею здесь учение ипата философов Иоанна Итала и его приверженцев: Евстратия, Митрополита Никейского, и монаха Нила, монаха Иоанна Фурни, игумена обители Гана, Халкидского Митрополита Льва и их учеников и почитателей, среди которых может быть назван Николай Мефонский. Дело шло о дилемме, силлогистически поставленной Иоанном Италом, согласно которой обожение Тела Христова было: *или* по природе, *κατὰ φύσιν*, *или* по положению, *κατὰ θέσιν*, т. е., другими словами, или Тело Христово изменило свои естественные свойства и приобрело естество Божественное, или, напротив, оно сохранило прежнее естество и тогда, вероятно, — заключал Итал, — может быть называемо обоженным лишь условно, в силу его приятия, «усыновления» Божественного Ипостасью Христа, <т. е. «обоженное» должно понимать только как своего рода титул>. При этом сам Итал со своими сторонниками склонялся к первой из возможностей, а именно, по изложению Анны Комнины, — к учению, что *φύσει θεοῦ ἦναι τὸ πρόσωπον*<sup>14\*</sup> (Annae Comnenae Alexias, II, p. 23. Bonn), тогда как «противники их, к которым склонился перед смертью Евстратий, полагали (если судить по исповеданию Евстратия), что «плоть возвышена от самого воплощения, с того именно момента, когда воспринята была Творцом, так что стала то же самое с Создавшим, не по природе, но по положению и чести и превосходству божества» — *οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν θέσιν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν ὑπεροχὴν τῆς θεότητος* (Tafel — Supplementa historiae ecclesiasticae graecorum). [Ф. И. Успенский — Очерки по истории Византий-

ской образованности, СПб., 1892, стр. 186]. В данном месте слово «*θέσις*» ставим согласно догадке Ф. И. Успенского, вместо *δέξις* или *δεκτική*, по чтению Тафеля (Успенский, id., 186, прим. 3). Однако и чтение Тафеля вовсе не «явно ошибочное» (id., стр. 186), ибо в несторианских и монофизитских спорах выражения «*κατὰ θέσιν*», «по положению», «по усыновлению», и «*κατὰ δέξις*», «по приятию», «по восприятию», означают в точности одно и то же (А. [П.] Л[ебеде]в — Русский византист на служении церковно-исторической науке. [Критика работ Успенского — Очерков и Синодика П], стр. 24–25. Отд. оттиск из Чт. в Общ. Люб. Дух. Просв., 1894, январь). Первая из возможностей, к которой примкнул Иоанн Итал, приводила к монофизитству, вторая, позиция его противников, имела уклон несторианский. Но замечательно, что и та и другая равным образом приводила к отрицанию обоженности Тела Христова, по крайней мере приводила на практике. Если Тело Христово «*φύσει τεθῆωται*», то обе природы сливаются в «*μία φύσις*»<sup>15\*</sup> Но т. к. ничего промежуточного между природами Божией и тварной нет, то эта слитная «*μία φύσις*» по необходимости есть или Божественная, или тварная. В первом случае получается докетизм<sup>16\*</sup>, т. е. отрицание обожения со стороны объекта обожения, а во втором крайняя степень арианства, как отрицание обожения со стороны субъекта обожения: <или некому обоживать, или нечего обоживать — вот дилемма богословия XII века>. С другой стороны, предположение об обожении «*κατὰ θέσιν*» ведет к признанию его не действительным состоянием Тела Христова, а условным титулом, риторической фигурой. А все вместе, в дальнейшем, это вело к отрицанию Евхаристии, чудес Христовых, и логически тут содержалось уже отрицание Воскресения Христова. Церковное учение не принимало самой дилеммы Иоанна Итала. По свидетельству Никиты Акомината, церковное определение гласит, что «плоть обожена *не по положению и не по природе, а сверхъестественно*» (Tafel — Supplementa historiae ecclesiasticae. [Успенский — id., стр. 186), — утверждение не только согласное с первым анафематизмом Синодика в Неделю Православия против Иоанна Итала и его школы, но и, вероятно, прямо заимствованное из того анафематизма, ибо, по мнению Ф. И. Успенского, Никита Акоминат имел пред глазами Синодик, когда писал об Евхаристии (Успенский — id., стр. 186).



## Вот тексты этого анафематизма:

Τοῖς ὅλως ἐπιχειροῦσι  
νέαν τινὰ ζήτησιν καὶ διδαχὴν  
τῇ ἀρρήτῳ ἐνσάρκῳ οἰκονομίᾳ  
τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ Θεοῦ  
ἐπάγειν καὶ ζητεῖν·

οἶω πρότερον αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος  
τῷ ἀνθρώπινῳ φεράματι ἦνω-  
ται καὶ τὴν προσληφθεῖσαν  
σάρκα κατὰ τινὰ Λόγον  
ἐθέσσει, καὶ λόγοις διαλεκτι-  
κοῖς φύσιν καὶ θέσιν ἐπὶ ὑπὲρ  
φύσιν καινοτομίας τῶν δύο  
φύσεων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώ-  
που λογομαχεῖν περὶ αὐτοῦ,  
ἀνάθεμα<sup>17\*</sup>

Всяко начинающим ка-  
кое либо взыскание и  
учение неизреченному воп-  
лощенному смотрению Спа-  
са нашего и Бога наводити  
и искати,

каковым либо образом сам  
Бог Слово человеческому  
соединися, и приятую  
плоть по некоем слове  
обожи, и словесы диалек-  
тическими *естество и по-  
ложение о преестественном  
новосечении двох естеств*  
Бога и человека словобо-  
ритися искушающим, ана-  
фема 3\*.

Мне думается, что сочинение А. М-ча можно было бы рассматривать как род комментария на этот анафематизм, и остается только пожалеть, что А. М. заново продумывал затрагиваемые им вопросы, не ознакомившись с историей их и церковными решениями их в Византии. От этого изложение его, бесспорно, выиграло бы в отчетливости и сознательности. Но и при данных условиях схема его книги, <как понимает эту схему рецензент,> в точности подходит к формуле: «не по природе и не по положению, а сверхъестественно».

«*Не по природе*». Идеологии Воскресения, пытающиеся вывести Воскресение как необходимое следствие свойств внешнего или внутреннего мира, тем самым подразумеваемо объявляют, что Воскресение Христово (— а оно есть наибольшее проявление обоженности Тела Христова —) потенциально уже содержится в этих свойствах, т. е. в *природе*, будь то внешне-материальная или внутренне-нравственная, но тем не менее *тварная*, природа. Другими словами, *обожение* Тела Христова, согласно этим теориям, — *κατὰ φύσιν*.

«*Но и не по положению*». Это, по мысли А. М-ча, отрицают супранатуралистическая теория Воскресения и юридическая теория искупления и воскресения, со-

---

\* Ф. И. Успенский — Синодик в неделю православия. [Записки Императорского Новороссийского Университета, т. 59, 1893, стр. 420—421].

гласно которым Воскресение, а следовательно, и обожение Тела Христова совершилось силою внешнею для этого Тела, случайною в отношении Него. При этом можно было бы установить параллель между натурализмом Соловьева и супранатуралистической теорией, с одной стороны, и между антропологизмом Несмелова и юридической теорией — с другой.

«А сверхъестественно». Таков смысл теории А. М-ча. Чудотворить и воскресать — это не есть *свойство* Тела Христова, ибо природа его — природа человеческая, а в этой последней нет свойства чудотворить и воскресать. Но, с другой стороны, нельзя сказать и то, что чудотворить и воскресать было для Христа случайностью, чуждым Ему событием, вроде того как, например, чуждо было солнцу стать при Иисусе Навине или Лазарю быть воскрешенным. Воскресение Христово было не случайно, но и не необходимо, а сверхъестественно, т. е. произошло Силами, не лежащими в природе Его Тела, но и не внешними для Него — Силами Единой Ипостаси Христовой. В этом случае, хотя и неудачно, А. М. называет его «принципиально новым», т. е. сравнительно с фактом Боговоплощения «откровением любви Божией». Это можно было бы пояснить Сошествием в Крещении Духа Святого на Христа, «принципиально новым» сравнительно с фактом его Богочеловечества и имевшим целью «помазание плоти» Христовой. Но только «принципиальное откровение» не следует А. М-чу относить лишь к посмертной жизни Христа, резко различая в этом смысле периоды в жизни Спасителя. Будучи, если уж так хочется сказать это слово А. М-чу, «принципиально новым», оно таково именно *принципиально*, т. е. онтологически, а не хронологически, т. е. должно быть различаемо от Боговоплощения логически, но не отделяемо исторически. Теперь нам делается понятным, каков смысл кенотизма в процессе диалектики А. М-ча. Кенотизм для него был тою *паузою*, которая, *ничего не говоря о Воскресении* и делая даже невозможную речь о таковом, вместе с тем была ему необходима для *перехода* от тезиса (*κατὰ φύσιν*) к *антитезису* (*κατὰ θέσιν*), чтобы стал возможен впоследствии *синтез* — *ὑπὲρ φύσιν*<sup>18\*</sup>. Кенотизм в этом смысле был необходим, чтобы прервать течение натуралистических теорий и, вместо того чтобы стараться давать им все более утонченные выражения, оборвать их в самом корне. Тогда уже, парализовав кенотизмом натурализм, А. М-чу можно было оборвать, опять-таки в корне, кенотизм. Натурализм заявлял: «Воскресение Христово необходимо, не может не быть, чтобы его

не было». Кенотизм на это возражает: «Нет, оно и не может и не должно быть». Тогда супранатурализм заявляет: «У Бога все возможно, а Воскресение — есть, как факт». Этим подготовлена почва для решения вопроса в смысле А. М-ча.

Все это схематически может быть изображено так:



## VII

Кенотизм, вдвинувшись клином между тезисом и антитезисом диалектики А. М-ча, был, таким образом, необходимым условием движения его мысли, рычагом, повернувшем мысль А. М-ча к его синтезу. В этом смысле пользование кенотизмом право и уместно. Но к сожалению, оно дало и некоторые боковые сдвиги, не имеющие существенного значения в книге А. М-ча, легко устранимые, но досадно портящие общее впечатление от нее. Здесь имеются в виду прежде всего некоторые термины, появление которых легко объясняется психологически из кенотизма, но прямой нужды в которых и для воззрений А. М-ча вовсе не было. На первом месте я поставил бы здесь термин *оплототворение* с его производными: *богооплототворение*, *оплототвориться*, *оплототворить*, *самооплототворение* и т. д. Этот термин встречается у А. М-ча не менее 126 раз, испещряя собою множество страниц, так что даже зрительно получается впечатление, что с ним связывается у А. М-ча один из

основных мотивов его работы. Вот страницы, на которых попадает этот термин: 181, 182, 183, 187 — 3 раза, 188 — 3 раза, 189 — 2 раза, 190 — 3 раза, 191 — 2 раза, 194 — 4 раза, 193, 195 — 3 раза, 196, 197 — 2 раза, 198 — 2 раза, 199 — 2 раза, 201, 203, 205, 208 — 2 раза, 210 — 3 раза, 211 — 3 раза, 212 — 2 раза, 213 — 3 раза, 214 — 3 раза, 215, 218, 223, 239 — 4 раза, 243 — 2 раза, 251, 254, 255 — 3 раза, 268, 265 — 5 раз, 270, 283, 286, 287, 288, 289 — 3 раза, 290 — 2 раза, 292, 293 — 5 раз, 294 — 2 раза, 302, 303 — 4 раза, 306 — 2 раза, 307 — 4 раза, 308, 309 — 3 раза, 310 — 2 раза, 311, 314 — 2 раза, 317 — 2 раза, 323, 328, 329 — 2 раза, 330 — 2 раза, 332 — 4 раза, 334 — 2 раза, 335, 336, 339. Вероятно, этот список можно было бы удлинить.

Термин этот обозначает — если не учитывать некоторого привкуса — как раз то же самое, что и принятый термин *воплощение*, *боговоплощение*. Эта тождественность содержания двух подобных терминов невольно заставляет спросить себя, какие же побуждения были у А. М-ча отстранить общепринятый термин (этот последний встречается в книге, насколько я заметил, всего 3–4 раза) и какие — с такую настойчивостью пользоваться термином и неудобовыговариваемым и неупотребительным. А. М. не объясняет нам ни тех, ни других и довольствуется мало-понятным заявлением: «Несмотря на все совершенство этой [кенотической, одной из оказавших на него влияние] системы, мы отступаем, однако, от ее формулировки в сторону еще большей мистики, пользуясь всего чаще термином преп. Макария («оплототворение»), как в силу хронологического приоритета этого термина в нашем именно сознании, так и вследствие несколько иначе сложившегося мирозерцания...» (стр. 281). Тут что ни слово — то и непонятность. Несмотря на «все совершенство» некоторой системы, А. М. «отступает» от нее, хотя зачем бы отступать от совершенного. При этом отступает А. М. в сторону «еще большей мистики», хотя ни упоминаемая им система, ни то, что излагает даже А. М., не может быть названо мистикой. Непонятно далее, почему из-за недостаточной мистичности системы установленный термин *воплощение* А. М-чу приходится заменить термином *оплототворение*. При этом термин этот оказывается имеющим «приоритет в сознании» А. М-ча; но пред чем именно «приоритет» — неизвестно, то ли пред упомянутой системой, то ли (сделаем догадку) пред термином *воплощение*. Если — первое, что выходит по строю предложения, — то недоумеваю, какая связь между приоритетом термина и отступлением от системы.

Если же — второе, что естественнее по смыслу, то совсем уж не пойму, у какого мудреца обучался А. М. в отрочестве Закону Божию, если вместо 3-го члена Символа Веры его сразу же заставляли учить: «оплототворившегося за ны от Духа Свята и Марии Девы»; ведь иначе — «приоритет» был бы за «воплощением». Но, при всем том, однако, прискорбный факт вольнодумства первого наставника А. М-ча хотя и поучителен в качестве материала по истории отечественной педагогики, но едва ли сам по себе может считаться достаточным основанием для терминологического новшества. Наконец, указываемое А. М-чем, со свойственной ему деликатностью, последнее основание для своего терминопотребления — а именно «несколько иначе сложившееся мирозерцание» (стр. 218) — опять-таки неубедительно, ибо расхождение А. М-ча с какой бы то ни было системой вовсе не может быть признано основанием, достаточным для отрицания термина, употребляемого Автором таковой наряду со всеми богословами. А между тем вводимому термину А. М. придает, как видно, большое значение, ибо думает обозначить им не менее как «сущность христианства» (стр. 212) <sup>19\*</sup>.

Итак, спрашивается, откуда же берется это столь ответственное словообразование? — «Формула: «богооплототворение», которою мы обозначили сущность христианства, подсказана нам не чтением св. отцов-теоретиков, из которых некоторые, как св. Кирилл Александрийский, были типичными «кенотиками», а мистиками с характерным для них опытно-динамическим богопознанием. Здесь прежде всего должен быть назван пр. Макарий Великий, в творениях которого встречается термин «почти» буквально» (стр. 212). И тут опять непонятность на непонятности, да еще вдобавок ряд неточностей, из которых на первом месте отметим, что кенотизм св. Кирилла Александрийского стоит под большим вопросом <(после исследования Чекановского о кенотизме)>, а кого еще из отцов разумеет А. М.— неизвестно. Затем, «формула» (разве это формула?) «богооплототворение». Полагаю, что *термин*-<формула> «сущности христианства», ненужная или неизвестная в продолжение почти 2000 лет, лишь по подсказу оо. мистиков наконец высказывается А. М-чем. И притом, оо. теоретики, хотя бывали и «кенотиками», даже подсказать формулы этой не сумели. Далее, почему, будучи кенотиками, называются они «теоретиками»? Ведь кенотизм у А. М. уравнивается с мистикой. Но, оо. теоретики и не могли этого понять, по А. М-чу, ибо только мистики представляют себе хри-

стианство «как живой процесс, творимую в душе тайну, а не мертвую доктрину, не скучную мораль» (стр. 212–213), и к теоретикам, как к не «динамическим богословам», должно отнести все те любезности (о чем см. ниже), которыми осыпает А. М. «статическое» (= не динамическое = не мистическое) богословие. Каких оо. теоретиков можно подвести под этот скорбный лист — не знаю. Но если бы таковые нашлись, то, конечно, прав А. М., что у них нечего искать формулы для сущности христианства.

Что же именно у преп. Макария Великого подсказало А. М-чу термин «оплототворение»? — Это — четырехкратное употребление глагола *σάματοποίηῖν* (Migne — Patrolog. Ser. gr. T. 34, coll. 480–481, ср. col. 893, 896). Но, прежде всего, «*σάματοποίηῖν*» вовсе не значит этимологически «плототворить», а — «телотворить», как отмечает и сам А. М. в примечании (стр. 213, пр. 1 и см. поправку в таблице опечаток). У преп. Макария, значит, термина «плототворить» *вовсе нет*. Откуда же берется он у А. М-ча? — «Мы следуем существующему *русскому* переводу в передаче значения слова *ἐσαματοποίησεν*, хотя буквально это выражение должно было бы перевести: «оплототворил»» (стр. 213, пр. 1; курсив наш). Речь идет тут о переводе Московской Духовной Академии по изданию 1904 г., Слово 4-е, стр. 22–30, ср. Слово 5-е, стр. 401–410. Странное дело, А. М. пользуется заведомо *неверным* переводом и все же ссылается при этом на авторитет не переводчика, а самого Св. Отца. Но пусть так. М. б., по крайней мере такой русский перевод, хотя и странный, установился в нашей переводной святоотеческой литературе и имеет за собою право давности? — Ничуть не бывало. В переводе (тех же слов пр. Макария) 1627 года иноков Свято-Духовского Виленского монастыря (Духовныя Бесѣды сѣго Щца нашего Макарія пѣстѣльника єгѣпскаго... ꙗ Грѣскаго на Рускій ѡзѣ ново преложѣныи... працею и страніемъ иноковъ общежительнаго монастыря Б. Церкви сѣго и животворящаго Дѣа в Виленн, Рѣкѣ аѣхъз [1627]) в соответственных случаях стоит: «взѣа на себе тѣло» (стр. лѣ), «принѣа тѣло» (стр. лѣ), «себѣ взавши тѣло» (стр. лѣ). В другом издании, тоже XVII в., употреблены подобные же обороты: «взѣа на себе тѣло» (л. лѣ), «Гдѣ, ставшия тѣломъ» (л. лѣ), «принѣа тѣло» (л. лѣ).

А. М. пользуется изданием 1904 г. Но м. б., в этом, хотя и неверном, переводе он верно угадывает смысл текста? Сомнительно, чтобы так. «Намереваюся, — гово-

рит преп. Макарий, вполне сознавая *важность и оригинальность* того, что он скажет, [это — слова А. М-ча], — по мере сил своих изречь тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно. Беспредельный, неприступный и несозданный Бог по беспредельной и недомыслимой благодати Своей оплототворил (*σωματοποίησεν* [=отелотворил]) Себя и, так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно ему было войти в единение с видимыми своими тварями, разумею же души святых и Ангелов, и возмogli они быть причастными жизни Божества» (стр. 213). О чем идет тут речь? А. М. уверен, что о Боговоплощении. Но неужто, в самом деле, преп. Макарий столь важное и торжественное приговление делает для сообщения всем и каждому известной истины о Боговоплощении? А важность — приступа — отмечает и сам А. М. Что же особенно «тонкого и глубокомысленного» было бы в сообщении первой истины христианской веры? Естественно думать, что речь тут — вовсе не о Боговоплощении, а о каких-то таинственных, особых Богоявлениях, доступных лишь душам святых и Ангелов, по определению Преподобного отца; слово о таковых Богоявлениях действительно было бы раскрытием пред учениками тайн высших духовных постижений — было бы «тонкое и глубокомысленное». На это указывает и термин *σωματοποιεῖ*, — *σώματο-*, не *σάρκο-*, тем более что в дальнейшем в той же Беседе у преп. Макария говорится, что — выписываю из цитаты А. М-ча — «всякая тварь, и Ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть тело (*σῶμα*), потому что хотя и утонченны они, однако ж в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела (*σώματα*) тонкие, тогда как это наше тело (*τὸ σῶμα*) в существе своем дебело» (стр. 213). Но ведь, и Ангел, и душа, и демон хотя и суть *σώματα*, но не суть *σάρξ*. Следовательно, *σωματοποιεῖ* здесь вовсе не есть эквивалент *σαρκοποιεῖ*<sup>20\*</sup>, но имеет особое значение. Тут — общее древности употребление слова *σῶμα* в смысле ограниченной, созерцаемой данности (как говорим мы, напр., «геометрическое тело»), а вовсе не в значении *плоть*. На протяжении всей цитируемой А. М-чем Беседы 4-й говорится о мистическом соединении с Богом, и едва ли можно сомневаться, что под *σωματοποιεῖν* разумеется, в тоне всей Беседы, явление душе Бога, принимающего для этого конкретные и ограниченные формы. «Суций, по несказанной благодати и недомысленной доброте, предлагает (*μεταβάλλει*), умаляет, упо-

добляет Себя святым и достойным верным душам, плототворя (*σμιματοποιῶν* [= телотворя]) Себя по мере их удобоприемлемости, чтобы невидимый был для них видим, и неосязаемый соразмерно свойству душевной тонкости был осязаем, и чтобы души ощутили благодать и сладость Его и на самом опыте усладились светом неизреченного наслаждения. Когда хочет,— бывает Он огнем, пожигающим всякую негодную привзошедшую в нас душевную немощь... А когда хочет,— бывает неизреченным и несказанным упокоением, чтобы душа упокоевалась покоем Божества. Когда же хочет,— бывает радостью и миром, согревает и оберегает душу...» Указывая далее различные способы и виды самоплототворения Божества,— говорит А. М.,— Св. Отец заключает: «Посему, как Сам благоволит, являлся Он каждому из святых, чтобы успокоить, спасти и привести в познание Божие. Ибо все, что ни захочет, удобно для Него, и, умаляя Себя, как ему угодно, плототворит (*σμιματοποιεῖ* [=телотворит]) и преобразует (*μεταμορφοῦνται*) Себя, делаясь видимым для любящих Его, по великой и невыразимой любви, в непреступной славе света являясь достойным, соразмерно с силами каждого» (Migne — Patrol. Ser. gr. T. XXXIV, col. 480—481. Рус. пер. 1904 г., Бес. 4, стр. 27—30). Все это опять-таки цитирую по книге А. М-ча (стр. 214—215). Неужели же не ясно, что здесь идет речь не о Боговоплощении, а о таинственных явлениях Божиим святым подвижникам? Богу «делаться светом», «радостью», «миром» — это и значит «телотворить», т. е. «умалять» Себя. В подтверждение высказанного здесь взгляда могу сослаться еще на слова И. В. Попова, который соответственные слова из преп. Макария объясняет именно в вышераскрытом смысле как «мистическое единение Бога с человеческой душой» (И. В. Попов — Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского, «Богосл. Вестн.», 1904, ноябрь, стр. 559), как «действие Духа Св. в ангелах и душах людей» (проф. И. Попов — Конспект лекций по патрологии. М., 1911—12 г., стр. 170). Итак, у преп. Макария не только нет термина *плототворить*, но и самое понятие, содержащееся в указанных А. М-чем местах под термином похожим — «телотворить», — ничуть не *равносильно* нужному для А. М-ча понятию Боговоплощения.

Подсказы, хотя бы и Преподобного Отца, не идут на пользу. Но, как это обычно бывает при тенденциозно обостренном внимании, подсказанное принимается за иное слово. Полагаю, что термин «*плототворить*» уже



вызревал в душе А. М-ча, когда на глаза ему попало вышеприведенное место из преп. Макария; и вот, неверная передача термина в русском переводе стрясла ньютоновское яблоко. Усмотрев в этом термине особую мистичность, А. М. налег на него, превзойдя преп. Макария в *31,5 раза*. Эта настойчивость заставляет задуматься: что, собственно, содержится в термине «оплототворение» и «плототворить» притягательного? Что, собственно, склоняет к нему А. М-ча? Думается, что тут участвуют некоторые полу-скрываемые мотивы. «Плототворить» легко понять в смысле «обращать в плоть», «превращать в плоть». А т. к., по кенотическим воззрениям, в предельном их выражении, Бог, воплощаясь, делается плотью, превращается в плоть, то понятно, что слово «плототворить» легче может быть перетолковано в благоприятном кенотизму смысле, чем слово «воплощение». Но в оправдание А. М-ча надо сказать и то, что привлеченный им термин мог бы найти себе и более основательную, чем у него, мотивировку себе. Попробуем сделать это за А. М-ча.

Прежде всего должно заметить, что хотя «плототворить» и не есть точная передача слова «*σάρκατοποιεῖν*», на какое ссылается А. М., но, однако, есть в греческом языке и слово *σάρκοποιεῖν*, русским эквивалентом которого было бы «плототворить».

Это слово имеет за себя и христианского писателя, а именно св. Иустина Философа (хотя не мистика, а именно теоретика), употребившего его не менее четырех раз. Там, в Первой Апологии, этот писатель говорит: «*ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστὶν ὃς τίνα τρόπον σάρκο-ποιηθεὶς ἀνθρώπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν* — Первая по Отце всего и Владыке Боге Сила и Сын есть Слово; каким образом Оно, *оплототворившись*, стало человеком — скажем в последующем» (Св. Иустин Философ — 1 Апология, 32, 10 [Justinus' des Philosophen und Martyrers Apologien. Herausgegeben und erklärt von J. M. Pfäffisch. 1 Teil; Text. Münster i. B. 1912. S. 35, 2–5 особ. см. 4 = S. Justini Philosophi et Martyris Opera, Jenae, 1842, t. 1, p. 206, с. <?> ; тут пред *ὃς* стоит запятая]). Здесь, действительно, речь идет именно о Боговоплощении. И в других местах Первой Апологии, говоря о св. Евхаристии, св. Иустин Философ пользуется глаголом *σάρκοποιεῖω*, придавая ему то же значение: «Но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим *оплототворившись* — *διὰ λόγου θεοῦ σάρκοποιηθεὶς*, — и имел — *ἔσχεν* [= восприял] — плоть

и кровь ради нашего спасения, так и пища эта, над которою совершенно благодарение чрез молитву Слова Его и от которой чрез уподобление получают питание наши кровь и плоть, есть — как мы научены — плоть и кровь того *оплототворившегося* Иисуса — *ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ ...*» (Иустин Философ — Первая Апология, 66, 2 [Pfäffisch, id., 74, 16–22, особ. см. 16 и 21 — Otto, id., p. 268, 2]). Наконец, можно привести еще один случай словоупотребления, из «Разговора с Трифоном Иудеем», где св. Иустин говорит о спасении праотцев чрез Христа вместе с теми, «которые этого Христа признали Сыном Божиим, Который был прежде утренней звезды и луны и потом благоволил, *оплототворившись*, родиться от Девы из рода Давидова, — *διὰ τῆς παρθένου ταύτης τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Δαβὶδ γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπομένει*» (Иустин Философ — Разговор с Трифоном Иудеем, 45 [264 A], [Justini Opera, ex. rec. Otto, t. 2, Jenae, 1843, p. 144]).— С другой стороны, А. М. ошибается в своем утверждении, что слово *σαρκωτοποιεῖν* имеет какую-то особую близость к мистике, да сам он и не называет никаких случаев пользования этим словом, кроме приведенных выше четырех из преп. Макария. Но число примеров можно было бы умножить. Слово *σαρκωτοποιεῖν* встречается у св. Иустина Философа, у св. Иринея Лионского, у св. Ипполита и у Оригена, а кроме того, можно найти его у языческих писателей — Порфирия, Плутарха, Птолемея, Александра Афродисийского, Диоскорида и др. Все это — вовсе не мистики. Если уж А. М. признал безусловно неизбежным для себя пользование термином *σαρκωτοποιεῖν*, то ему следовало бы более тщательно разобраться в соответственных случаях словоупотребления и выяснить значение слова, его интересующего. Вот несколько примеров. Иустин Философ о пророчестве Исаии (33, 13–19) свидетельствует, «что в этом пророчестве говорится о хлебе, который нам повелел наш Христос творить в воспоминание *отелотворения* Его ради верующих в Него, за которых и пострадал, — *εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σαρκωτοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν ...*» (св. Иустин Философ — Разговор с Трифоном, 70 [297 A] (Opera ex. rec. Otto, T. 2, p. 240) или, по конъектуре Тирябе, впрочем, отвергаемой Оттом, — *τοῦ σεσαρκωτοποιήσασθαι* (id., p. 240, an. 16). Тут речь идет, действительно, о Боговоплощении, хотя, быть может, и с особым оттенком. Но у св. Иринея Лионского, при изложении им учения Валентина и его учеников, занимающее нас слово имеет

иной смысл: «Будучи творцом всего душевного и вещественного, он, [Демииург], говорят валентиниане, соделался Отцом и Богом сущего вне Плиромы; потому что привел в раздельность две слитые сущности, из бестелесного произвел тела, создал небесное и земное; стал зиждителем вещественного и душевного, правого и левого, легкого и тяжелого, стремящегося вверх и долу» — *διακρίναντα γὰρ τὰς δύο οὐσίας συγκεχυμένας, καὶ ἐξ ἀσωμάτων σωματοποιήσαντα, δεδημιουργηκέναι τὰ τε οὐράνια, καὶ τὰ γήινα, καὶ γεγενῆναι ὑλικῶν καὶ ψυχικῶν, δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν δημιουργῶν, κοῦρων καὶ βαρέων, ἀναφερῶν καὶ καταφερῶν* — de incorporealibus corporea facientem (Св. Ириней Лионский — Против ересей, I, V, 2 [24]. [Migne — Patrol. Ser. gr. T. 7, col. 493 A]. [Рус. пер. свящ. П. Преображенского, «Памятники древне-христианской письменности в русск. пер.», св. Ириней Лионского. Пять книг против ересей, М., 1868, стр. 23]).

Ориген пользуется тем же словом в значении метафорическом; «в начале, — раскрывает он общий план своей апологии против Кельса, — я желал наметить только главные положения [Кельса] и вкратце представить возражения на них и уже затем после этого развить свою речь в более осязательных чертах — *πρότερον μὲν γὰρ ἐσκοποῦμεν ὑποσημιάσασθαι τὰ κεφάλαια, καὶ διὰ βραχέων τὰ πρὸς αὐτὰ λεγόμενα, εἶτα μετὰ τοῦτο σωματοποιήσαι τὸν λόγον* (Ориген — Против Цельса, предисловие, 6 [318]. [Migne — Patrol. Ser. gr. T. 11, col. 649, B] — Рус. пер. Л. Писарева, ч. 1, Казань, 1912, стр. 8). «Развить свою речь в более осязательных чертах» — так проф. Л. Писарев передает речение «*σωματοποιήσαι τὸν λόγον*». — Приведем наконец свидетельство св. Ипполита о ереси ператов, согласно которой в основе бытия лежат три начала: Отец, Сын и Материя. В Отце совокупность идеальных образцов сущего — сил или идей. Сын-Слово-Змей вечно движется возле неподвижного Отца и приводит в движение Материю, то обращается кругом Отца и возлагая на главу свою силы Отца, то, взяв их на себя, обращается кругом Материи, и тогда безвидная и бесформенная Материя запечатлевается идеями, взятыми от Отца. Подобно тому как художник, ничего не отнимая от живых существ, наносит на доску их вид, так же и Сын собственной силою своею от Отца наносит на вещество отчия черты. «Итак, здесь отеческое все и — ничто. Ведь если кто-нибудь, — говорит он, [Моисей], — *ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε κατανοηθῆναι ὅτι ἐστὶ πατρικὸς χαρακτήρ ἄνωθεν μετενηνεγμένος ἐνθάδε σωματοποιηθεὶς, ὡς περ ἐγκισσῆμα τῷ ἀπὸ τῆς ράβ-*

δοῦ, λευκὸν γέγονεν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὄντι, καὶ ἐκεῖ ἀνέρχεται...» (S. Hippolyti Episcopi et Martyris Refutatio omnium haeresium... recensuit Lud. Duncker et F. G. Schreidewin. Gottingae, 1859. V, 17, p. 196<sub>16</sub>)<sup>21\*</sup>.

Отзвуки кенотизма слышны и в еще одном выражении, встречающемся у А. М-ча не менее 15 раз и занимающем видное место в изложении мыслей. Это именно выражение: «самодовольное блаженство Божие», «самодовольство», «солипсизм Божественного бытия» (стр. 170, 186, 194, 196, 176 — 2 раза, 255, 264, 268, 293, 298, 305 — 2 раза, 306 — 2 раза). Опровергать этот термин по существу нет надобности, ибо недопустимый оттенок его, поскольку таковой в нем содержится, падает вместе с кенотическими теориями и тем слово это обезвреживается. Но тем не менее странно слышать в отношении к Богу слово «самодовольство», употребляющееся житейски и притом всегда в смысле порицательном, почти как синоним *надутости*, *чванства*; равным образом — и термином *солипсизм*, означающим своего рода онтологический эгоизм, недопустимо обозначать Полноту бытия и любви. А если уж тот и другой термины все же допустить в отношении к Бытию Божественному, то разве применительно к Аллаху, но никак не к христианскому Троиственному Богу.

Не менее неудачным представляется мне и еще один термин, связанный у А. М-ча с его идеологией. Это именно термин «*принципиальный*», соединяемый у А. М-ча со словами «*обожение*» и «*откровение*» не менее 24 раз (на стр. 83, 264, 266, 267, 270, 293 — 3 раза, 297, 305, 309 — 2 раза, 313, 318, 319, 325, 326, 327, 329, 332 — 2 раза, 333, 334, 335, 339). Все эти случаи такого словоупотребления (кроме первого) встречаются именно в изложении собственной концепции А. М-ча, причем слово «*принципиальный*» входит даже в его «*первый тезис*»: «Мы смотрим на Воскресение Христово как на *принципиально* новое откровение божественной силы» (стр. 267). Остается неясным, какая именно сторона откровения обозначается в данном случае словом «*принципиальный*»; термин подобен пустому месту, которое приходится заполнять по догадке. А особенно неясным делается такое словоупотребление, когда оно не сопровождается дополнительным определением «*новый*», как, напр., в сочетании «*тварь во Христе принципиально обожена*» (стр. 270) и др. тому подобных.

До сих пор мы говорили об *общем ходе мысли* в разбираемой книге и видели, что смысл книги А. М-ча — в *движении* мысли, а не в совокупности образующих содержание ее отдельных утверждений. В этом начале движения А. М. видит сущность своего метода. Поэтому, переходя теперь к обсуждению *метода* А. М-ча, полагаю нелишним прежде всего обсудить тот *термин*, которым сам Автор характеризует свой метод. Термин этот — «*динамический*» — и производные от него: «*динамика*», «*динамизм*» и т. п. — повторяются у А. М-ча, по очень поверхностному подсчету, не менее 197 раз; но я уверен, что много случаев этого терминопотребления при подсчете пропущено и, кроме того, не отмечены случаи молчаливого пользования им, когда он стоит подразумевательно, как недоконченная антитеза словам: «статический», «механический», «юридический» и т. п., считаемым у А. М-ча противоположными «динамическому». Вот отмеченные мною случаи явного пользования терминов: стр. 60, 162 — 2 раза, 163 — 2 раза, 166 — 2 раза, 167 — 2 раза, 168, 169, 170 — 2 раза, 172, 176, 177, 178, 181, 183, 190, 197, 215, 223 — 2 раза, 224, 225 — 2 раза, 227, 231, 232, 234, 238, 240 — 3 раза, 241, 246 — 3 раза, 247, 250, 252, 253 — 2 раза, 255, 258, 259, 261, 264, 266, 267, 269 — 2 раза, 272, 273 — 2 раза, 274, 279, 285 — 4 раза, 286, 287, 290, 293, 294 — 2 раза, 298, 303 — 2 раза, 304, 305 — 2 раза, 307 — 2 раза, 308 — 2 раза, 309, 312, 315, 317 — 2 раза, 318 — 4 раза, 319, 323, 325 — 2 раза, 333, 334, 335, 336 — 2 раза, 339 — 3 раза, а также не менее 10 случаев (не включенных в общий счет) сочетания «*динамические актуальности*» на стр. 100, 174, 177, 198, 206, 211 — 2 раза, 213, 221. Итого, слово «динамический» с производными встречается не менее 197 раз. Естественно думать, что термин, составляющий один из основных мотивов книги, зрело обдуман Автором и употребляется им со строгою осмотрительностью, тем более что им ведь выражается *сущность нового метода в богословии*. И думать так об этом стяге богословия будущего, по А. М-чу, тем естественнее, что термин «*динамический*» — один из самых определенных в философском и научном языке и не допускает никаких перетолкований еще со времен Аристотеля. Однако, это законное и легко удовлетворяемое ожидание читателя наталкивается в занимающей нас книге на ряд взаимоисключающих словоупотреблений термина «*динамический*» и т. п., причем в одних

случаях пользование термином у А. М-ча грубо неправильно, в других совершенно неуловимо в своем значении и представляется каким-то постоянным эпитетом для обозначения всего хорошего и свежего, враждебного ненавистной А. М-чу схоластике, и лишь в редких случаях приблизительно соответствует истинному значению слова, но зато стоит в противоречии с собственным употреблением его же у А. М-ча в других случаях. Эпитет «динамический» чаще всего связывается у А. М-ча с характеристикой того опытно-мистического метода, которым хотел бы пользоваться Автор и по которому, как убежден А. М., написана его книга. «Динамизм в отношении богопознания,— говорит А. М.,— имеет не одно значение.— Во-первых, «динамическим» мистическое знание может быть названо в том смысле, что объект его переживается и опознается мистиком как *сила*. Во-вторых, динамический характер присущ мистическому познанию в том значении, что это познание являет собою живой процесс, имеющий свой *minimum* и *maximum*,— не завершенную в каждый данный момент величину: мистик никогда не скажет, что он познал Бога всецело: он весь — движение, весь — устремление. В-третьих, мистическое ведение, будучи опытным опознаванием силы и живым актуальным процессом, немислимо без реального *внедрения* опознаваемой силы в познающего субъекта, или, что то же, без фактического «вживания» познающего в силу объекта. Во всех указанных отношениях мистическое богопознание противоположно всякому другому богопознанию, отличающемуся *статическим* характером» (стр. 162). Тут А. М. правильно опирается на значение термина *δύναμις* — *сила*. Правильно, но отнюдь не доводя своего разбора этого слова до конца. Наше «сила» двузначущее, и ему соответствует в установившемся словоупотреблении не только *δύναμις*, но и *ἐνέργεια* и даже *ἐντελέχεια*<sup>22\*</sup> Сбившись в этой двузначной или даже трехзначной связи слов, А. М. подменяет в своем сознании один греческий термин другим и производит терминологический беспорядок.

Уже по свидетельству Аристотеля, «*φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστί*» (Аристотель — Метафизика, IX, 3. [Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, T. 2, p. 1047 A 18]), и у него неоднократно разъясняется, в чем различие того и другого (особенно см. Метафизику, IX, 6, id., p. 1048 A 30—35). Суть различения может быть выражена нашими: *мощь* и *дея-*

*тельность*. *δύναμις* — сила в покое, не раскрытая в деятельности, сила, поскольку она не действует, возможность, <способность>, а отсюда и — то, чему присуща возможность — субстрат силы, *материя*, в философском смысле. Напротив, *ἐνέργεια* — сила в движении, раскрывшаяся в действии, а отсюда — то, что происходит от действия — действительность, *форма*, разумея это слово опять-таки в философском смысле. *δύναμις* переводится поэтому чрез *potentia*, *puissance*, *Möglichkeit*, *Potentialität*, *Potenz*, возможность; выражения: потенциальный, виртуальный, *potentialiter*, *virtualiter*, *potentiel*, *virtuel*, *virtuellement* и т. п. имеют исходною точкою своего происхождения именно понятие *δύναμις*. Напротив, термин *ἐνέργεια* переводится чрез *actus*, *actualitas*, действительность, *Wirklichkeit* — в противоположность бытию покоящемуся; отсюда же исходят термины: актуальный, *actualiter*, *actuel*, *actuellement* и т. п. Говорить об этой противоположности двух терминов можно было бы сколько угодно; но считаю бесполезным настаивать на столь элементарном различии, о котором А. М. мог бы узнать из любого философского словаря или любого учебника по истории философии. Может быть, в газетах где-нибудь и путают эти противоположные термины; но это смешение, не бросающееся в глаза, покуда каждый термин стоит обособленно, делается решительно нетерпимым при совместном нахождении их в одном предложении.

Во-первых, говорит А. М., «динамическим» мистическое знание может быть названо в том случае, что объект его *переживается* и *опознается* «как сила» (стр. 162). Но «как сила», т. е. *δύναμις*, объект *переживаться* именно и не может, ибо переживается он как *деятельность* объекта в нас, как *ἐνέργεια*, — а как сила лишь *опознается* в этой деятельности. Утверждение А. М-ча не только философски неправильно, но и противоречит богословскому учению св. Григория Паламы об энергии Божией, церковно одобренному после многих споров XIV века. А в частности, это противоречит и словам Апостола, говорящего: «Невидимая бо Его от создания мира творенми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество» (Римл. 1, 20). «Невидимое» есть непереживаемое, ибо все «то, что можно знать о Боге, явно для них, [людей], потому что Бог явил им» (Римл. 1, 19). Это невидимое-непереживаемое есть «*ἡ τε αἰδώς αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης* — вечная сила его и Божество». Оно видится тварьми, но не само в себе, а в своих творениях, т. е.

произведениях энергий «вечной силы и Божества» Божиих. Следовательно, то богословие, о котором говорит св. Апостол, отнюдь не может быть названо *динамическим* по способу познания, а скорее энергетическим.

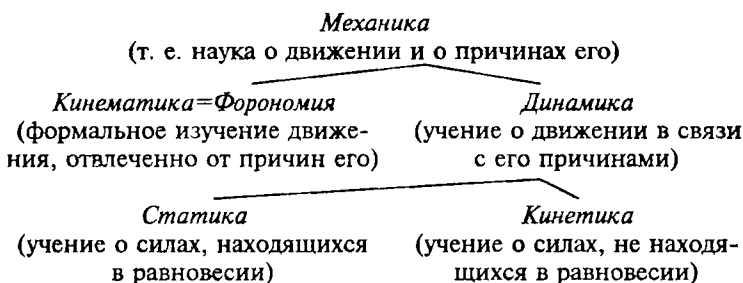
Во-вторых, говорит А. М., «динамический характер присущ мистическому познанию в том значении, что это познание являет собою живой *процесс*» (курсив Автора) и что «динамический боговед» — мистик — «весь — движение, весь — устремление» (стр. 162). Очень хорошо, что мистик не скажет самодовольно, «что он познал Бога всецело»; но скромность еще не основание для *contradictio in adjecto*<sup>23\*</sup>, ибо живой процесс и движение могут быть названы энергическими, но никак не динамическими. Но далее, в третьем пункте А. М-ча, это *contradictio in adjecto* откровенно выявляет себя как *contradictio in terminis*<sup>24\*</sup>: «мистическое ведение [= динамическое богопознание, по А. М-чу], будучи... живым актуальным процессом, немислимо без реального *внедрения* опознаваемой силы в познающего субъекта, или, что то же, без фактического «вживания» познающего в силу объекта» (стр. 162). Но, ведь «актуальный» (*actus* = *ἐνέργεια*) противопоставляется «*потенциальному*», или «*виртуальному*», или «*динамическому*» (*potentia* = *vis* = *δύναμις*), и, следовательно, *динамическому* ведению, невозможному и самому по себе, тем более невозможно быть *процессом*, да еще живым и актуальным, — никак не возможно быть *внедрением*, *вживанием* и т. п. процессами. Но, несмотря на неудовлетворительность своей терминологии, А. М. настаивает на ней.

«Во всех указанных отношениях мистическое богопознание противоположно всякому другому богопознанию, отличающемуся *статическим* характером» (стр. 162). Итак, особенность мистического (= динамического) богопознания — в отсутствии *статики*. Но *динамическое* в философском смысле вовсе не означает, как уже сказано, «находящееся в движении», чтобы можно было противопоставлять его «статическому».

Однако, термин «*статический*» наводит на мысль, не навеяна ли у А. М-ча разбираемая группа терминов *механикой*? Если да, то <хотя и странно пользоваться в богословии терминами не метафизики, а механики> чуть-чуть он правее, но все же и в механике динамика как учение о силах вообще не противопоставляется ни механике, ни статике (как у А. М-ча), ибо подчиняет первому понятию и подчиняет второе как частный случай соотношения сил, когда они находятся в равновесии.



Взаимное отношение различных отделов механики выражается схемой:



Так что, если уже пользоваться терминами механики, то А. М-чу следовало бы назвать свое богословие *кинетическим*, хотя и против этого можно возразить, ибо, во-первых, А. М. неприятное ему схоластическое богословие обзывает *механическим*, а во-вторых, потому что едва ли термины внешних процессов могут выразить внутреннюю жизнь.

В дальнейшем, А. М. совсем отказывается от *символа* момента в термине «динамический» и обращается всецело к привнесенному им сюда моменту *движения*. Так, динамическое познание отождествляется с тем, «которое знает лишь одно «вперед!»» (стр. 167). «Догматы, символы, вероучения вообще суть только вехи... сами по себе безмолвные, вехи эти существуют лишь для тех, кто движется, а не «стоит на месте». «Стоящий» может даже поведергать, пошатнуть их, — поколебать или совсем отринуть своим *статуарным* [! П. Ф.] разумом руководящие истины богопознания. Наоборот, «движущийся» может быть только благодарен тем, кто, проходя впереди него, отметил вехами повороты и изгибы религиозной мысли, направляя ее ко все *большему и большему* достижению познания силы Божи[е]й...» (стр. 167). Допустим, что это так. Но почему же это вечное движение есть динамизм? И наконец, это отождествление динамизма и движения доходит у А. М. до сочетания «динамические актуальности» (см. выше указание на соответственные страницы), чудовищность которого прикрыта лишь тем, что один термин производится от греческой основы, а другой — от латинской. Но приведите оба термина к плоскости одного языка, и тогда получится: «динамические энергии» или «потенциальные актуальности»,

т. е. quadrata rotunda<sup>25\*</sup> Что потенциально, то тем самым не актуально, а что актуально — тем самым не потенциально.

А. М. извращает соотношение терминов, как сказано, и в другом отношении, противопоставляя «динамическое» — «механическому» (стр. 224), понимая первое как содержащее понятие о движении, а второе как говорящее о неподвижности, хотя надо было бы как раз наоборот, ибо механика — наука о движении. Еще, динамическое противопоставляется «количественному» (стр. 224), как будто сила не имеет количества, «математическому» (стр. 224) — как будто математике в конечном счете не подлежит изучение движений. В других местах «динамическое» противопоставляется «рационалистическому» и «рациональному» в том смысле, что ratio имеет дело с неподвижными формами мысли, — хотя *дискурсия*, т. е. буквально *перебегание* мысли от понятия к понятию, наиболее характерно для отвлеченного мышления, а спокойное созерцание, пребывание мысли в себе, самособранность ума — характерно для мистики, каковая для А. М. тождественна с «динамизмом». Наконец, «динамическое» противопоставляется «юридическому» (стр. 261), причем это последнее противопоставление «динамическое — юридическое» признается равносильным противопоставлению «реального и фиктивного». Но, во-первых, почему «юридическое» есть фиктивное? Разве государственность есть фикция, а не реальная форма, необходимая человеческому обществу? Между тем *право*, конечно, есть наиболее существенная сторона и даже условие бытия государственности, — если только не ставить между ними знака равенства. Кроме того, право есть одно из деятельностей человека, как такового, у права — свои мистические углубления («преступление и наказание») и свои религиозные корни. Во всяком случае право есть культурная реальность, а не фикция. Это — во-первых. А во-вторых, разве самые правовые нормы не развиваются? И еще, разве «процесс», т. е. некоторое движение внутри данной системы правовых норм, не характерен для юриспруденции? Как известно, законники особенно склонны к «процессам». Исключить из права момент движения — это значит самому вступить в область каких-то фикций.

Но, с другой стороны, у А. М. «динамизм» отождествляется с «энергетизмом», хотя этот последний термин и динамизм и по своему этимологическому значению, и по словоупотреблению в натурфилософии современной

взаимоисключающи. Кажется, А. М. находится под впечатлением термина «энергетизм» в смысле Оствальда<sup>26\*</sup> и именно здесь возгревает жар своей борьбы против *субстанций*. Но, не оценивая сейчас этой борьбы по существу, рецензент должен отметить, что по итогу, подведенному современным натурфилософским попыткам обойти понятие субстанции, «обнаружение силы, которое не отнесено к исходной точке (т. е. к субстанциальному центру силы), столь же невозможно, как и такое, которое не отнесено к конечной точке, или точке приложения... Динамизм, расчлененный *не атомистически, физически невозможен*; он вселился только, как неясная картина фантазии, в головы философов, которые ничего не знали о требованиях современной теоретической физики. Таким образом, атомистика в такой же степени логически необходима для динамизма, в какой она должна ужасаться чистой энергетике. Только тот, кто неясно отдает себе отчет в различии понятий энергии и обнаружения силы, может при слове «динамизм» представлять себе анти-атомистическую энергетiku» (Eduard von Hartmann — Die Weltanschauung der modernen Physik, Lpz., 1902, S. 205—206.— Есть русский перевод: Эд. Гартман — Мироззрения современной физики. Пер. с нем. С. В. Контовта. Астрахань, 1906, X, 4, стр. 185). Итак, ссылка на физику ни по поводу динамизма, ни по поводу энергетизма А. М-чу не поможет.

А. М. часто говорит о динамической точке зрения, о динамическом аргументе, о динамическом акте божественной любви, о «динамическом апогее зла» при Спасителе, о том, что человек как существо духовно-телесное есть динамический узел духовной и материальной твари, о динамических поправках в понимании искупительной жертвы, о динамике божественной любви, о том, что Евхаристия — динамический акт культа, о том, что всеобщее воскресение «динамически опричинивается» Воскресением Христовым, о динамической причине (стр. 315), о динамической реализации блага жизни вечной, об откровениях божественной жизни в славе с предшествующим в динамическом порядке обнаружением (стр. 318) и т. п. Эта присказка «динамический» или неправильна, или решительно *ничего* не значит, так что речь такого рода есть как бы условный язык прежних бурсаков, приставлявших к каждому слогу некоторое бессмысленное сочетание звуков. С уничтожением слова «динамический» изложение А. М-ча во всяком случае приобрело бы в ясности.

Но если этого рода приставки бессмысленны, то в других случаях они и по существу неприемлемы. Так, в перифразе текста «Бог будет всем во всем» (1 Кор. 15, 28) нельзя не видеть какого-то недоразумения, ибо, по А. М-чу, это изречение значит, что Бог «наполнит Собою все сущее не статически, так как Своим *существом* Он пребывает во всем и без того, а динамически — силой, или, по смыслу нового откровения, — славой» (стр. 333). Что значит «не статически, а динамически» («не квадрат, а прямоугольник» —), я отказываюсь понять, тем более что в данном месте А. М. явно понимает под «силою» — именно *divinitas*, если производит от нее слово «динамический», а наполнение *силою* есть неподвижность, а не движение. Отказываюсь понять и то, почему «все наполнить собою статически» это значит «пребывать своим существом во всем». Но если поверить А. М-чу, что эти комбинации терминов *равносильны*, и вместо «динамически» поставить «энергетически», ибо «слава» есть, по терминологии Григория Паламы, именно энергия Божия, и в согласии с обычным значением слова «динамический» у А. М-ча, то получается мысль хотя и понятная, однако отнюдь не приемлемая: «не существом, а деятельностью». Но во-первых, мысль о наполнении всего *существом* Божиим, если только А. М. не допустил здесь какой-либо не замеченной им *опечатки*, есть грубый пантеизм, а во-вторых, наполнение всего деятельностью (или хотя бы силою) есть нечто меньшее, чем наполнение существом, и потому выходит у А. М-ча, что высшая ступень откровения Божия твари будет *уменьшением* степени откровения.

## IX

Термин «динамический» у А. М-ча безусловно неудачен. Но за ним скрывается некоторая мысль, и наша обязанность, не придираясь к термину, рассмотреть самую *мысль*. Мысль эта, или скорее — мечта, сквозящая за его уснащением всей книги термином «динамический», — это *преобразование богословия*, наподобие того как пытался Оствальд преобразовать физику, а Джемс — психологию, т. е., попросту говоря, изгнать из богословия субстанции и оставить одни процессы, движения. Преобразовывать по опытам физиков и психологов ту, которая есть *regina scientiarum*<sup>27\*</sup>, — не суетная ли это погоня за веком сим? Да к тому же и Джемс и Оствальд

вовсе не гениальные творцы, даже в собственных своих специальностях взяты в руководители богословских реформ вовсе неудачно: Джемс сам почти отказался в последний период своей жизни от борьбы с субстанциями, как ранее его философски покаялся перед смертью в том же главный гонитель души-субстанции — Дж. Стюарт Милль; а оствальдовский энергетизм всерьез едва ли признается сейчас учеными именами Запада.

Но забудем и об этом источнике вдохновения А. М-ча. Чего, собственно, хочет он? Если договорить его расплывчатую мысль до конца, то это будет — субъективировать все богословие. Нового, однако, тут ничего нет. Начиная с Канта, Шлейермахера и т. д. и кончая католическими модернистами, даже Гюго и Толстым, кто только не занимался этой весьма легкой работой — отречения от онтологизма и реальности ради субъективно-пиэтического «интимничания» с Господом Богом, причем своему сознанию, конечно, неминуемо присваивались черты абсолютности. Конечно, всякому лестно объявить себя исключительным помазанником Духа Святого. Но задача богословия вовсе не в том, чтобы свои, м. б. и не имеющие никакой цены, переживания делать предметом богословствования, но в том, чтобы *высший духовный опыт*, выводящий сознание из области субъективной в область онтологическую, сделать духовным своим достоянием. Мало поучительного знать, как можно понимать Евангелие: необходимо узнать, как его должно понять. Разрушать или, точнее, притязать на разрушение терминологии и формул, над выработкою которых трудились сонмы воистину знавших жизнь в Боге, конечно, задача легкая; но объявить все то, что есть в богословии, «статичным» и вместо формул и терминов хороших во имя «динамичности» предложить *формулы же и термины же*, но плохие — это вовсе не значит вести богословие к лучшему будущему. А. М. бранит схоластическое богословие (— в кавычках скажем, «Высокопреосвященнейшего Макария» —), попрекая его тем, что оно — не то, что преподобный Макарий Великий. Отлично. Но разве сам А. М.— преп. Макарий? И разве его книга более походит на Слова Макария В., чем на Догматическое Богословие Макария Митрополита<sup>28\*</sup>? Его книга, как написанная, конечно, в той же плоскости, что и схоластика, но без схоластической отчетливости.

А если он скажет, что он и переживает то, о чем говорит, то я, не споря пока о термине «переживать»,

спрошу его: «А разве те, кто писал «схоластические учебники», разве уж так-таки они ничего не переживали и не молились?» Да и наконец, схоластика вовсе не есть достояние только Западной мысли, хотя она и имела там некоторые особенности, но есть общее явление для всего Средневековья, как Западного, так и Восточного. *Все* научное богословие, начиная с Оригена и включительно со св. Иоанном Дамаскином, конечно, по методам своим есть богословие схоластическое; но не схоластика плоха, а некоторое определенное ее содержание может быть плохим, — равно как и мистики. Но я не знаю, может ли А. М. утверждать, что он *переживает* содержание догматики в каком-то особом смысле.

Ведь положительный ответ, с его точки зрения, крайне ответствен. Ибо *переживание*, т. е. «динамическое богословие», должно, по А. М-чу же, одарять харисмами, на которые притязать придется ему не без смелости.

Он настаивает, что «необходимо отрешиться от схоластической статики» (стр. 166). «Мистическое, оно же и единственное отвечающее природе объекта, есть опытное и динамическое» (стр. 122). «Все религиозные авторитеты в своем богопознании отпавлялись от опыта» (стр. 149). «Мистическое богопознание» определяется А. М-чем «как опытное богопознание» (стр. 148). «Этим определением мы противопоставляем религиозно-мистическое богопознание, как утверждающееся на *опыте*, всякому другому богословению, опирающемуся: на внешний «авторитет», на «умозрение», на «постулат» и т. д., каково богопознание схоластическое, рационалистическое, практически-философское и т. д.» (стр. 148–149). Но о своей книге А. М. неоднократно твердит, что она не относится ни к схоластическому богословию, ни к рационалистическому, ни к практически-философскому. Следовательно, она относится к *мистическому*. «Думая, что, называя свою идеологию пасхального догмата православно-мистической, мы не посягаем на не принадлежащее ей имя» (стр. 338). А рецензент думает обратное. «Мы видим *всех* богословов динамического типа (к ним именно причисляет себя и А. М.) «облеченными силою свыше»: творящими чудеса, пророчествующими, обладающими всякого рода харисмами. Их богопознание не бесплодно для жизни, не ограничивается одною сферою ума: оно готовится и сопровождается тяжким *целожизненным* подвигом и обнаруживается в сладких плодах духовной мудрости и силы» (стр. 170). Хорошо

сказано. Но неужели А. М. думает, что я осмелился бы писать рецензию на его книгу, если бы видел в нем что-либо подобное сказанному. Но я не вижу, значит, он не входит в число «всех богословов динамического типа», значит, он *не опыт излагает*, а лишь об опыте чужом говорит, что и делает всякий презренный «статический» богослов. Да к тому же «мистический» богослов и аргументировать будет не столько цифрами и текстами, не логической или нравственной обязательностью своих положений, сколько фактами религиозного опыта — «документами живых душ» (стр. 148). Богослов — очевидно статический — аргументирует «цифрами и текстами» не из таблицы логарифмов или из учебника химии, а из Библии и святых отцов. Разве это не документы живых душ? А. М. аргументирует «цифрами и текстами» из Соловьева, Несмелова, Толстого, Тареева, Тэдера, Годэ<sup>29\*</sup> и т. д. Конечно, и это «документы живых душ», но полагаю, что все же, в сравнении с вышеуказанными документами, они менее живы. В чем же преимущество А. М.-ча? Говорить о мистике — это вовсе не значит *обладать* мистическим опытом. Восхвалять харисмы — это не то, что иметь их. Своих харисм А. М. еще не показал нам. Поэтому рецензент остается при убеждении, что А. М. рассуждает тем же способом, что и Митрополит Филарет, Арх. Иннокентий Херсонский и прочие. И если он подчеркивает невозможность даже сравнивать Макария Московского с Макарием Египетским или Куно Фишера<sup>30\*</sup> с Кантом (стр. 142, 143), то, конечно, роет себе яму: в богословии он то же, что Макарий Московский или Куно Фишер — по существу, а не по размерам, конечно. Правильно восклицает А. М. с патетизмом: «Нужен мистический религиозный опыт, *отвержение* ума и сердца, чтобы ощущать бесконечность, божественность жизни вообще, «струю» — как говорит Григорий Богослов — «невидимого Божества» в человеке» (стр. 194) и т. д. Но недостаточно восклицать, надо и в самом деле иметь все это, и криком тут ничего не поделаешь.

Вот почему естественно, что преодоление схоластики у А. М. есть преодоление *мнимое* и во многих случаях заключается лишь в подмене принятого в «схоластике» термина другим, неточным. И если бы А. М. употребил этот термин раз-два как поэтическую метафору, то беды тут не было бы никакой; но когда он начинает пользоваться выдуманным им термином с напором, подчеркивая, что это — не вольность языка, а именно новый

*термин*, имеющий вытеснить собою термин принятый, то *такое* преодоление схоластики вызывает в читателе желание дать отпор. Выше уже было дано несколько примеров этому. А кроме того, он охотно пользуется всякими «схоластическими» терминами, вроде «реальный», «трансцендентальный» (стр. 207), очевидно, в статическом смысле, ибо таковые термины никакого иного значения и иметь не могут, кроме как статического. А вот еще, — хотя бы наименование догмата и идеологии Воскресения Христова догматом и идеологией «пасхальными» (стр. 78, 85, 86, 97, 139, 226, 231, 269). Что бы сказал А. М., если бы я стал догматом о Фаворском свете именовать «преображенским», церковное предание о Вознесении Божией Матери — «преданием успенским», догмат Боговоплощения — «благовещенским» и т. д.? Но в догмате Воскресения Христова говорится не о праздновании духовного события, а о *самом* событии, и событие это, воспоминаемое вовсе не только на пасху, но и на каждой литургии и даже на каждой панихиде, имеет свое *собственное* название — *Воскресения Христова*. Не понимаю, зачем могло понадобиться *прямое* наименование предмета, и притом предмета исследования, самую тему А. М-ча, подменять какой-то косвенной и этимологически-случайной метафорой, вовсе не содержащей — этимологически — того понятия, о котором рассуждает А. М.

При чтении этих нападок А. М-ча на схоластику невольно приходят на память слова Митрополита Филарета, написанные им 15 сентября 1864 года, но и по сей день вполне современные: «Прочитана мне записка о Академии. Она слушается с занимательностью. Я посоветовал только говорить о недостатках схоластического учения без насмешки и презрения и без схоластических выражений. Век, смеющийся над схоластикою, не платит ли ей дань хуже прежнего, толкуя, даже не в школах, туманно и тяжело, об абсолютном и условном, об абстрактном и конкретном, о субъективном и объективном, о категориях, об отрицании как об умственном преступлении, — хотя отрицание иногда есть высокое знание, — даже в газетах, читаемых простонародием, звуча латынью: *de jure, de facto*, даже вопреки законам грамматики: *statu quo...*» (Сборник, изданный Москов. Дух. Академиею по случаю празднования ее пятидесятилетия. Москва, тип. Готье, 1864, письмо 29).

Следует обратить внимание и на способы обоснования мистической теории богопознания у А. М. Когда



речь шла о третьем откровении, он к двум (миротворению и кенозису) *механически* приставил *третье*, откровение славы, нисколько не задумываясь, можно ли делать это, сохраняя целостность первых двух. Когда идет речь о гносеологии, он столь же некритично приставляет к двум функциям разума (теоретической и практической) Канта третью — мистическую, не видя, что смысл кантовской системы именно в *отрицании* мистического разума. По А. М-чу выходит, что творцы систем просто *позабыли* сказать о таких существенных моментах системы, как откровение славы или мистический разум (см. 112).

## Х

Как явное доказательство несостоятельности схоластического богословия, А. М. приводит юридическую теорию искупления и в связи с этим — воскресения. Он неоднократно нападает на нее и не находит достаточно сильных выражений, чтобы охарактеризовать ее с отрицательной стороны.

Эта теория — «произведение *статически-рационалистической* мысли католического богословия», занявшая в православии господственное положение, «подобно узурпатору» (стр. 246). Уму православного богослова «непереносна такая интерпретация *глубочайшей* тайны христианской религии, такое приспособление дела Христа к человеческим, примитивным в нравственном смысле понятиям, чувствам и отношениям» (стр. 247). Она «оказывается в идейном отношении ниже современных, даже юридических понятий, из которых исключается идея «возмездия», заменяясь идеями исправительного наказания и пресечения преступности» (стр. 248). ««Сатисфакция», «возмездие», «заместительство» и т. д. — все это *пережитки* язычества или *возвращение* иудейства»» (стр. 248). «Помимо того что эта теория вносит противоречие в сущность христианства, кроме того, что она совершенно чужда мистическому духу православия, не говоря также о том, что жизнь со своими прогрессирующими нравственными понятиями давно переросла ее как грубый пережиток, показывая тем ее «человеческое» — только человеческое — происхождение, — юридическое разумение Христовой жертвы, при детальном изложении, заключает в себе явные *психологические нелепости*» (стр. 249), состоящие, по мнению А. М., в невозможности Христу пережить бесконечные

муки в конечный промежуток времени (стр. 249, ср. стр. 250), хотя, во-первых, *бесконечных* грехов человечества и не было (число людей конечно, и время существования человечества тоже конечно), так что и муки Христа лишь гиперболически должны были быть бесконечны, а во-вторых, почему ж не могло быть такого уплотнения переживания, — когда даже утопающий иногда видит *всю* свою жизнь менее чем в долю секунды. Юридическая теория — «язычески-иудейский, схоластический пережиток... лучший в отрицательном смысле пример того, куда заводит приспособление божественной истины к человеческим понятиям» (стр. 250). Это статическое объяснение «превращает спасительнейший акт во что-то крайне нелепое, даже *безнравственное*, поскольку об этом позволяют судить такие плоды юридической теории в католичестве, как «индальгенции» — эта «торговля» божественной любовью» (стр. 259). «Только юридическая теория способна отождествлять ее, [*правду* Божию], с *jus falionis* — с отживающей уже в культурном человечестве формой правосудия, карающего даже исправившегося человека» (стр. 261). И спасение, доставляемое «каким-нибудь юридическим актом» (стр. 261), есть спасение «фиктивное». Не будем пока обсуждать позицию А. М-ча по существу, но посмотрим, чем же он хочет заменить им отвергаемое. А. М. обвиняет юридическую теорию в приспособлении божественной истины к человеческим понятиям. Но интересно знать, какая же богословская теория чего угодно не делает того же самого, применяя человеческие понятия из той или другой сферы *земной* жизни к духовному миру? И как же можно поступать иначе? Ведь человеческий язык — земной и для земли; божественную же истину не высказать адекватно и языком ангельским. Тогда уж надо бы А. М-чу отвергать не юридическую теорию как таковую, а вообще *все* богословие, в том числе и свое собственное. Так, напр., А. М-ч сам развивает *торговую* теорию искупления и еще другую — *гидростатическую*. И хотя обе они едва ли имеют шансы укорениться в богословии, но нельзя их все же отвергать *только* потому, что они пользуются терминами и понятиями торгового права и гидростатики.

Первая теория А. М-ча может быть выражена очень кратко, а именно: «Даром ничего не дается, все имеет рыночную цену, которую надо сперва оплатить». Эта мысль о «плате», или о «награде», повторяется в книге неоднократно. Вот некоторые из относящихся сюда мест: «Отречение от самодовольства любви в Троице —

такова цена миробытия вообще» (стр. 176). — «Человек... Богу не воздал *награды* за свое происхождение» (стр. 186). — До момента Воскресения потенции божественной жизни, «лишь в виде, так сказать, *аванса* усвояемые человеку» (стр. 194). — «Благо твари, окупленное в качестве жертвы смертью «Господа славы»» (стр. 218). — «Акт богооплототворения был жертвой во благо обожения твари, платой за *право* «называться и быть чадами Божиими»» (стр. 255). — «Последовавшее за воскрешением [Лазаря] постановление синедриона... ясно показывает, какой огромной жертвы *стоило* это чудо» (стр. 287). «...Смерть Христова является *оплатой* принципиально прославленного состояния, «обоженного» оплототворением мира» (стр. 307). — «*Приобретенная* Им (Христом) в Воскресении слава принципиально окуплена для всех — не юридически, конечно, а динамически — Его смертью...» (стр. 308). «Это... принципиальное откровение силы Божией, оплаченное смертью Сына Божия, *положительное приобретение* новых ценностей божественной жизни, не исключающей благ творения свободы, обожения, окупленных другими жертвами любви Божией» (стр. 309).

«И для Апостолов, вслед за Христом, смерть явилась *жертвой*, «оплатой» благ вечной жизни и славы» (стр. 299—300). — ««Началом» той славы, что знаменует собой принципиально новое откровение любви Божией к миру, окупленное смертью Христа, является именно *Воскресение*» (стр. 309). — Будущее «воскресение христиан — окажется динамической реализацией блага жизни вечной, окупленного смертью Христа» (стр. 317). — «Благо... «обновления» [нашего] окуплено *Крестом* Христовым, Его «животворящую» смертью» (стр. 328). — «Мистическое понятие о Боге... требует прогрессивного возрастания, усиления возвышения этого блага [твари], *наращення* «ценностей» без уничтожения их. ...Воскресение не отрицает благ предшествующих откровений: творения, окупленного самоотречением бытия, и обожения, оплаченного ценой оплототворения, должно быть явлением той же божественной жизни» (стр. 329—330). — «Прославленное состояние исключает жизнь *κατὰ σάρκα*... как низшую *ценность*» (стр. 330). — Прославление, «как и в человеке или в христианах особенно, будет окуплено своего рода страданиями и смертью, «кончиною мира»»

(стр. 332).— «Каждое из таких откровений (творение, обожение, воскресение)... окупается «жертвой» со стороны Бога во благо твари» (стр. 338).— «Что наша Церковь смотрит на Воскресение как на *начало прославления Христа*, окупленное предшествующим «подвигом уничижения» и притом смертью по преимуществу,— это положение не требует нарочитого разъяснения» (стр. 338).— «Является возможность связать «царство природы», «царство благодати» и «царство славы» в одну *динамическую цепь* повышающихся по ценности откровений божественной любви, оплачиваемых соответствующими «жертвами», необходимостью которых устанавливается устремлением любви Божией к ничтожеству» (стр. 339).— В Воскресении Христовом благо творения повышено «до *pes plus ultra*, до крайнего востимого для твари блага — *божественной славы*, окупленной наибольшей жертвою Креста — смертью Господа славы» (стр. 340). Итак, вот 20 примеров пользования экономическими терминами, из которых большинство заимствовано из каких-нибудь 60 страниц текста, взятых по порядку. Очевидно, А. М. этим терминам «окупить», «цена», «плата» и т. п. придает большое значение, раз повторяет их с такою настойчивостью в изложении самого важного предмета своей книги. Очевидно, это у него не случайный азарт, а некоторая теория, суть которой в том, что Страдания, даже Смерть Христовы — это *необходимая плата* за благо Воскресения и последующего за ним прославления твари. Другими словами, «глубочайшие тайны христианской жизни» (стр. 247) А. М. подводит под понятие *купли-продажи*, т. е. особого юридического договора, составляющего предмет *торгового права*. Оспаривать такую теорию не стану; допущу даже, что и она бесполезна, <например, тем, чей ум вращается в коммерческих категориях>; но спрошу лишь: неужели стоило расточать столько осуждений сторонникам *юридической* теории искупления, чтобы перенести искупление и спасение из области *уголовного права* в область права же, но *торгового*? Если вездеход кажется А. М.-чу понятием низменным, то неужели торговая сделка более удовлетворяет его нравственному чувству? И если необходимость наказания преступника А. М. считает *фикцией и условностью*, то почему же иначе оценивает необходимость оплаты товара и даже делает из этой необходимости основной закон *духовного бытия*? Что же касается до трудностей, которые усматривают в юридической теории

искупления, то они зависят *не* от подведения искупления под понятие уголовного процесса именно, а от личности в процессе двух тяжущихся сторон и предмета тяжбы; это затруднение в точности повторяется и при подведении искупления под понятие торгового договора, где опять-таки участвуют две стороны — продавец и покупатель — и предмет договора — товар. Если в юридической теории искупления трудно ответить на вопрос, кому именно приносится жертва Сына Божия, то в торговой — не менее трудно ответить, кому уплачивается цена покупаемого «блага», Богу ли, миру ли или дьяволу. Во всяком случае и теория А. М-ча ничуть не менее юридична, чем обычная юридическая теория, а это лишний раз доказывает, что никогда не удастся вывести всю систему догматов из *одного* понятия — *любви*. И вот тогда, видя невозможность устранить то *твердое* начало догматики, которое пытается объяснить юридическая теория искупления, А. М. изгоняет его из области внутренней жизни и стремится привести к *внешним* условиям бытия. Так возникает у него другое объяснение необходимости искупительной смерти Господа Иисуса Христа, действительно не страдающее юридизмом, но зато или грубоматериалистическое, или же механическое, смотря по тому, насколько точными или образными будем мы считать его слова. Это объяснение, тесно связанное с кенотизмом, и есть то самое, что мы назвали гидростатической теорией спасения. Состоит оно в следующем:

Христос по оплототворении стал, «выражаясь энергетически, «аккумулятором» божественной силы для Церкви и всего мира» (стр. 283), в чем А. М. напрасно ссылается на св. Апостола Павла (Кол. 1, 16–18; 2, 10), «соматическим аккумулятором, резервуаром, средоточием всей полноты Божества для твари» (стр. 313), «телесная полнота Божества» во Христе имеет значение центрального резервуара божественной жизни для всей твари» (стр. 332). Но именно поэтому, по мысли А. М-ча, Божественная энергия была связанной, отделенной от жизни твари. «Откровение божественной силы в сознании славы не могло уже обойтись *без смерти* «Господа славы»» (стр. 305). Смерть была «динамической «диссоциацией» Божества и человечества, (N.V.) богооставленность на кресте души и тела»» (стр. 304). «Если «обожение» мира обусловлено, в качестве жертвы, оплототворением Бога, то *прославление* твари, это обожение в квадрате, требовало и сугубой жертвы — уничтожения до смерти или тления. Но, как за разложением, напр., радия выделяется огромное

количество энергии или при сгорании угля освобождается теплота, так смерть «Господа славы» освободила от связанности тварного ограничения плотской жизни силу Божию, которая только после этого, точно море через разрушенную дамбу, могла беспрепятственно хлынуть на мир и затопить тварь волнами блага, мощи и славы» (стр. 305). «Бог, оставаясь полным в Себе и неизменным, как бесконечная сила, оплототворяется до высшей степени, становится «всем — во всем» мире, выполняя собой все контуры тварного, ограниченного бытия» (стр. 306).— Такова теория А. М-ча, выраженная его собственными словами. Из многих мест его книги видно, что он не разделяет того внутреннего смысла, который выражен в ней; но то, что говорит она, само в себе и не может быть принято, и ничего не уясняет. Не может быть принято: ни представление о смерти Господа как о разлучении Божества и человечества («во аде же с душою яко Бог»); ни апофеоз смерти, хотя естествен вопрос о том, разве не могло наступить сразу царство славы во всей силе, если бы Пилат оказался более твердым? Ни представление о необходимости сгореть, как сгорает уголь, для самого пречистого Тела Господня, как будто оно не могло быть прославлено и помимо смерти; ни, наконец, весь ряд неблагоговейных сравнений, наводящих на ложное понимание человеческого естества во Христе как сосуда или какой-то внешней оболочки Божества. Но если бы и пренебречь всем этим, то все же у А. М. получается теория, скорее отвергающая Воскресение, нежели его утверждающая, хотя, разумеется, он хочет сказать иное. Если для прославления мира, для разлития в нем Божества — человеческое естество во Христе было препятствием и понадобилось разбить этот сосуд — понадобилось ему «диссоциировать» и от Божества и самому по себе, дабы прославился мир, то, спрашивается, во-первых, ради чего надо воскресать Христу, раз дело прославления твари свершилось фактом его смерти, и, во-вторых, если допущено воскресение, то не ведет ли оно — либо к обесславлению твари, либо к обезбожению Христа? Ведь безгрешное человеческое естество Христа осталось по воскресении *человеческим* же, и, следовательно, если оно как таковое было преградой, непроницаемой для Божества, то и *по* Воскресении оно должно было разделить мир Божественный от мира тварного,— если только не предполагать, что Христос сам, по Воскресении, стал одною из *частей* мира, ничем не отличаясь от других. Все это нечестивые рассуждения,

но они с необходимостью следуют из предполагаемой теории.

Итак, вот что противопоставляет А. М. юридической теории. Сказанного было бы достаточно и самого по себе, чтобы сделать выбор предлагаемого. Но на всякий случай посмотрим теперь, что именно вменяет в недостаток юрицизму А. М.

В изложении А. М-ча юридическая теория искупления в основу свою полагает мысль о «мести разгневанного Божества» (стр. 253, ср. стр. 247), причем «гнев» Божий «как реакция святой правды Божией на грех человека мог быть прекращен... только *заместительной* жертвой Сына Божия» (стр. 233). Воскресение же Его, «грубо выражаясь, есть как бы расписка, выданная Богом человечеству, в том, что «долг» его уплачен крестной смертью Христа однажды навсегда и потому не потребует нового удовлетворения в виде «вечных мучений». Оно есть официальный документ Божественного правосудия и милости... смысл которого — полная *амнистия*» (стр. 333, ср. стр. 240). Но я не знаю, есть ли у кого из сторонников юридической теории столь грубое представление о ней; во всяком случае оно вовсе не характерно для теории, ибо смысл ее — не в *месте* со стороны Бога, а во *внутренней правде* наказания, признаваемой и преступником, если только в нем есть раскаяние. Подменять же понятие об этой правде понятием о мести — это все равно что в теории самого А. М. подменить понятие честной оплаты понятием о жадности продающего. А. М. понятие об объективном юридическом порядке подменяет понятием о субъективных греховных чувствах и понятно, что без труда «рассеивает» тогда, как он выражается, юридическую теорию. Но сто́ит вернуться от психологического раздражения и мести к онтологической *правде*, как теория юридическая делается вне нападок, по крайней мере А. М-ча.

«Православная Церковь, — говорит он, — никогда не имела и не имеет «догмата искупления» или «оправдания» в смысле *заместительного удовлетворения правды* Божией за грехи людей» (стр. 249). Конечно, ибо теории, каковы бы они ни были, хороши или плохи, приближают догмат к сознанию, но сами не суть догматы, почему и борьба А. М-ча *против* юридической теории не может быть поставлена ему в вину и лишь научно едва ли удачна. Но пусть и А. М. смягчит тон своих нападок. Ведь, если он может по пальцам пересчитать всех тех, кто вместе с ним выступал против юридической теории,

то получается тяжелая картина, как будто почти все православные богословы веками были во лжи. Недостаточно назвать своих идейных союзников «лучшими представителями православной русской мысли — цветом русского богословия» (стр. 248). Ведь кроме упоминаемых им А. Д. Беляева, прот. П. Я. Светлова, проф. Тареева, В. И. Несмелова, архиеп. Антония, архиеп. Сергия, архим. Тарасия и священ. Н. П. Петрова есть и другие. Почему, напр., не «цвет русского богословия» проф. Скабалланович? А о нем сам А. М. пишет: «Преклонение пред юридической теорией» дошло до того, что проф. Скабалланович даже заявил о *невозможности* понять смерть Христа иначе как средство умилостивления «святой» правды Божией» (Христианин, 1909, т. 1, стр. 492—498) (стр. 246). Полагаю, что во всяком случае нельзя так просто разделаться с теорией, бывшей господствующей, и не имея, чем заменить ее. А что она была господствующей, А. М. сообщает в следующих словах: «Наши официальные учебники по Догматике проповедовали ее (теорию искупления) как *богооткровенную* истину, иногда даже без смягчающих оговорок» (стр. 246). По А. М-чу, «динамическому» по преимуществу уму православного богослова, воспитанного на религиозно-опытных началах Св. Писания и святоотеческого богопознания, непременна такая интерпретация *глубочайшей* истины христианской религии.

Но как же вышло, что признавали же эту интерпретацию другие богословы? Или они не воспитаны на религиозно-опытных началах? Или они не обладали динамичным умом? Не опасное ли превозношение у А. М-ча?

Далее, А. М. обвиняет юридическую теорию в том, что при помощи ее выведены индульгенции. *Abusus pop est usus*<sup>31\*</sup> И неужели А. М. не видит, что из *его* теории индульгенции, — эта, по его выражению, «торговля божественною любовью», — могут быть выведены с еще большею легкостью? Наконец, последним основанием отвержения служит попытка А. М-ча доказать, что «немногочисленные, но тем не менее констатирующие несомненное *литрозеологическое* значение Воскресения тексты Св. Писания, особенно Посланий ап. Павла» (стр. 232), могут допускать различное толкование. Но далее он говорит уже иначе. «При *внимательном* чтении Св. Писания в нем нельзя усмотреть даже самых слабых оснований для юридического понимания дела Христа и, в частности, Его смерти. Нас удивляет незначительность



приводимых защитниками «теории удовлетворения» текстов из Евангелия. Не менее удивительна *редкость*, которая наблюдается в учении об искуплении именно в юридическом духе у свв. отцов...» (стр. 248—249), — говорит А. М. Пусть так. Но ведь дело в том, что Смерть Христова — факт и факта этого не замолчать противникам юридической теории и не обратить в историческую *случайность*, не имеющую духовного смысла. Факт этот есть нарушение *непрерывности любви*. Объяснить его только из любви нельзя, и, следовательно, приходится внести еще *какое-то иное* начало — или такое, которое в Боге, и его тогда нельзя назвать по существу иначе, чем Правдою Божиею, или *вне* Бога, и тогда получается неизбежно система дуалистическая. А. М. вносит, напр., представление о законе, которому подчинена купля-продажа, — понятие *оплаты*. Но, спрашивается, где источник этого закона? Если — в Боге, то он, этот источник, отличен от начала любви Божией; если — вне Бога, — то неизбежен переход к дуализму. Но так или иначе, а в пользу юридической теории обоснования текстуальные, если только поверить А. М-чу, недостаточны, а в пользу его собственной — и недостаточных нет. А т. к. ничего не думать об искуплении — нельзя, то прямым или окольным путем богословская мысль все равно возвращается к откровенному или к прикровенному юридизму, т. е. *закону* жертвы. Но, оставляя в стороне самые термины права, я хотел бы спросить А. М-ча, как он, считая себя мистиком, так нечуток к мистике жертвы и таинственно-очистительному действию крови, к идее заместительства в страдании, которое пронизывает все религии и с которым связано самое существо религии? Юридическая теория, может быть, и неудачна. Но — и неудачно она выражает какие-то мистические реальности, и нельзя пренебрегать ими. Да и самое право — не есть ли проявление в жизни тех же мистических начал?

## XI

Итак, борьба со схоластикой не удалась А. М-чу в рассматриваемом частном вопросе. Посмотрим же, каковы более общие руководящие начала борьбы его против богословия схоластического.

Мы видели, что сущность его метода выражается чрез слово «*динамический*», тогда как схоластику он неоднократно попрекает *статичностью* ее положений и тер-

минов. Под этой «динамичностью» А. М. понимает, как сказано, «энергетичность» или, точнее, «энтелехийность», — терпя в этой путанице терминов законное возмездие за пренебрежение, с которым он высказывается об аристотелевской логике (стр. 108). Но, спрашивается, что же привлекательного для А. М-ча в «динамизме»? Это, — сказал бы он, — *переживание* изучаемого, возможное лишь при пользовании мистическим разумом. И далее, он ссылается на современные исследования мистического начала во внутренней жизни человека.

Очень хорошо, что А. М. сумел беспристрастнее взглянуть на области знания, остающиеся для богословов нередко если не неизвестными, то во всяком случае чуждыми. Следует согласиться с Автором в его надеждах на лучшее будущее для богословских наук, когда рационализм и сенсуализм, господствовавшие в сознании еще недавнего прошлого, будут оттеснены окончательно теориями знания интуитивистического и мистического склада. Но это — в общем складе богословского мышления и в направлении богословских интересов. Однако, с другой стороны, А. М. не замечает, что собственно для *метода* исследования отдельных богословских вопросов эти теории говорят слишком мало, ибо для них все познавательные процессы источником своим имеют *переживание* объекта исследования, разумея это слово в широком смысле, как сопричастие объекта в самом акте суждения, и, следовательно, в *гносеологическом смысле* не только А. М. «переживает» то, о чем говорит, но — и ненавистные ему схоласты; различие же сводится не к источникам знания у того и других, а к *форме изложения*. Но если так, то позволительно усумниться, чтобы сбивчивая, и неточная, и плохо продуманная терминология была преимуществом А. М-ча пред богословами даже, напр., XVIII-го века. — Как бы то ни было, при этой *слишком широкой*, гносеологической постановке вопроса об источниках познания можно, конечно, находить многочисленные недостатки в схоластических приемах изложения, как можно находить их и у А. М., но самое различие тех и других перестает корениться в существе познания и переносится в плоскость *литературную*.

Да и в самом деле, основные мысли А. М-ча отнюдь не мистичны с каким-либо особым ударением — ни по своему содержанию, ни по своему происхождению, так как заимствованы, непосредственно или посредственно, из того самого протестантского или католического бого-

словия, в статичности или схоластичности которого видит его негодность Автор «Воскресения Христова». В особенности же это относится к *кенотизму*, наиболее влиятельному из ортодоксальных протестантских теорий. Недоумеваю, почему систему, на нем основывающуюся, он называет «оригинальнейшей». Источники кенотических идей текут из той же схоластики, как и юридическая теория искупления. И если уж хочет А. М. говорить о статичности, или, как он выражается еще, «статуарности», схоластического разума, то свое *завершение* эта статичность нашла именно в теории *кенозиса*, подписавшего чистый лист естествознанию, <социологии, экономике и т. д. и т. п.> и признавшего безусловным естественнонаучный <и экономический> фатализм, ныне уже отживающий <свой век>, но в XIX столетии, т. е. как раз во время расцвета кенотизма, господствовавший всесильно. Культурно-исторически кенотизм есть в области богословия как раз то самое, что кантианство в области философии (— ричлианство я в расчет не беру, ибо оно есть просто применение к богословию кантовских теорий —), и тот и другое *уверовали* в современное им научно-фаталистическое мировоззрение, безропотно покорились ему и захотели, исходя из этой покорности своей как безусловной основы, построить целое оппортунистическое миросозерцание, т. е. исказить, соответственно этой вере своей, миросозерцание всего человечества. Заискивая у естественных наук, они захотели устроиться, идя по линии наименьшего сопротивления. Но вот естественная наука сама преодолевает и уже почти преодолела объявленный ею фатализм, а кантианство в философии и кенотизм в богословии все продолжают трубить свое.

Итак, с обще-гносеологической точки зрения утверждение А. М.-ча столь же бесспорно, как и бессодержательно. Объект исследования переживать не «надо», а это просто уже *есть*, да и быть иначе не может. Но, м. б., он говорит не о переживании вообще, а о каком-то *особом* переживании, о каких-то особых, не свойственных всякому познанию психологических состояниях или мистических актах? Если — да, то тогда А. М., м[ожет] б[ыть], и прав, но требуется объяснить более точно, о чём именно идет речь, и раз такого рода познание предлагается как метод,— то указать, как именно его достигнуть и каков критерий для его различения от различных психологизмов и опытов лже-мистических. А. М. не делает ничего такого, кроме указания

на необходимость чистоты этого опыта — критерий практически малопригодный, ибо как же мне узнать, чист ли, напр., опыт А. М-ча, да и в книге своей не выражает притязаний ни на какие *особые* мистические состояния и познания, даже оговаривается в этом смысле: «Не претендуя совсем на то, чтобы быть каким-нибудь «откровением», наша идеология стремится лишь к опознанию существующего высшего — христианского откровения из *родственного* ему начала человеческого разума» (стр. 132). Следовательно, недостаток книги А. М-ча вовсе не в притязаниях на особое познание, но *скорее* в недостаточном твердом и недостаточно сознательном проведении границы между разумом, хотя бы в мистических глубинах, и духовными состояниями и откровениями в *собственном* смысле слова. Эта невыясненность соотношения понятий о разуме мистическом и о разуме духовном составляет самую слабую сторону 3-й и 4-й глав книги А. М-ча. На этой-то почве и является искушение подменить вселенский соборный разум Церкви разумом собственным и — *не* приобщаться к содержанию первого, а заново, *от себя*, построить это содержание, как если бы Церковное сознание было не живым сознанием в нас же, членах Церкви, а чем-то внешним для нас, *противостоящим* нашей «интимности» с Богом. Не думаю, чтобы А. М. в самом деле поддался этому соблазну отъединенного сознания и запер двери своей внутренней жизни от духовного общения с Церковным соборным сознанием,— ибо это противоречило бы всему его стремлению к «динамизму». Но должен я отметить и то, что он допускает выражения *неосторожные*, при невнимательном отношении к книге могущие дать повод к суждению обратному. Чтобы высказаться яснее, я позволю себе продолжить эти рассуждения словами А. С. Хомякова из его трактата «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (Сочинения А. С. Хомякова. М., 1907, II, стр. 212—213).

«Прошедший год,— пишет в 1858 г. Хомяков,— ознаменовался одним из самых замечательных проявлений этого рода, едва ли не единственным в истории религий. Целое и довольно значительное религиозное общество, присваивающее себе титул Церкви, общество всех протестантов гессенского курфиршества, в ответ на вопрос, к какому оно принадлежит исповеданию, объявило публично, что оно об этом ничего не знает и потеряло всякую память. Марбургский университет, может быть

приведенный такую откровенностью в некоторый соблазн, попытался было ответить на заданный вопрос; но *гессенская церковь* возобновила свое объявление: она отвергла с полным на то основанием право, которое присваивал себе университет, — знать больше, чем сама церковь гессенская, об ее религиозном исповедании, и заключила окончательно, что вопрос в настоящее время неразрешим, но высказала при этом надежду, что ученые и исторические изыскания со временем, может быть, приведут к удовлетворительному его разрешению. Все это было бы невероятно, если бы не было вполне истинно. Беззастенчивость и наивность признания, простодушное самоуслаждение этого уголка ученой Германии при мысли о том, что религия ей сделается в кругу ученых такую же темой для исследования, как египетские иероглифы, — все это повергает в изумление; но изумление мгновенно переходит в глубокую скорбь, как только подумаешь, что целое народонаселение, называющее себя христианским, высказывает надежду, что *ученые когда-нибудь поведают ему, какого исповедания оно обязано держаться, и тем самым подразумеваемо объявляет, что в действительности оно и не исповедует никакой веры.* Для него религия отошла в разряд вещей умерших...»\*

---

\* По-видимому, Хомяков пересказывает следующее сообщение Ю. Ф. Самарина:

«Кургессенская Церковь запаматовала, какой она веры.

Это похоже на шутку, но дело весьма серьезно. Верховный представитель тамошнего духовенства (мы не беремся перевести порусски название его личности: Superintendenturverweser-Consistorialrath) Гофман в окружном послании, изданном им при вступлении в должность, объявляет буквально следующее: «В нашей отечественной реформатской Церкви возник, как известно, горячий спор по поводу вопроса о том, к какому вероисповеданию она принадлежит: должно ли считать ее строго реформатскою, или лютеранскою, или смешанною, или, наконец, примиряющею в себе противоположности двух учений?»

Самый вопрос этот, как кажется, возник случайно и для всех неожиданно, по поводу каких-то административных столкновений между консисториями и правительственными учреждениями. Пошли толки о правах Церкви, стали наводить справки, слово за слово, вопрос политический перешел в богословский, и теперь, после многих ученых отзывов и особого мнения, поданного от лица целого факультета Марбургского университета, Гессенская Церковь все-таки еще не знает, куда ей примкнуть и что сказать о себе. Вопрос остается нерешенным — die Frage ist eine offene geblieben, der Kampf über die Frage, welcher Art die Hessische reformirte Kirche sei, muss durchgekämpft werden (спор о том, к какому разряду Церквей принадлежит Гессенская, должен быть доведен до конца), в этом сознается чистосердечно

Это кажется изумительным и прискорбным, когда речь идет об *исповедании*, т. е. о некоторых тонкостях в формулировке веры. Но что сказать на предложение не более не менее как восстановить лик Христов, словно бы он был утерян,— восстановить *смысл* Евангелия, словно он забыт,— словно мы живем не в Церкви, непрерываемо памятующей об этом *смысле*, как не прерывается самосознание личности,— словно Евангелие для Церкви не живое слово, а случайно найденная  $1/2$  стиха среди оксирихских папирусов. Вот какими словами выражает А. М. эту мысль о «творческом репродукции» «интимной сути христианства»: «Поясним свою мысль *сравнением*: вместо Евангелия возьмем трагедию Шекспира: «Король Лир». Отношение к этому шедевру драматического творчества со стороны ученых может

---

и даже с радостью сам Гофман. Он приветствует возникшее недоумение и все усилия разрешить его как утешительный признак духовного пробуждения, наступившего после целого периода беззаботного равнодушия — в этом нельзя ему не сочувствовать. Вот его слова: «Очень естественно, что наша Церковь, будучи увлечена общим стремлением недавно воскресшей христианской жизни и приобрета убеждение в бесплодности и неутешительности результатов рационализма, примененного к делу веры, ощутила внутреннюю потребность, так сказать, очувствоваться и уяснить самой себе свою сущность, свое содержание, для того чтобы узнать наконец, к которой из церковных партий протестантского мира следует ей примкнуть». Далее, он отрицает всякое обязательное значение у мнения, поданного Марбургским Богословским факультетом, потому, во-первых, что никому другому, *как только самой Церкви* в лице ее законного представительства (генерального Синода) не подобает произносить окончательного решения о существовании и о принадлежностях ее, так же как и об отношениях ее к другим вероисповеданиям; во-вторых, потому, что при существующем теперь всеобщем разномыслии между *Богословскою наукою, преподаваемою в университетах, и Церковным исповеданием* (dem Kirchlichen Bekenntnisse) нельзя и ожидать, чтобы Церковь подчинилась безусловно приговорам науки. После всего этого вы ожидаете, что автор послания наконец сам разъяснит дело и покажет, отчего произошло странное, временное затмение умов; но он приходит к совершенно неожиданному заключению. Вопрос о Гессенской Церкви не только не разрешен, даже всякая попытка разрешить его теперь была бы преждевременна. Для того недостает данных. Нужно сперва совершить ряд приговорительных трудов: привести в известность все материалы, потом переработать их, затем составить по ним возможно полную и всестороннюю историю развития Гессенской Церкви; ибо только путем ученого исторического исследования, к которому Гофман приглашает подчиненное ему духовенство, Гессенская Церковь придет наконец к самосознанию и приобретет способность безошибочно называть себя по имени».

Таков небольшой отрывок, почти слово в слово переведенный Ю. Ф. Самариным, из «Аугсбургской газеты».

(Ю. Ф. Самарин — Сочинения. Т. VI. М., 1887. «О Кургессенской Церкви», стр. 536—539.)

быть *различным*. Один будет констатировать принадлежность Шекспиру «Короля Лира» или, наоборот, неподлинность этой трагедии; таково отношение *апологета* и отрицательной критики к Евангелию. Другой станет доказывать, что «Король Лир» очень умное и нравственное произведение, что оно вполне достойно Шекспира; это идеология в стиле Соловьева и Несмелова. Наконец, «Короля Лира» читает *художник*, сам в душе «Шекспир». У него нет никакого сомнения в том, что трагедия эта «шекспировская» — Для такого конгениального мыслителя каждая строка, каждый стих трагедии, даже отдельное выражение — *органическая* часть целого, воспринимаемого интуитивно как перл творчества. По одному такому выражению он мог бы *восстановить* целое, как палеонтолог по сохранившемуся позвонку восстанавливает скелет вымершего животного типа. Правильна ли во всех деталях такая реставрация — другой вопрос; важно, что она является единственным средством *постижения* [! П. Ф.] исчезнувшего вида» (стр. 87–88).

Таково именно, по мнению А. М-ча, отношение к Евангелию богословия, «проникающего в интимную суть христианства». Для такого богословия «Христос — не идея, не отвлеченная схема, еще менее проблема». Христос для него — цельный «конкретный образ, живое откровение Бога в человеке». «В установлении этого метода и в блестящем осуществлении его» «мы видим, — говорит он, — величайшую заслугу, исключительный факт Русской Теологии, при котором все ошибки могут иметь лишь мелочное значение» (стр. 89). Система такого богословствования — «оригинальнейшая» (стр. 87), так что «*даже* проф. Казанской Дух. Академии Григорьев... воздает долг справедливости» (стр. 87) такой концепции. Не знаю, почему А. М. считает особенностью профессоров Казанской Дух. Академии быть несправедливыми. Но по существу дела А. М. едва ли прав. Христос «не идея», «не сила» и «не проблема» для всякого верующего в Него, и видеть в этом какую-нибудь особенную оригинальность — значит забывать, что образ Христов в Церковном сознании всегда жив и конкретен. Конечно, если думают, что его надо «творчески репродуцировать», подобно тому как палеонтолог построит схему скелета исчезнувшего вида по одной кости или предполагаемый критик-художник (впрочем, несуществующий) будет восстанавливать «по одному выражению» всего Шекспира, то было бы великой заслугой восстановить и Евангелие. Однако «по одному выражению»

Шекспира его отнюдь нельзя восстановить, а в лучшем случае можно лишь узнать. Что же до восстановления Евангелия, то ведь в этом не только нет надобности, но и, более того, это, по А. М-чу же, невозможно: для восстановления Шекспира надо самому быть «в духе» «Шекспиром»; а для восстановления Христа?.. А. М. говорит о художнике, «конгениальном» Шекспиру, но неужели он осмелился досказать свою аналогическую пропорцию и выразиться соответственно о каком бы то ни было из богословов, хотя бы и очень им чтимом? Вот к чему приводит недостаточная продуманность методологических и теоретико-познавательных воззрений, преимущественно около терминов «переживание» и «мистический»<sup>32\*</sup>.

## ХИ

Покончим на этом разбор книги А. М-ча; изложение мое и без того оказывается слишком длинным. В заключение отметим лишь некоторые частные недочеты книги как со стороны содержания, так и со стороны формы.

Со стороны содержания обращает особенное внимание недостаточная изученность А. М-чем тех данных, с которыми обязан считаться исследователь догматического вопроса. Прежде всего: говоря на протяжении целой книги о догмате Воскресения Христова, Автор нигде не высказывает формулы этого догмата, не анализирует служащих выражению его терминов, не рассматривает Евангельских текстов, не говорит ничего о спорах, если не прямо, то косвенно обсуждавших занимающий его предмет, не привлекает или почти не привлекает к изучению — святоотеческих писаний и произведений, пользующихся уважением в богословии, — одним словом, оставляет читателя в недоумении, о чем именно говорит он и насколько православно или неправославно то, что он говорит. Вдобавок к этому А. М. рассматривает построения мыслей различных богословствовавших писателей довольно случайно; так, например, он ни слова не говорит о богослове, вся система которого опиралась на краеугольный камень Воскресения, — А. М. Бухарева<sup>33\*</sup> (Арх. Феодоре). Автор «Воскресения Христова» небрежен и в отношении Вл. Соловьева, из которого он хочет во что бы то ни стало сделать натуралиста космологического типа и для этого чрезмерно подчеркивает 4-страничное и мимоходом написанное «Пасхальное Письмо»



и оставляет без внимания 516 = страничное «Оправдание Добра», чуть ли не главный, по признанию А. М-ча, труд жизни Соловьева. А между тем на стр. 11 в прим. 1 сам же А. М. признает, что в «Оправдании Добра» «мировой процесс освещает... идеей добра, а не *биоэволюционной*, в широком значении этого слова, как в «Пасхальном Письме». Обвинение в *биоэволюционной* точке зрения он повторяет против Вл. Соловьева еще и в других местах, на стр. 41, 123, хотя сам же отмечает на стр. 29, прим. 1, что, по Вл. Соловьеву, Христос не был и не мог быть «простым произведением исторической эволюции». Обвинение это грубо несправедливо, если взять Соловьева в целом — с Духовными основами жизни, Историей и будущностью теократии, *La Russie et l'Eglise Universelle*, Тремя разговорами и т. д.

Не поспешил ли А. М. назвать соловьевскую точку зрения жизни биоэволюционной (стр. 173 и др.), решив, что Соловьев говорит не о *ζωή*, а именно о *βίος*? Ведь, по Соловьеву, нет жизни *только* биологической: всюду проявления действия Логоса, всюду зачатки *духовной* жизни. Об этом отчасти говорит и сам А. М. В частности, несправедлив он в отношении Соловьева и в упреках в неведении мистики, хотя Соловьев грешил скорее в сторону противоположную; несправедлив А. М. и в своих доказательствах против Соловьева (стр. 51), что Церковь не стала бы особенно чествовать «незначительное событие», каковым якобы признает Воскресение Соловьев, — кстати сказать посвятивший ему столько размышлений. Если беспристрастно взять воззрения Соловьева, то они есть именно то самое, о чем говорит А. М. в своей теории третьего откровения: ведь и по Соловьеву, появление в мире прославленной твари вовсе не есть самопроизвольный плод эволюционизма, а есть новое и решительное откровение Бога-Слова-Логоса миру. Вся история мира, по Соловьеву, есть именно ряд откровений, — как и для А. М.

А. М-чу, по ходу его изложения, требовалось представить тип натуралистической концепции Воскресения. Но вместо того, чтобы препарировать Соловьева, не проще ли было бы ему взять кого-нибудь более идущего к этой задаче, напр. Генри Друммонда или, пожалуй, Н. Ф. Федорова, с его тяготением в сторону натурализма<sup>34\*</sup> Вообще, историческая часть А. М-ча изложена изящно, но по содержанию представляется мне случайной и слишком скудной. Не видно, чтобы на изучение истории обсуждаемых им вопросов он затратил много усилий.

Поражает, что он так невнимателен оказался к библейскому и святоотеческому термину и понятию славы Божией, на котором строил всю свою теорию. Неужели не составляло для него обязанности изложить библейское и святоотеческое учение о предмете, бывшем предметом споров и пререканий?

Далее, в книге А. М-ча портят впечатление многие неточности, мелкие ошибки, изобилие иностранных слов, употребляемых им часто не только без нужды, но и своевольно, образы и сравнения, не всегда выбранные со вкусом и осмотрительностью, предложения, неправильно построенные и под. Все это не имеет существенного значения; но хотелось бы, чтобы книга о высоком предмете и ставящая себе высокие задачи сама была на высоте, которой Автор отлично мог бы держаться, если бы захотел быть более осторожным. Чтобы не быть голословным, приведу примеры:

А. М. слишком увлечен стремительным полетом современного естествознания и потому слишком доверчиво опирается на естественнонаучные теории и на так называемое «естественнонаучное мировоззрение». Уже было сказано, что в связи с этим стоит, как полагаю, и его уклон к кенотизму. Но это же сказывается и в частности. Так, на стр. 48 он возражает против соловьевского понимания Воскресения, именно против его посылки о движении мирового процесса в сторону преодоления смерти, ссылаясь на бесконечную малость части космоса, «называемой «землею»». По существу дела А. М. пусть будет прав, но почему против недоказанного положения Соловьева А. М. выставляет отнюдь не более доказанную посылку о бесконечности мира? И он не может даже сослаться на то, что его утверждение есть лишь *отвод* соловьевского, ибо на стр. 176 он уже *не* полемически заявляет: совсем в духе «Пасхального Письма» Вл. Соловьева: «Мы видим, как *на одной земле*, атоме мироздания, не говоря о других, неизвестных нам мирах, множится с каждым моментом число живых существ, ширится захватываемый ими район, продолжает развиваться первоначально непосредственный акт божественного творчества». Итак, он упрекает Соловьева за учение его о жизни на земле и делает подобное же утверждение о мирах «нам неизвестных», хотя, казалось бы, как говорить о неизвестном, да и откуда известно А. М-чу, что земля — «атом мироздания»?

Вероятно, под давлением естественнонаучных же теорий о материи на стр. 79 А. М. вслед за Несмеловым

уступает выражению о «физической невозможности воссоединения в тождественное с прежним, земным организмом тело элементов распада, вошедших в состав других, особенно человеческих же организмов» и, вопреки воззрениям Церкви первых веков, вопреки учению св. Мефодия Олимпийского<sup>35\*</sup> и др. свв. оо. и церковных писателей, склоняется к оригеновскому взгляду на воскресшие тела, как «новообразованные» (стр. 79). Полемизируя против натурализма, А. М. сам, опять-таки в увлечении понятием естественной закономерности, решает говорить, что христиане воскреснут «в силу тождества динамического принципа» (стр. 317). А в другом месте объявляет: «Отношение Воскресения Христова к Воскресению христиан не является причинным в собственном смысле, как у Несмелова, а скорее *генетическим*. Это значит, что христиане воскреснут не потому, что воскрес Христос, а по той же причине, по которой воскрес Христос, именно на основании *однородности* божественной жизни, природно-сыновне открывшейся только во Христе, потом даруемой всем истинным христианам...» (стр. 95). Поэтому «в *христианском* смысле воскреснут только сыны Божии... Воскресение же не-христиан стоит за *чертой* евангельского кругозора» (стр. 95). Но что значит это «в христианском смысле»? И если Церковь учит о Воскресении и не-христиан, то как же она выходит за черту евангельского кругозора? И позволю себе, кроме того, напомнить А. М.-чу им же приводимые слова песнопения церковного: «Смертью Твоею жизнь подал еси человеком в славном образе Твоем» (стр. 289, прим.) — Ты подал, Ты, значит, *причина*, а не только лишь образ. Рискованность всех этих выражений еще усиливается неблагоприятным уравниванием внутренней жизни христиан с внутренней жизнью Самого Господа, что необходимо, конечно, для «генетической связи» Воскресения и воскресений и в свой черед тесно соприкасается с изложенными ранее методологическими требованиями «конгениальности» Евангелию. «Богосознание Христа (— говорит А. М., пользуясь двусмысленным и скользким термином—) всецело определялось Его *богосыновним*, исключительным [только исключительным? — П. Ф.] в истории человечества, опытом... Небывалым явлением нужно признать интимность [!] богочеловеческого общения во Христе...» (стр. 155). Далее идет речь о «Богопознании» апостолов, св. отцов и т. д., причем отмечается, что выражения «свет», «созерцание» и т. п. у Григория Назианзина «констатируют

степень мистического опыта не ниже интуиции, роднящей св. Григория Назианзина с философами и даже [!] поэтами. Разумеется, эта интуиция была религиозною и корректировалась объективными церковными нормами: Св. Писанием, Вселенским символом, которые в свою очередь опираются на опыт Христа и апостолов» (стр. 156—157). А. М., полагаю, не хочет сказать ничего худого; но выражения его двусмысленны и легко ведут к ложному пониманию его воззрений, а именно понимание Господа как «великого посвященного». В самом деле, неужели позволительно сказать: «Как и в христианах, богосыновство Иисуса не есть продукт теоретической мысли или постулат воли...» (стр. 207)? Богосознание или Богосозерцание есть мистический опыт, а опыт, по А. М-чу, есть о-пытание, т. е. нечто достигаемое. Неужели и Господу I. X. надо было *узнавать* о своем Богосыновстве. Разве мы из опыта узнаем о единстве своего самосознания, а не единство самосознания лежит в основе всякого опыта? Так и во Христе, Его сознание Себя Сыном Божиим было условием опыта, а не достижением такового. Но А. М. в прим. на стр. 157 определенно говорит об опыте Христа.

Увлечение естествознанием сказывается и в восторженном изображении современного ученого, которым «овладевает сознание всюду разлитой жизни, энергии, движения, чуда, сплошной *мистерии*, не укладывающейся ни в какие рациональные схемы... Динамизм естествознания сказывается на самом *облике* современного ученого. Это не столько уже отвлеченный специалист, бесстрастный вычислитель, «статист» [!] мироздания, каким хотел видеть ученого Конт, а какой-то *волшебник*, почти чудотворец, пророк и *оракул* природы, — не софист, а философ. Таким является, напр., Эдиссон, заставивший «говорить» машину; Рентген, увидевший невидимое; радиолог, исцеляющий раковую опухоль; биолог, мечтающий о бессмертии тела» (стр. 165). Не понимаю, неужели А. М-чу этот американизм кажется приближением к христианской духовной жизни, а не к царству Антихриста! Впрочем, как и он говорит, «конечно, у каждого свой вкус и «о вкусах не спорят»» (стр. 89). И почему Фарадей и Ньютон — «статисты» мироздания, «софисты, а не философы», а Эдиссон — «философ»; Вольты и Гальвани — «софисты», а Рентген — «философ» (165)?

А. М. любит сравнения из области математики и естествознания; но не всегда высказывает их достаточно

продуманно. Так, на стр. 178, в прим. 1, он уверяет, будто «существует математическая формула, по которой ограниченное бытие представляет собою сумму бесконечного и ничтожества ( $\infty + 0$ )», но и без знания математики А. М. мог бы сообразить, что сумма (подкреплено это слово и знаком  $+$ ) бесконечности и ничтожества будет бесконечностью, а если он хотел сказать о *произведении*, то такой формулы *нет*, а есть особый вид неопределенных выражений ( $\infty \times 0$ ), пределом которых иногда может быть и конечная величина, хотя, конечно, не «ограниченное бытие», ибо бытием занята онтология, а не математика.

Или, на стр. 113 он говорит: «Конечно, живая человеческая душа не может быть вписана, подобно кругу, в треугольник: она бесконечно сложнее тригонометрической фигуры [!]

» (стр. 113). Сложнее — это бы ничего, ведь вписывается же окружность, которая *ниже* «тригонометрической фигуры», под каковым вычурным и неправильным выражением надо понимать, думается, просто треугольник. Но вот, что скажет А. М. онтологии, учащей о душе как о начале не сложном, а именно простом, и *потому* бессмертном? Что скажет он на единство самосознания и личности, указывающее на какую-то простоту души. Как бы не оказалось, если держаться аргументации А. М-ча, что хотя душа и не может быть вписана в треугольник, то это лишь потому, что треугольник, как начало сложное, может быть вписан в душу!..

Довольно небрежен А. М. и в своих попутных высказываниях из области других наук. Так, на стр. 140 он говорит, что «различают обыкновенно *три* предмета «ведения»: мир, человека и Бога, или, что то же, материю, дух, Бесконечное». Неужели это в самом деле «*то же*»? А что же скажет А. М. на собственное свое учение о человеке как о «динамическом узле» мира духовного и мира материального? И неужели внешний мир есть одна только материя? На стр. 177–178 он делает слабые и неотчетливые протесты против формулы о творении мира *ex nihilo*, причем проглядывает уклон понять бытие мира как «форму инобытия» Бога. Но ввиду неясности воззрений А. М-ча оставляю их на его догматической совести и лишь отмечу прим. 1 на стр. 177, содержащее погрешность против истории философии: «Термин *ex nihilo* — *ἐξ οὐκ ὄντων* — второй книги Маккавеев (7, 38), не канонической по своему достоинству, отразившей, быть может, платонически философское мировоззрение

своего автора, во всяком случае приобретает свою полную авторитетность и определенность лишь в параллельных выражениях ап. Павла: Римл. 4, 17; Евр. 11, 3, где порицается только предсуществование мира, а не высказывается способ его происхождения». Уж не думает ли А. М., что термин *ἐξ οὐκ ὄντων*, равно как и соответственное понятие, происходит из платонизма? Неужели ему неизвестно, что обратное учение, по-видимому им защищаемое, с естественным потому уклоном к дуализму, составляет, по крайней мере по общему признанию историков философии, характерную особенность платонизма, а по суду Церкви — один из наиболее пререкаемых пунктов его?

На стр. 100 А. М. утверждает: «Кант оставил «неподвижным»: вещи в себе, материю, дух, признав их сверхчувственными статическими сущностями...» Полагаю, что это суждение не нуждается в опровержении.

На стр. 104 А. М. сообщает, что «Фома Аквинат получил в католической церкви почетный титул *doctor seraphicus*», а «Бонавентура... провозглашается как *doctor angelicus*», хотя дело обстояло как раз наоборот.

На стр. 105 Бергсона и Джемса он называет «колоссами мысли», — выражение даже для гиперболы чересчур сильное.

На стр. 115 Графа Кайзерлинга он называет почему-то «Кайзерлином»<sup>36\*</sup>

На стр. 124 он говорит о египтянах «с их «городами мертвых» — некрополями и погребальными дворцами — пирамидами». Полагаю, что первое приложение есть просто тождество, а второе неверно, ибо пирамиды вовсе не были «погребальными дворцами», а в них хоронили так же, как у нас хоронят, напр., в храмах.

На стр. 125 А. М. сообщает, что «факт внезапной *перемены настроения*... обуславливается несомненно «таинственными» потусторонними воздействиями», но в силу каких соображений распространяет А. М. свое «несомненно» на перемену настроения вообще, а не ограничивает его определенными частными случаями, неизвестно, ибо он не ссылается ни на какое авторитетное лицо и не мотивирует своих слов теоретическими соображениями.

На стр. 125 же встречаем странную фразу: с идиотами, блажененькими и т. п. «нечего делать и *психиатрии*, так как подобные люди «неизлечимы»», хотя истинный смысл слов А. М.-ча тот, что их состояние — высшее состояние.

На стр. 126 говорится о пророчестве как о высшей форме предчувствия, вещего сна и т. п., причем «нации, напр. «цыганская», признаются «специализировавшимися» в отношении «духовного зрения» и т. п. мистических явлений. Полагаю, что цыгане не нация, а народ и что «специальностью» его скорее должно признать зрение того, что плохо лежит, чем «духовное».

На стр. 128 А. М. утверждает, будто «на высших ступенях общая тавматургия превращается в *теургию*, «черная магия» становится «белой», чародей преобразуется в чудотворца», хотя и здравый смысл и признание историков религии и этнографов единогласно свидетельствуют, что «черная магия» всегда была и оставалась именно черной, а религиозная теургия не «происходила» из нее, а, напротив, с нею боролась.

На стр. 133 А. М. объясняет действием Бога «фотизмы и т. п. феномены». Но, во-первых, почему не сказать «озарения», а во-вторых, «Photismen» называются «Gesichtshalluzinationen, auf immeren Reizen beruhende Licht und Farbenempfindungen»<sup>37\*</sup> (Eisler — Wörterbuch d. Philos. Begriffe, 3-te Aufl. Bd 2. S. 1030). Едва ли такой термин подходит к обозначению благодатных просветлений.

На стр. 132 высказывается мнение, что «Толстой, Баньян, Аллайн показывают... до каких *живительных высот* духа можно... подниматься», хотя о именно *живительных* высотах тоскующего до самой смерти Толстого говорить едва ли приходится, — даже если отрешиться от церковного о нем суждения.

На стр. 133 неточно говорится, что «моментом зачатия религии служит обращение», хотя Автор, вероятно, имеет в виду не зачатие *религии*, а понимание религии уже существующей.

На стр. 135–136 и др. после чрезмерных похвал книге Джемса «Многообразие религиозного опыта» отмечается вполне справедливо невнимание Джемса: к мистике мученичества, к монашеству восточному и полное игнорирование православия. Выходит, что глубокое понимание религиозной жизни у Джемса было при отсутствии личного мистического опыта (по его собственному признанию) и при игнорировании всей мистики, которая единственно является нормальной и здоровой!

На стр. 139 говорится о *соборном* разуме как об обязательной норме мистического разума христианской теологии, как будто соборный разум есть только род цензуры

а не новая высшая способность духовного познания, — внешний регулятор, — а не новая *сила* духа, — как будто суть дела именно в индивидуальном, отъединенном познании, лишь сдерживаемом церковными нормами, а не в расширении самого индивидуального разума, приобретающего в Церкви и новые функции.

На стр. 142 А. М. утверждает, будто «наука может существовать и без «открытий», пробавляясь теориями и изобретениями; философия также возможна без интуиций, как голая практическая мудрость или теоретическая гносеология», — и это после того, как он расписывался в своем сочувствии интуитивистическому направлению современной теории знания!

На стр. 158 говорит А. М. о «мистических богословах, которым не присвоен еще титул «святых отцов», подобных еп. Феофану, прот. Иоанну Кронштадтскому, иер. Амвросию Оптинскому в православной Церкви или мистикам инославных исповеданий: Франциску Ассизскому, Фоме Кемпийскому и т. д.», как будто речение «святой отец» есть титул, т. е. нечто условное, и как будто А. М.-чу доподлинно известно, что этот «титул» всем названным лицам будет усвоен. В частности, что касается до Фомы Кемпийского, то о нем Еп. Игнатий Брянчанинов неоднократно свидетельствует как о мистике ложном, находящемся в прелести духовной.

На стр. 159 заявляется, будто «религиозная истина избирает своими органами, «провозвестниками» детские умы, чистые сердца — простецов, *невежд*, людей в большинстве случаев из низших, необразованных классов», а далее признается за «великое благо для нас», что «апостолы» христианства были из рыбаков, а не из философов и ученых. Повторяется на стр. 195, что апостолы были «необразованными галилейскими рыбаками», как будто понятие «рыбак» есть синоним *необразованный* и невежда и противопоставляется понятию *ученый* и *философ*. Но А. М. мог бы вспомнить о глубокой архитектонике хотя бы Евангелия от Матфея и от Иоанна, чтобы не повторять сентиментального мифа о невежестве апостолов, и талмудическое требование необходимости для всякого работать, иметь ремесло — чтобы не противопоставлять рыбацкого промысла учености уже в 1-м веке.

На стр. 160 объявляется, что «*все значение*» «практики «внутреннего делания» заключается в естественно-психологической подготовке к богообщению», — хотя совершенно непонятно, как может А. М. отрицать благодатную сторону этой подготовки.



На стр. 161, опять-таки в противовес «схоластике», А. М. говорит, что «Богопознание имеет религиозный опыт только своим *источником*, чистоту этого источника «гарантией» своей доброкачественности, но само по себе... оно являет собою продукт одного и того же, организующего всякое познание разума»; но если А. М. признает благодатный духовный свет, почему он отрицает и таковое же слово; если он признает не просто — естественные литургические действия, почему он отрицает возможность таких формул, которые высказаны по изволению Духа Св., и, следовательно, вовсе не суть только «продукт одного и того же, организующего всякое познание разума». Далее, он говорит о необходимости «кристаллической чистоты» религиозного опыта. Выражение это может иметь смысл, но я не уверен, что А. М. знает этот смысл. В обычном же понимании оно лишено смысла.

На стр. 162–163 А. М. усиленно подчеркивает субъективность, условность всех человеческих слов и понятий. Но не думает ли он, что этой своей полемикой он упраздняет предмет своей кафедры, ибо если все слова и понятия субъективны, условны, то любую догматическую формулу можно менять как кому вздумается, и, следовательно, не о чем было спорить на соборах и незачем настаивать на той или другой формулировке религиозного опыта. Если же настаивать нужно и если ценою жизни достались эти формулы и термины, то, очевидно, они не признавались условными и субъективными. Да и сам А. М. слишком много значения придает *своим* высказываниям, чтобы можно было поверить ему в его оценке всех *слов* и понятий как субъективных.

На стр. 182 говорится о человеке, как происходящем «не только от материальной эволюции, но и, совместно, от духовной инволюции. Другими словами, человек представляется по-штейнеровски продуктом эволюции животного мира, в который вселились вырождающиеся, опустившиеся небесные иерархи. Это оплототворение духа».

На стр. 183 он говорит, что «происхождение человека есть сугубый, в силу сказанного, творческий акт с б ó л ь ш и м, так сказать, «напряжением» творческой энергии, нежели появление животного царства после растительного или одного из низших чинов ангельских вслед за непосредственно предшествующим ему высшим — *равным* в этом отношении разве принципиальному созданию мира духовного или материаль-

ному...», т. е. А. М. вводит здесь понятие о *мере* творческой мощи Божией. Между тем, именно отрицание подобной меры служит у А. М-ча главным возражением супранатуралистической теории Воскресения; на стр. 224 он прямо заявляет: «Воскресение Христово признается апологетами и догматистами супранатуралистического направления «величайшим» из чудес Христовых по проявленному в нем божественному *могуществу*... Между тем... мы не имеем никакой *единицы меры* и шкалы для измерения божественной силы, чтобы судить, какое чудо больше, какое меньше. Божественная сила не электричество, не тепло, не давление, чтобы ее можно было переводить на вольты, амперы, калории, граммы и пр.: она во всех своих проявлениях бесконечна, *несравнима*». Поэтому, рассуждает он далее, Воскресение можно назвать «величайшим из чудес» «отнюдь не по степени проявленной в этом акте силы Божией, а только по ценности, значению, совершенству, величию, *славе*...» (стр. 224). Но разве не «всяк дар, сходяй с небесе *совершен* есть»<sup>38\*</sup> и разве не всякое проявление милости Божией бесконечно, чтобы если применить рассуждения А. М-ча, то нельзя было бы отринуть и возможности сравнивать степень ценности проявления? И, опять-таки, где мера сравнения ценностей? Если Божественная сила — не электричество, не тепло, не давление, то разве не должно повторить все это и о *славе* Божией?

На стр. 188, говоря о творении человека, А. М. замечает, что здесь Бог «оплототворил Себя, как нигде в творении — до видимости, до пластической осязаемости, до физической *портретности*». «Не в «бороте», конечно, или внешних чертах нужно искать образ Божий в человеке, а в материализованной духовности, аналогично воплощаемой, напр., в мраморе ваятеля» (стр. 186, прим. 1). Интересно знать, в чем же может быть «*физическая портретность*», «*материализованная духовность*», подобная той, которая воплощается в мраморе, как не в совокупности внешних очертаний, т. е. именно в «бороте», говоря фигурально? — А если А. М. отрицает «бороту», то в чем же тогда «*физическая портретность*», — сторона, на которой он так настаивает? И как может ваятель воплотить в мраморе тот или иной образ без «бороты»?

На стр. 201 читаем: «После *погружения* Его (Христа) Иоанном в воду Он торжественно Самим Богом признается «Сыном Его возлюбленным», в Котором наконец опочило Божество, не имевшее возможности, по

случаю грехопадения, опочить на первом человеке» — выражение несторианское и даже эвионитское<sup>39\*</sup> Оно повторяется и на стр. 254 — в более общем виде: на Христе, «как на чистом, невинном, безгрешном, чуждом сознания вины, только и могло опочить Божество».

На стр. 202: «Искушения диавола состояли, конечно, не в похотях чревоугодия, корыстолюбия и гордости, как обычно понимают этот акт [? — П. Ф.], этого недостаточно было бы для искушения даже первого человека: ведь и там главным козырем [! — П. Ф.] сатаны было «богоподобие» — но, как это удалось впервые со всею ясностью вскрыть «богословию XIX века, диавольский соблазн заключался в указании на *противоречие* внутренней богосыновней славы Христа с внешним униженным положением». Получается, по А. М-чу, что до конца XIX века искушение Христа понималось как такое, которое было недостаточно даже для первого человека, и вот лишь в конце XIX века «впервые удалось вскрыть» обратное. С другой стороны, получается, что диавол, искушавший Христа, *знал*, с Кем имеет дело, хотя, по церковному преданию, потому-то он и побежден, что не разгадал, Кого́ вздумал победить. О неуместности выражения «козырь», подразумевающего образ картежной игры диавола с Богом, где ставка — человек,— говорить едва ли стоит. А так ли легко не искуститься возможностью превратить в хлеба камни после 40 дней неядения — об этом пусть А. М. поразмыслит не после обеда, а не поевши дней 5–7. Тогда мы поверим ему в величие его духа.

На стр. 204 указывается, что даже Преображение «не может служить «изъятием» из общего плана евангельской истории», но о каком плане идет речь, откуда он известен А. М-чу и почему надо предполагать в Преображении «изъятие» из него — неясно. Похоже на то, что А. М. признал непогрешимой какую-то сочиненную схему Евангелия и отождествил ее с объективным *планом* евангельской истории. Рецензент же полагает, что не заслуживал и обсуждения тот план евангельской истории, который был бы составлен с устранением из Евангелия Преображения, и, следовательно, не стоит и разбираться, насколько задним числом окажется или не окажется «изъятием» из этого плана Преображение.

На стр. 205 А. М. жирным шрифтом сообщает, что «изложенный (им) взгляд на сущность христианства как оплототворение Бога во Христе во благо твари подтверждает вся мистическая доктрина христианства...» Это

утверждение или неясно, ибо непонятно, о какой «мистической доктрине христианства идет речь», или есть *idem per idem*, если разуместь под мистической доктриной христианства именно изложенное А. М.-чем учение об «оплототворении»: или подтверждающая инстанция известна, или она есть то самое, что ею нужно подтвердить.

На стр. 206: «Условную статику иудейского «закона» заменила собою *благодать*, эта динамическая реальность христианства». Почему статика, почему условная, почему реальность тут динамична (а ранее объявлялось, что реальность самую вещью есть статичность) — все это известно одному лишь Автору.

На стр. 217 объявляется, что «любовь» есть «принцип» «мистический, поскольку переживается эмоционально». Но разве *эмоциональность* есть синоним *мистического*? В лучшем случае эмоциональность есть первый шаг в области мистического опыта. Но, по существу, эмоциональность вовсе не мистика, ибо эмоциональность есть субъективнейшая из сторон психической жизни, а мистика выводит за пределы, за грани субъективности. Если А. М. *такую* мистику отрицает, он отрицает и вообще мистику, ибо выход за грани субъективности есть первый признак мистики как таковой.

На стр. 226, в азарте борьбы с супранатурализмом, А. М. высказывается в том смысле, будто пустой гроб Христов не противоречит «закону смертности». Но какой бы смысл тогда имело бы «смертью смерть поправ»<sup>40\*</sup>? И утверждение А. М.-ча, если оно высказывается не условно, а по существу, не поведет ли к отрицанию эсхатологии и всеобщего воскресения мертвых, имеющего не только противоречить, но и ниспровергнуть закон смертности.

На стр. 232 и др. усиленно отрицается «теоретически аргументное значение пасхального догмата» в противовес утверждению его мистического опытного значения. Но что, собственно, значит у А. М.-ча «опытное переживание Воскресения», он решительно нигде не объясняет; чрезмерное отрицание же «теоретически-аргументального» значения не поведет ли и к отрицанию Воскресения как *исторического* факта?

На стр. 234: «...единственное место, которое в Послании к Галатам может быть понято в заместительном значении... (5, 10), настолько общо, что его колеблется понять в таком именно смысле *даже* еп. Феофан»<sup>41\*</sup> Почему даже? Разве преосв. Феофан такой рьяный защитник юридической теории?

На стр. 239 говорится, что «смерти подвергается Бог» и что это — «жертва любви — не Сына только, но и Отца, вообще Бога-Троицы». Точно ли выражается А. М.-ч? Разве он не знает, что подобные выражения повели к ереси Сотириха? 42\*

На стр. 266 А. М. говорит, что Христос «пресуществил эту жизнь в новый небесный *модус* бытия». Можно изменить существо, оставляя неизменным модус (Евхаристия). Но что значит «пресуществить в модус», понять мудрено.

На той же 266-й стр. говорится о «преувеличенно-идеализированном»<sup>43\*</sup> представлении о рае как о царстве не только благодати, но и славы», хотя свв. отцы говорят об этом как раз наоборот. А именно о *духовности* рая.

На стр. 267 говорится о Высшей Силе-Любви, «расширяющей и внутри божественную жизнь до Три-ипостасия». Не пахнет ли это неточное выражение савеллианством<sup>44\*</sup>?

На стр. 287 говорится, что «условием явления «славы Сына Божия» были Его «слезы», т. е. уничтожение». Но *условием* называется такое событие, без которого не может явиться другое, обусловливаемое. Осмелится ли А. М. сказать, что слава Сына Божия *не могла* явиться без «слез» Его? Без Его уничтожения?

На стр. 287 исповедание Марфы, что брат ее «воскреснет», названо почему-то «статически-фарисейским догматом «эсхатологического воскресения»» (стр. 297). А разве мы не верим, что воскреснем?

Стр. 291: «Анализируя явления Воскресшего, нельзя не видеть полного *исчезновения* прежней «немощи», «уничтожения», «страданий», свойственных человеку *по природе*». Что ж, если немощи свойственны человеку по природе, а их не стало, то, значит, не стало и человеческой природы? А язвы гвоздинные, а вкушение рыбы и сот, а вид лица и звук голоса..? А на стр. 306 опять говорится, что душа и тело в Воскресшем «так обожены Воскресением, так прославлены, приведены в такие гармонические соответствия, что в этом акте нельзя не видеть «начала» *иного* — вечного бытия твари...» Где же тут «психофизический тип» — тот, который нам известен? Но на стр. 290, в прим. 1, читаем: «Утверждение потери психофизического типа в оплототворенном или прославленном состоянии и характеризует монофизитство в его различных оттенках».

На стр. 300 приводится выдержка из Симеона Нового Богослова, в которой говорится, что христиане во время Евхаристии «вкушают и пьют *мысленно* Бога», и далее — опять: «мысленно». Но речение по-русски нельзя передавать через «мысленно», ибо это будет подмена евхаристической реальности субъективными процессами нашего ума. Речь идет об «*умопостигаемом*» вкушении<sup>45\*</sup>

На стр. 309 говорится, что обожение устраняет «абсолютную тварность». Но ведь тварность потому и тварность, что не абсолютна. А если тварность абсолютна, то она *другое* Абсолютное. Получается манихейство.

На стр. 311: «В Нем (Христе) первом благодаря ипостасному богосыновнему оплототворению народилась божественная жизнь». Но это — все то же уравнивание Христа и христиан: во Христе жизнь не нарождалась (это так бывает в христианах), а Сам Он — Жизнь: «Аз есмь Живот». Тут то же ложное понимание личности Христовой, что и в Ваших словах об его опыте: разве он из опыта *узнал* о своем богосыновстве?

На стр. 311 говорится о «принципиальности, «головном» [!] характере откровения в Нем божественной жизни», хотя не *в Нем* жизнь, а Сам Он Жизнь. <Ведь Он относится к Ипостаси Христовой, а не к человеческому естеству>.

На стр. 312 «тридневный» срок пребывания Господа во гробе называется дважды «кратчайшим». Почему?

На стр. 322 речение Апокалипсиса «*ψῆφρον λευκῆν*» (11, 17)<sup>46\*</sup> толкуется как «оправдательный намек с новым именем». Почему «оправдательный»?<sup>47\*</sup> Тут намек на посвятительные обряды мистерии, где давалась табличка или камень с новым именем, забрасывавшиеся, далее, в море, так что нового имени не узнавал никто, кроме того, кто его получал<sup>48\*</sup>

На стр. 330 говорится, что слава «не уничтожает природного, душевно-телесного контура человеческого существа, она лишь выполняет этот контур чертами величия, блаженства, силы, нетления, духовности и т. д., поглощая собою линии тварного спектра: уничтожение, немощ, тление, душевность, плотянность, смерть и т. п., словом, возводит бытие на принципиально новую, высшую ступень». Неужели человеческое существо — лишь *контур*, а реальность человека лишь содержащееся в контуре иное бытие? А. М. говорит о «линиях тварного спектра», но ведь таковые характеризуют не состояние тварного бытия (немощ ли или славу), а самое существо

реальности и, следовательно, не могут и не должны исчезнуть и в состоянии славы. А. М. в соответствии со своим образом говорит, далее, о «принципиально-новой» ступени бытия. Но, как уже было замечено по поводу его выражений о райской жизни прародителей, она была славна и духовна, и, следовательно, славное состояние — не принципиально-новое, а лишь восстановленное. Как и во всей книге, здесь у А. М. сквозит признание плоти, не вмещающей духовности не по состоянию греховному, а по *природе* ограниченной, т. е. опять дает себя знать кенотизм. Но если бы согласиться с А. М. в последнем, то тогда уже надо открыто говорить об уничтожении человеческого естества при воскресении, ибо то, что по природе не вмещает духа, не вместит его и по воскресении. И в самом деле, на стр. 291 он говорит о немощи, уничтожении и страданиях — как свойственных человеку *по природе*. Следовательно, если немощь, уничтожение, страдания исчезают в состоянии славы воскресшего тела, то исчезает *природа его*. Но что же это, как не «монофизитство», по определению самого же А. М-ча — на стр. 290, прим. 1. — Что касается до выражения: «как контур можно выполнять *чертами*», — пусть объяснит сам А. М.

На стр. 331 читаем: ««Идентичность» воскресшего тела с земным... есть, конечно, не статическое тождество, а *динамическое*». А. М. с одного маху, одним «конечно» разрушает труднейший спор многих глубоких мыслителей, с которым связано столько острых пререканий. Не мешало бы ему вспомнить, что церковные писатели первых веков настаивали именно на «статическом», по его выражению, тождестве, и попытка решить вопрос в пользу тождества «динамического» (Ориген) вызвала жестокие нападки, особенно со стороны св. Мефодия Олимпийского. Как бы там ни было, а это игнорирование сложности самого предмета решения не может быть одобрено.

На стр. 331: «Можно полагать, что прославленное состояние исключает из «структуры» воскресшего тела такие органы, которые окажутся ненужными, бесполезными или противоречащими общему status'у царства славы. Наоборот, должны *сохраниться* и развить свою функциональную способность органы «высших чувств». Вместе с тем должны получить существование новые органы, приспособленные для локализации и действия новых чувств, имеющих открыться в будущей жизни, подав-

ленных или совсем отсутствующих теперь», и т. д. Предоставлять предметы «будущего века» духовному ведению — мудро. Но неимение духовного ведения не уполномочивает говорить о духовном — нелепости в области века нынешнего. Или о «теле будущем» мы ничего не знаем; или мы должны считаться с тем знанием, которое имеем об основных законах тела нынешнего<sup>49\*</sup> А. М. говорит об *исключении* таких органов, которые могут оказаться ненужными. Во-первых, А. М. должно быть известно, что тело есть не совокупность механически составленных частей, а организм, т. е. неразложимое единство взаимобусловленных органов, и что каждый из органов участвует в общей жизни *всего* тела (это особенно поразительно сказывается в законе внутренних секретей). Следовательно, помимо грубоопределенной функции органа, учитываемой сравнительно легко<sup>50\*</sup>, у него есть еще множество функций более тонких, как физиологических, так, прямо или косвенно, и психологических, труднее — или почти не учитываемых, но чрезвычайно важных. Удаление органа, даже, по-видимому, ничтожного<sup>51\*</sup>, может быть сопряжено с весьма неожиданными последствиями, грозящими нарушением экономии всей жизни и ведущими к обеднению, извращению или даже гибели весь организм. Говорить об органах «ненужных» (с точки зрения А. М-ча) походило бы на отрицание необходимости скелета у рыбы потому, что он мешает есть рыбу. Ссылка же по данному вопросу на ответ Христа саддукеям по поводу споров о браке и на 1 Кор. 6, 12 настолько неуместна и безвкусна, что не заслуживает опровержения<sup>52\*</sup> — Теперь, далее, какие же, например, органы А. М. признал бы ненужными? Ну, напр., желудок? Полагаю, что желудок «не нужен». Но ведь тогда не нужна и вся кишечная система, не нужен пищевод, не нужна печень, не нужны почки, следовательно — не нужна и кровь, — следовательно, не нужно сердце, не нужны легкие и т. д.; не нужны и зубы, не нужен и рот, должны измениться и внешние очертания тела. Что же остается? Нервная система, мускулы, кости да кожа? Но и мускулы в царстве духа не нужны<sup>53\*</sup> Нужна ли нервная система? Но, рассуждая по А. М., и нервную систему в большей ее части мы должны признать не нужной (симпатическая, напр.). Остается одна голова, да и то неполная? Хорошо воскресшее тело из кожи, надутой, очевидно, эфиром!



На стр. 335 А. М. утверждает, что и тела «грешников» нехристиан и т. д. будут, по воскресении, также «духовны», «нетленны», «сильны» и, следовательно, «славны», т. е. полны божественного величия, как и воскресшие тела христиан». Во-первых, это собственная фантазия А. М-ча, а во-вторых, такое уравнение тел святых и грешников нечестиво. А. М-чу же подобное уравнение необходимо для признания ада лишь субъективным. «При актуальном контрасте анастасис являет собою «ценность», утилизация [!] которой субъективно определяется для каждого в диапазоне [!] рая — ада. Воскресение Христа, как принципиальный анастасис твари, служит откровением status'a славы, реализуемого субъективно в вечном блаженстве рая для одних и вечных муках ада для других, объективно же выражающего божественную благу силу-любовь» (стр. 336—337).

Стр. 49: Соловьев «умозаключает а posse (или necesse) ad esse<sup>54\*</sup>; он дедуцирует Воскресение Христово, как Ла[е?]веррье нахождение Нептуна за орбиту Урана». Но ведь, во-первых, posse вовсе не есть «или necesse»; necesse = posse + esse, и, следовательно, из necesse и выводить esse нечего. Далее, Соловьев вовсе не «дедуцирует» Воскресение, а наводит, индуцирует, из фактов жизни,— удачно ли, это другой вопрос. Да и Лаверрье вовсе не дедуцировал Нептуна (ср. также стр. 85).

Стр. 51: А. М. выводит «периодичность» празднования воскресного дня из выражения *κατὰ μίαν σαββάτων*<sup>55\*</sup>, причем в *κατὰ* усматривает смысл периодичности; но, конечно, не *κατὰ* указывает на периодичность, а *μίαν*<sup>56\*</sup>.

Стр. 53. Известную книгу Архиеп. Сергия «Православное учение о спасении» А. М. цитирует почему-то по выдержке из нее в брошюре М. А. Новоселова.

Стр. 56: «Смерть Сына Божия — *только conditio sine qua* поп спасения».

Стр. 62 и др.: «Порабощение духа материи»; это опять-таки звучит дуалистически<sup>57\*</sup>

Стр. 63: если бы догматы христианской религии «представляли собою рациональные истины...» то она превратилась бы «в софистически-гностическую систему». Разве «софистический» и «гностический» — синонимы «рационального»?

Стр. 85: ни Соловьев, ни Несмелов, «не указывают опытных, мистических оснований пасхального догмата» (как будто А. М. их указывает).

Стр. 89: «Лорд Д. Непер (John Nupier), открывший закон логарифмов». Что за закон? Логарифмы?

Стр. 90. «Католичество» Соловьева объявляется не «достойной внимания «легендой»» (стр. 86, прим. 1). Не слишком ли упрощенное это решение большого и темного вопроса?

Стр. 98: часто повторяемое, но совершенно неосновательное сравнение Канта с Коперником, на что уже указывалось Джоберти, Вл. Ф. Эрном и др.<sup>58\*</sup>

На стр. 100: «Принцип философии... приблизился к термину, который мы называем «мистическим разумом»». Как термин можно называть<sup>59\*</sup>, и как к нему может приближаться принцип философии?

Стр. 127: чудеса может совершать «не только Аполлоний Тианский<sup>60\*</sup>, но и *антихрист*». Не хочет ли сказать Автор обратного?

Стр. 143: «как показывает «Критика чистого разума», невозможно извлечь богопознания из разума, нельзя даже теоретически доказать бытие Бога». Не поспешно ли доверие к «Критике чистого разума» в вопросе столь важном и ответственном?

И т. д. и т. д.

Кроме приведенных мест можно было бы собрать и еще примеры подобных неудачных выражений у А. М. Но, не удлиняя этого их ряда, я отмечу теперь лишь отдельные выражения, по тем или иным причинам представляющиеся мне неудачными, а иногда и прямо режущими слух читателя. А. М. злоупотребляет словами иностранными, порою вводимыми им без всякой нужды, сам составляет термины, ценность которых весьма сомнительна, иногда странно коверкает русские слова и пользуется выражениями, которые в применении к высоким предметам звучат вульгарно, смешно или неблагоговеино. Примеры этого были уже в приведенных цитатах. Отметим еще кое-что, наиболее обращающее на себя внимание: «идеология пасхи» зодируется «практическим разумом» (стр. 3). «Положительный интерес, являющийся продуктом внутренних глубоких стимулов, лишь в особых случаях разверзает ложесна неплодия, если не вундеркиндом, то по крайней мере «утехою семьи» (стр. 3—4); «наша работа... хотела бы примкнуть к *идеологической* спораде» (стр. 4); «выкристаллизовалась» (стр. 5); Воскресение Христово «иммиракулезно», «иммиракулезный» (стр. 5, 6, 10, 25,

26 и т. д.); «победы — прецеденты» (стр. 15); «трофеи победы» в борьбе со смертью (стр. 16); «евхаристическая мистерия» (стр. 22); «генеральная победа жизни» (стр. 23); «влегает в рациональную схему» (стр. 27); «за явлением Богочеловека следует новый ряд градаций... каждое из этих откровений *приближает* мир на одну стадию к абсолютному финалу бытия — всеединству» (стр. 28); «рациональность Воскресения Христова... не есть рассудочная *плоскодонность*, столь характерная для теоретических апологий Воскресения Христова» (стр. 31); «живое обаяние крупной личности (говорится о Вл. Соловьеве) окружает голову мудреца ореолом *оракула*... Оракул уже не дышит, но его имя продолжает вдохновлять и объединять» (стр. 131); остается только «исследовать какую-нибудь *каплю* божественного опыта... а не строить всевозможные подводные, или воздушные замки, которые, помимо всего прочего [чего? — П. Ф.] оказываются и «необитаемыми» (стр. 34); «*de gustibus non disputantur*» (стр. 40), — вместо «*non est disputandum*» (стр. 40); «*индивидуально-интимная* оценка Воскресения» (стр. 52); «научно-человеческая идеология Воскресения» (стр. 54) *γνώθη σαυτόν*<sup>61\*</sup> — почему-то называется «криптограммой»; аристотелевская *научно-философия* (стр. 56); оправдание «стало возможным только вследствие чудного самопожертвования Сына Божия» (стр. 57); «катализу дела Христова» (стр. 57); «Воскресение Христа» «означает не экскоммуникацию с нашими природой и миром» (стр. 58—59); воскресение человека «*гарантируется* богочеловеческим Воскресением Христа» (стр. 59); в мире и в человеке одновременно «совершаются два процесса: каталитический и апоката[а?]стический» (стр. 59); это как бы две сильные параллели, из которых первая, с отрицательным знаком, имеет ограниченный временем *предел*, а вторая, с положительным знаком, простирается в *бесконечность*. От живоносного гроба Господня, или, что то же, с пасхальной ночи, эти две линии идут *рядом* до воскресения мертвых, после чего первая (линия зла) *оборвется* и, как динамическая величина, перестанет существовать, а вторая (линия добра), наоборот, усилится и *устремится* в беспредельную высь» (стр. 60); «опричинивать», «опричиненный» и т. п. (стр. 60); «онетление человеческого тела» (стр. 61); «в будущем катастрофическом преобразовании мира примут участие и «грешники», все мертвые

вообще, одни *volens*, другие *polens* воскресши в нетленном... теле» (стр. 61); «интимная жизнь человеческого духа» (стр. 62); и др. т. п. «интимности» (стр. 52 и т. д.); «литрозеологический», «анастазеологический» (стр. 60, 76 и др.); «сотериологический» (стр. 68 и др.); «антропологическая необходимость», «анастазеологический закон» (стр. 76); «Воскресение Христово не могло бы придать всеобщему воскресению характер универсальности и законопринудительности» (стр. 97); «анабиотическое представление воскресения» (стр. 79); Несмелов «доминирующее значение усваивает Воскресению Христову» (стр. 82); Воскресение было «реставрацией богочеловечества» (стр. 83); различие Соловьева и Несмелова «касается только *отправных* точек концепций, однако им обуславливается дальнейшая диспаратность воззрений. Для Соловьева, при макрокосмической точке зрения, Воскресение Христово является одной из *промежуточных* стадий... Для Несмелова, при его микроскопическом аспекте, Воскресение оказывается... *кульминационной* точкой Божия спасения мира... Соловьев понимает Воскресение... как один из моментов прогрессирующего процесса, которому предшествовал... ряд аналогичных моментов, и т. д. и т. д.: «индукция», «дедукция», «космологический характер», «антропологический», «рационализация пасхального догмата» и т. д. и т. д. (стр. 85); «антипозиционное направление», «завинтить» (стр. 86); «антипозиционность» (стр. 95), «антипозиция», «дегустация христианства, содержащегося в нормах церковного учения» (стр. 89); «контакт жизни по Воскресении с жизнью до Воскресения» (стр. 93); «чувство Божества, в частности Божества Христова, является отправным пунктом, «*стартом*» нашей пасхальной идеологии» (стр. 96); «выбрасывая свои продукты на биржу общечеловеческих слов и понятий, мы обязаны бываем забыть их первоначальную «номинальную стоимость» и установить только их относительную, рыночную *эквивалентность*» (стр. 97); «устанавливаемый здесь принцип имеет также в своем обнаружении, в переводе на биржевой курс, некоторую диалектическую зависимость от «критики практического разума»» (стр. 98); новая философия обладает «более глубоким зондом бытия» (стр. 101); «вынаруживается» (стр. 101 и др., 260, 310); потомство Адама являет собой «некоторую *дифференциацию* указанных начал» (стр. 103); «по «вырождению» хамитов, это [ин-

теллектуальное] преимущество в силу своего рода интеллектуальной «гибридизации»... перешло к иафетидам» (стр. 103); «в руках еврейского поэта всего богаче «диапазоном» была мистическая *псалтирь*» (стр. 103); «дух человеческий следует каким-то таинственным указаниям незримого Режиссера» (стр. 107); «крупные ученые западной теологии спешат в настоящее время соединять свои имена с религиозно-опытным методом в теологии. Что касается *pro domo sua*, — русской теологии...» (стр. 109); «целесолагается» (без дополнения, стр. 111) «продуктировать» (стр. 112); «эмоциональный» вместо и наряду с «эмоциональный» (стр. 97); «обыденный» (стр. 114 и др.) в смысле повседневный, обыкновенный; «*en masse*», «*rag excellence*» (стр. 120); «никто из провозвестников откровения не был *систематиком-доктринером*» (стр. 121); «религия симметрична именно чувству» (стр. 122), в смысле соразмерна, и др. случаи употребления «*симметричный*»; «*мистизирование* эмоционального начала» (стр. 123, ср. стр. 152); «в соважизме исследователи находят веру в Единое Существо» (стр. 151); «*quasi-мистический* характер» (стр. 124), «*lysis*», «*crisis*», «фотизм» (стр. 133); «превалируя в религии... мистический разум не должен *заглатываться* своими коагентами» (стр. 138); «заглатывание его» (стр. 138, ср. стр. 148); «религиеведение» (стр. 140); Патриарх Иаков, «несмотря на свой явно практический характер, имеет *обширный мистический опыт*: ...в предсмертном благословении детей своих и внуков этот опыт выразился целым каскадом пророчеств. Наследником мистических потенций своего отца стал, по-видимому, *Иосиф*...» (стр. 153); «Притчи» и «Экклезиаст» — «памятники практически-спекулятивного характера» (стр. 153); если «у св. отцов-теоретиков подлинное, мистическое зерно их богопознания... заслоняется всевозможными умозрительно-диалектическими аксессуарами»... то у мистиков «мы встречаем мистический элемент в *полной силе*, не укрытым ни под каким спудом, кроме смирения и самого необходимого логически-литературного покрывала» (стр. 157); «тирада» из слова преп. Симеона Нового Богослова (стр. 157); «философское познание, не в меру *утилизирующее* религиозные верования... Религиозный опыт не выступает здесь... рафинированным... «Фальсификат» богопознания» (стр. 160); синтез оказывается здесь «фиктивным» (стр. 164); «процессуальность» дина-

мического богопознания (стр. 163); «боговед» (стр. 169, 170, 173); языческая философия опознавала «божество, как *интеллигентную* силу» (стр. 171); «Божество опознается (в христианстве) не как психоморфная «монада» (стр. 171); реальности передают свой «приоритет» актуальностям (стр. 174); ««прогрессу и спасению» противопоставляется столь же всеобъемлющий акт последовательного самоограничения Божества» (стр. 174); (почему «*противо*»?); «коррелятивна»; на стр. 175 «женщины» стоит вместо «*девушки*»; плевелы-бесы остаются до того времени, «когда произойдет окончательная *сортировка* добра и зла» (стр. 180); отказ от творения духовного мира «являлся бы преждевременной «капитуляцией», не оправдываемой состоянием ресурсов» (стр. 180); «объект, в природе которого реализовалась божественная сила,— есть именно мир ограниченных духовных «сил»» (стр. 181); «человек... являет собой наиболее интересное [для кого?] творение...» (стр. 181); «имматериальный» (стр. 181). Еще надо отметить множество раз повторяющиеся выражения «ваптиматический», «омиоматический» и т. д. и т. д.

Из внешних недочетов книги А. М. надо отметить еще: опущение ударений и придыханий в греческих текстах, к тому же им не всегда выдерживаемое, и злоупотребление кавычками, придающее его речи тон иногда жеманный, а иногда, что еще хуже, подмигивающий. Какое-нибудь самое важное и обыкновенное слово вроде богодухновенный, Церковь, Дева, апостолы, истина и т. п., применяемое в буквальном смысле, он часто ставит в кавычках и получается, будто он хочет сказать: «так называемая Церковь», «с позволения сказать богодухновенный», «лже-апостолы», «глаголемая истина» и т. д.

Заканчивая на этом свой отзыв, я повторю то, что сказал в начале. Диссертация А. М-ча имеет множество недостатков, порою ставящих ее ниже среднего диссертационного уровня; но она преследует выше средних задачи; она воодушевлена сердечным убеждением в излагаемых А. М-чем мыслях; она ставит свою задачу служить вере; она обнаруживает разносторонние интересы Автора; наконец, что самое важное, она смотрит на вопросы веры по существу, не прячась от ответов на них за историческими сообщениями, и со смелостью берет на себя задачи, непосильные, б. м., и не для одного А. М-ча.

Многочисленные недочеты разбираемой тут книги, будучи второстепенными, не могут уничтожить того важнейшего, указанного выше, чего должно прежде всего требовать от богословской диссертации и что, бесспорно, в книге А. М-ча имеется. А это признание побуждает, как требование справедливости просить Совет о присуждении Автору степени магистра богословия.

## ОКОЛО ХОМЯКОВА

(Критические заметки)

### I

**В. З. Завитневич.** Алексей Степанович Хомяков.

Том первый. Книга I. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. Киев, 1902.

Том первый. Книга II. Труды Хомякова в области богословия. Киев, 1902.

Том второй. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Киев, 1913.

По собственным словам профессора В. З. Завитневича, он берет на себя «задачу представить первый опыт научного разыскания и приведения в известность всей суммы понятий, высказанных Хомяковым»<sup>1</sup>. Поставленную себе задачу он и выполнил. Но этот опыт не только первый, но и единственный. Исключительно же большой для монографии объем этого исследования, около двух тысяч страниц<sup>2</sup>, заставляет думать, что не скоро еще новый работник науки решится соперничать с проф. Завитневичем. С другой стороны, соперничество с ним весьма затруднено и большою продолжительностью его работы. Исследование о Хомякове начато, по собственному указанию Автора, «лет десять тому назад»<sup>3</sup> (писано в 1902 году), т. е. в 1892 году, а на втором томе стоит уже помета — «1913 год». Итак, двадцать один год жил Автор в атмосфере хомяковских идей и за это время сроднился с ними и усвоил их себе до такой степени, что, по оброненному им где-то признанию, ему уже трудно различить, где границы мысли Хомякова и где — его собственной.

---

<sup>1</sup> Т. I, кн. I, с. XIV.

<sup>2</sup> XVI+866+XIII+1422+866+VIII+VI+XVII+306=1788 стр.

<sup>3</sup> Т. I, кн. I, с. 1.



Исследование проф. Завитневича есть работа почтительного сердца и согласного ума. Автор благоговей пред личностью Хомякова и живет его мыслию. Вследствие такого отношения к своему предмету Автор становится вплотную к изображаемому им лицу и его воззрениям и даже теряет способность взглянуть на него со стороны, может быть, более холодным, но зато и более острым глазом. Тут — источник и основных достоинств и важнейших недостатков разбираемого сочинения, причем и те и другие могут быть названы одним словом — *апология*. Но Хомяков, и как личность, и как мыслитель, величина настолько большая — мое желание — сказать даже исключительно большая, — что апологетический тон в отношении к нему и к его воззрениям представляется как будто излишним и едва ли не закрывающим более глубокое проникновение в суть дела.

Хомякову, тому, какого мы знаем, было бы радостнее воспринять слово критики, хотя бы и резкое, но освобождающее мысль от оков, наложенных на нее западной философией, чем слышать поддакивание на некоторые собственные тезисы, по меньшей мере двусмысленные. Так говорим мы, веря в благородство его личности и безупречную честность его мысли.

Проф. Завитневич посвящает нас в ход своей работы, ибо самый способ изложения у него совпадает с порядком исследования. Такой прием изложения объясняется тем, что, с одной стороны, проф. Завитневич видит у самого Хомякова неотделимость формы изложения от содержания, и потому лишить своего читателя материала по возможности в первоначальном его виде — исследователю кажется уже искажающим самый материал. А с другой стороны, исследование требует «сухой» формулировки добытых тезисов<sup>1</sup>. Таким образом, изложение движется не прямолинейно, а постепенно сужается концентрическими кругами. «Все мысли Хомякова, — свидетельствует Автор, — прежде всего мы стараемся излагать его же собственными словами, приводя их в систему и вырывая их из тех случайных контекстов, в которых они находятся в его сочинениях, — не отличающихся обыкновенно строгою выработанностью плана. Но вслед за этим мы даем сжатое резюме изложенного и, подвергнув анализу основные положения, отделяем в них существенное от второстепенного»<sup>2</sup>. Но мало того. При изло-

---

<sup>1</sup> Т. I, кн. I, с. XVI.

<sup>2</sup> Id. с. XV.

жении предметов сродных у проф. Завитневича обыкновенно опять дается краткий конспект предыдущего. И наконец, все существенные темы снова выступают во втором томе, при систематическом изложении философско-богословского мировоззрения Хомякова. Понятное дело, что от такого способа изложения работа проф. Завитневича крайне распухает, — и для читателя, уже читавшего Хомякова в подлиннике, чтение ее делается утомительным. Автор и сам сознается в этом, впрочем неустрашимом для него, затруднении: «Если бы недосуженного читателя смутил объем нашей работы, — говорит он, — то он может составить довольно ясное представление о ней на основании одних только этих кратких резюме»<sup>1</sup>.

Самое сочинение слагается из двух томов очень неравного объема. Обширный том первый должен, по замыслу Автора, иметь значение подготовительное; это — биография Хомякова, главным образом излагающая раскрытие его мирозерцания. Во втором же томе, значительно меньшего объема, проф. Завитневич делает попытку изложить воззрения Хомякова как связную и последовательную систему философско-богословской мысли. В первом томе пред Автором стояло препятствие при выборе *способа* изложения. Естественно было бы, конечно, эту историческую часть сочинения представить просто в порядке биографии, как это обычно делается в подобного рода монографиях. Биографические данные о Хомякове, особенно касательно развития его жизнепонимания, чрезвычайно скудны и сухи. Целомудренный в выражении своей внутренней жизни, и даже до скрытности, весь цельный и гордый своею цельностью, не допуская в себе рефлексии над собою, Хомяков оставил чрезвычайно мало данных для суждения о внутреннем росте, о приливах и отливах своей души. «Хомяков, — по словам Н. А. Бердяева, — человек с сильным характером, с огромным самообладанием. Он не любит обнаруживать своих страданий, не интимен в своих стихах и письмах. По стихам Хомякова нельзя так разгадать интимную сторону его существа, как по стихам Вл. Соловьева. В стихах своих он воинствен, точно из пушек стреляет, он горд и скрытен»<sup>2</sup>. С другой стороны, и современники Хомякова, и поклонники его оставили

---

<sup>1</sup> Т. I, кн. I, с. XVI.

<sup>2</sup> Н. А. Бердяев — А. С. Хомяков. М., 1912 (в серии «Русские мыслители», издаваемой книгоиздательством «Путь»), с. 42.

нам целый ворох хвалебных слов о Хомякове и до непонятности мало фактических сообщений; славянофилы того времени рассуждали и волновались, кипели жаром и радостью вновь открытой Руси, чувствовали в себе делателей истории, и им было некогда думать о себе, как об истории, делаться собственными историографами. И вот, о величайшем идейном борце за святую Русь мы знаем столь мало, что изучать его словесное творчество на почве этих скудных и обрывочных сведений, к сожалению, почти невозможно. Исследователю предстоит скорее обратная задача: душу Хомякова понять из его произведений. Но тут опять встречаются трудности. Расположить произведения Хомякова в голем хронологическом порядке — это значит, при многообразии их содержания и случайности их возникновения по поводам внешним, затемнить их внутреннее единство, ибо основная интуиция Хомякова для исследователей — не данное, а искомое. «Сочинение, посвященное изучению жизни и трудов Хомякова, построенное по одному хронологическому методу, представляло бы из себя нечто вроде механического набора фактов, в хаосе которых вообще трудно было бы разобраться, а идейная сторона которых совершенно ускользнула бы от внимания самого внимательного читателя; а между тем идейная сторона деятельности Хомякова и есть то именно ценное, что заслуживает особого внимания серьезного и вдумчивого историка»<sup>1</sup>. Но, с другой стороны, и привести эти сочинения в систему нельзя сразу, ибо вопросы, возбуждаемые в них, чрезмерно пестры, а определять заранее, что важно и что неважно, мы не имеем права за недостатком соответственных критериев, предваряющих исследование. Из этих трудностей проф. Завитневич выходит весьма удачно, располагая хомяковские идеи, так сказать, по гнездам. При этом оказывается, что логический порядок этих гнезд приблизительно соответствует их порядку хронологическому, и, следовательно, в биографии Хомякова Завитневичем дается синтез порядков — и логического, и хронологического. Отдельные периоды жизни Хомякова заполняются и особыми отделами идейной работы.

У Хомякова не было или почти не было изменения взглядов; основные углы его зрения были присущи ему едва ли не от рождения, образуя самое строение его духовного организма, и рост Хомякова заключался *не* в из-

---

<sup>1</sup> Т. I, кн. I, с. IX.

менении их, а лишь в осознании и более точном логическом выражении. Каждая полоса в жизни Хомякова у Завитневича и представлена как выкристаллизовывание *почвы*, на которой родился Хомяков, в отчетливо поставленные тезисы философско-богословской системы. Но во всех стадиях этой кристаллизации хомяковская мысль *равна себе*, говорит все время об *одном*, хотя это *одно* и переходит из состояния аморфного в кристалл. Что ж такое это *одно*, о чем всю жизнь говорил Хомяков и о чем вслед за ним говорит проф. Завитневич? К сожалению, этот последний не ведет линии этого раскрытия рукою достаточно сознательно; видно, что и сам проф. Завитневич скорее лишь чувствует это единство, эту первичную интуицию Хомякова, чем осознает ее. Но по мере исследования она выступает из тумана всего того материала, который служит ее воплощению, и наконец во введении «От автора», написанном по окончании первого тома, т. е. чрез 10 лет после начала работы, проф. Завитневич находит искомое слово, определяя Хомякова как «*великого альтруиста*». «Хотя Хомяков и поражал своих современников пестротой, разнообразием — словом, энциклопедичностью своих сведений, но эта энциклопедичность не исключала в нем единства всепроникающего одного общего начала; а таким началом было начало религиозное. Он, например, много работал над изучением истории со всеми соприкосновенными с нею науками; но исторические исследования были для него лишь путем к уразумению законов социологии; а социальную жизнь человечества в ее высшем идеале он строил на том же начале, на котором построена и Православная Церковь, т. е. на начале любви, которую в свою очередь он клал в основу не только христианской этики, но и христианской метафизики. К этому же в сущности сводится и его поэтическая деятельность, ибо недаром некоторые ценители называют его поэтом любви, конечно христианской. Словом, если бы от нас потребовали немногими словами охарактеризовать Хомякова, мы назвали бы его великим альтруистом»<sup>1</sup>. Против этого последнего слова можно возражать, можно сомневаться, окончательно ли точно оно высказывает Хомякова. Но несомненно, что оно находится в *каком-то* отношении к истинному слову Хомякова. Пока сохраним его и посмотрим, как оно находит у Хомякова все более чистое выражение. *Сначала* Завитневич

---

<sup>1</sup> Т. I, кн. I, с. VIII–IX.

излагает биографию Хомякова «до половины 30-х годов». Эта полоса отделяется от последующей смерти отца и женитьбой Хомякова. Основная интуиция выражается здесь пока по преимуществу субъективно, в образах творческого воображения. Вот почему, в этом отделе биографии проф. Завитневич рассматривает поэтические произведения Хомякова. Можно было бы охарактеризовать этот период как мечту об обществе, основанном на любви. *Следующий* период, с половины 30-х годов, представляет как бы антитезис предыдущему. Хомяков посвящает себя теперь крестьянам и сельскому хозяйству; в душе крестьянина и в строении крестьянской общины он прозревает воплощенным отблеск своей мечты. С этого момента он осознает твердую точку опоры для своей интуиции и тогда обращается к уяснению ее корней. Вот почему, *третий* период «с конца 30-х и начала 40-х годов» Хомяков начинает усиленным занятием историческими науками. Он открывает для себя двойственность всемирной истории. То высшее начало, о котором пел он как поэт и в котором усматривал залог крепости крестьянского общества как хозяин, оно оказывается теперь высшим началом истории. Но против этого начала в истории, как ранее — в образах поэзии и затем — в крестьянском быте, борется другая сила. Началу «Иранскому», как назвал Хомяков высшее начало истории, противостоит разведующее его материалистическое начало «Кушитское». После такого открытия Хомяков пытается отыскать и живые центры этих начал в их чистейшем виде. Этими центрами оказываются исторически Церковь и романизм, т. е. та коренная сила, которая сделала из Римской церкви общество еретиков и, в своем дальнейшем развитии, породила протестантизм. Такова задача богословского периода занятий Хомякова. Наконец, высшей и последней в жизни Хомякова деятельностью, прерванной припадком холеры, было уяснение метафизических и гносеологических основ церковности — попытка высказать ту систему теоретических посылок и последних оснований, которые предполагаются нашею верою в Церковь, т. е. уже заложены в нашем утверждении о возможности и факте существования Церкви. Так, Завитневич возводит нас, вместе с движением биографии Хомякова, к изложению основначал Хомякова, все более и более далекому от случайных искажающих наслоений, т. е. к интуиции *любви*. Возвращающиеся извивы спирали определяют свою совокупностью этот центр ее. На наших глазах личное строение и личные свойства Хомякова как бы отделя-

ются от него, делаются объективными и, постепенно возвышаясь, уходят в мир метафизический, как сущности, определяющие собою всю действительность. Тогда-то, исходя обратно из высшей достигнутой Хомяковым точки, проф. Завитневич пытается воспостроить совокупность его мыслей именно как систему. Исходя из найденного центра этого вихревого движения мысли, исследователь уразумевает это движение как одно целое и движется по спирали теперь уже *от* центра. В качестве вступления к этой системе мысли Хомякова у проф. Завитневича предпослана «Критика начал немецкой философской школы Канта», т. е. кантианства, немецкого идеализма и Фейербаха. Предвосхищая мысль позднейшей философии культуры, особенно Марбургской школы, и в согласии с нею справедливо видя в рационалистической немецкой философии XIX века самосознание западноевропейской цивилизации, Хомяков своею критикою этой философии врезывается в самое сердце западной жизни и западного непонимания и тем, отрицательно, прочищает себе путь к построению или, правильнее, к осознанию гносеологии восточной, русской — той гносеологии, которая признает познавательную функцию присущей *не* отвлеченному рассудку, а разуму, как полноте сил, руководимых верою. Затем строятся основные категории разума. Таким образом, открывается возможность дать онтологию, которая по содержанию своему совпадает с содержанием христианского вероучения. Учение о Церкви и ее жизни, по своему объему долженствующее быть выделенным в особую главу, равно как и последующая за нею глава с критикою западных исповеданий, у Хомякова теперь оказывается лишь развитиями и приложениями основных учений гносеологии и онтологии. Так, от отвлеченнейших вопросов и до возражения на частные пункты западных исповеданий строится в книге проф. Завитневича одна цельная система мысли, причем точкою опоры служат для нее не вожеления и понятия отъединенного сознания, как на Западе, но святость и правда любви католического церковного общества, — любви, в которой Хомяков видит синтез свободы и необходимости, общего и частного.

Таков, в наиболее общих чертах, ход исследования проф. Завитневича. Любовью изысканный, этот план исследования любви представляет собою едва ли не наиболее привлекательную сторону труда Завитневича. Если добавить сюда еще, что всему исследованию предпослан у него обзор и разбор источников и литературы предмета, то от этого плана осталось бы пожелать лишь того, чего,

как уяснится дальше, проф. Завитневич по многим свойствам своего отношения к Хомякову дать уже не мог. Я разумею заострение хомяковских проблем в некоторые основные вопросы и критику их, как имманентную, так и церковную. Без этого же заострения все здание проф. Завитневича представляет храм с недостроенной крышей и, главное,— без водруженного на нем креста, а мы, кончая сочинение, обрывающееся критикой западных исповеданий, так и не знаем, благословит ли Церковь освятить эту постройку в храм, поставить в ней св. престол, помазать стены ее св. миром и водрузить на ней св. крест, или же ей, этой стройке, так и суждено оставаться благородным, но не священным зданием. Проф. Завитневич почему-то не только не сомневается в «да» Церкви, но и самый вопрос, ставимый сейчас нами, не предносится его соображению; небольшое количество страниц в начале первого тома<sup>1</sup>, посвященных довольно голословной полемике с упрекавшими Хомякова в протестантизме, едва ли может идти в счет. Предпосылкою всего изложения проф. Завитневичем безмолвно принято, что хомяковское здание лишь по форме отличается от обычного православного храма. Но рецензенту это простое тождество содержания церковного и хомяковского учений не представляется аксиоматическим, и он считал бы безусловно необходимым появление еще третьего тома книги Завитневича, где бы подводились окончательные итоги и давалась бы принципиальная критика учения Хомякова, проведенная с тою же основательностью, которая характеризует и первые два тома.

Из сказанного доселе явствует, что г. Завитневич удачно выполнил поставленную себе задачу. Но вопрос о ценности книги этим еще не решается, а лишь задается: мало ли какие задачи можно ставить себе и удачно их выполнять, причем, однако, ценность выполнения стоит в прямой связи с ценностью самой задачи.

Всякая книга возбуждает у читателя прежде всего вопросы: нужна ли она? Каков смысл ее существования? Стоило ли писать и издавать ее? И конечно, эти вопросы в особенности относятся к книге столь большого объема, как исследование проф. Завитневича,— книге, потребовавшей для себя множество времени и труда, и не только от самого Автора, но и от всех, так или иначе обслуживавших умножение ее экземпляров на печатном станке, и требующей порядочной затраты времени и усилий даже

---

<sup>1</sup> Т. I, кн. I, с. 35—49.

от читателя. Оправдывается ли труд и потеря времени всех их: автора, наборщиков, корректора и т. д., включительно до читателя?

В значительности самой темы сомнение едва ли может быть. И друзьями своими и врагами Хомяков, при жизни еще, признан главою того направления русской мысли, которое получило малоподходящую и уродливую кличку «славянофильства». И правительство и интеллигенция в Хомякове именно видели источник или по крайней мере очаг новой идеи. На Хомякова именно направлялись и хвалы и порицания кругов богословских,— не на кого-либо из славянофилов, а почти исключительно на него. Всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве на три четверти, кажется, обращается в вопрос о Хомякове, и самая славянофильская группа мыслится как «Хомяков и другие». Справедливо ли это? Полагаем, что да, даже и не предпрещая, сравнительного с прочими славянофилами, превосходства Хомякова по талантности, уму, образованности и убежденности. Хомяков был и остается идейным центром и руководителем славянофильской мысли не только или, точнее, не столько сам по себе, сколько по занятому им месту. Он ведь преимущественный исследователь того священного центра, из которого исходили и к которому возвращались думы славянофилов,— православия или, точнее, Церкви. Он наиболее пристально и последовательно вглядывался в себя, он настойчивее кого бы то ни было твердил о решающем повороте, который грозит мировоззрению народа, в зависимости от неправого отношения к Церкви и о последующем отселе историческом провале. Славянофильство есть мировоззрение, по замыслу своему непосредственно примыкающее к Церкви, и Хомяков — центр славянофильской группы, властитель славянофильских дум вследствие того, что по общему смыслу и по прямому признанию славянофилов, особенно старших, Церковь, которою он в сущности занимался внутренне всю жизнь, есть центр бытия тварного.

Хомяков весь есть мысль о Церкви, и потому понятно, что отношение к Церкви со стороны судящих о Хомякове оказывалось, так или иначе, решающим и в оценке самого Хомякова. Говорю «так или иначе», ибо в суждениях о Хомякове можно услышать прямо противоположное. С одной стороны, для любящих Церковь, но не видящих ее у Хомякова или, скорее, усматривающих у него подмен Истины церковной чем-то другим, самодельным, равно как и для вовсе не любящих Церкви и не чувст-



вующих реальности Ее,— учение Хомякова есть неопределенное и туманное учение о чем-то мечтательном и призрачном, какая-то система о пустом месте и, следовательно, софистика, виртуозное пустословие, блестящее оригинальничание. В этих нападках на Хомякова сходятся порою представители церковности с ярыми западниками; с другой стороны, для людей, в каком-либо смысле считавшихся с реальностью той Церкви, о которой говорил Хомяков, и признававших, что он говорит о настоящей Церкви, а вовсе не о бессильной пустоте, сочиненной по образцу отвлеченных абсолютов немецкого идеализма, и именно потому боявшихся излишней, по их мнению, реальности этой Церкви, косо посматривавших на самую возможность для Церкви стать там, где Она, по смыслу своему, по праву своему, и должна стоять, для видевших в Церкви помеху на пути к полу-церковному и вне-церковному строю общества, будь то идея государственности или социализма, сила Хомякова казалась вредной. Крайние государственники, равно как и революционные и социалистические деятели,— и те и другие не любили учения Хомякова, чутьем воспринимая в нем если не будущую победу, то по меньшей мере действительного противника: и тем и другим Хомяков представлялся человеком опасным. Так, государственники и революционеры протягивали друг другу руку. Кроме этих всех, отрицавших Хомякова по той или другой причине, остается наконец круг людей, смотревших на Хомякова безусловно положительно. В учении Хомякова они видели залог лучшего будущего России, первый росток народного самосознания, начатки нового, наконец-то воистину православного, богословия и т. д.— одним словом — зарю новой культуры, которою воссияет человечеству Славянство.

В настоящее время доказывать значительность Хомякова-мыслителя и благородство его личности было бы бесполезной тратой слов. Никто не сомневается ни в его талантах и уме, ни в чистоте его личности и бескорыстии его намерений. Несомненно и то, что все возроставшая доселе слава Хомякова — в последнее время готова вспыхнуть ярким пламенем, в связи с возникшим отвращением от западной культуры и поднявшим голову славянофильством. Но воздать должное субъективной высоте его личности и упругой свежести его мысли — это значит лишь весьма недалеко пройти в объективной оценке его внутренней жизни и системы его мысли. Скажу более: объективная оценка его мирозерцания

и его личной настроенности должна дать и более прочные основы для пересмотра и, может быть, переоценки его субъективной жизни. Кто знает, при беспристрастном свете объективной церковной оценки, на белоснежной одежде его религиозно-философских убеждений не выступят ли сомнительные пятна, или, напротив, не окажется ли система Хомякова даже более безукоризненной, чем это обычно думают? Но, во всяком случае мы должны быть готовы и к тому, что пленяющее нас в Хомякове *может* оказаться и не столь пленительным и не столь *правым* во всех смыслах этого слова, как это без обсуждения принимается почти всеми.

«По плодам их познаете их»<sup>1</sup>\* Но доселе учение Хомякова было лишь побегам. В настоящее же время оно вызревает и, кажется, готово принести плоды. Добрые ли это плоды? В том-то и дело — что двойственные. Мы видим, что русская богословская мысль, в лице наиболее талантливых своих представителей, приняла, так или иначе, учение Хомякова, что все свежее в богословии, так или иначе, преломляет хомяковские идеи. Одни только имена Митрополита Петроградского Антония и Архиепископов Антония и Сергия, имена, ставшие лозунгами обширных течений русской богословской мысли, были бы достаточны для подтверждения высказанного. Это — так. Но приняла, с другой стороны, эти идеи и положила их в основу свою и та мысль, о церковности которой свидетельствовать пока нет оснований, например, Н. Н. Неплюева, основателя Крестовоздвиженского братства, и, мало того, даже явно неправославное учение Л. Н. Толстого по-своему может притязать на хомяковское наследие. Хомяковские же идеи оказались удобными для полемики с католицизмом; упомянем наудачу хотя бы того же Архиепископа Сергия, М. А. Новоселова и заставившего о себе говорить в недавние годы Ю. А. Колемина<sup>1</sup>. Но при этом выступает и опасность такой полемики: выпалывая плевелы католицизма, не рискует ли такая полемика вырвать из почвы и пшеницу православия, хотя бы, например, своим отрицанием авторитета в Церкви, якобы не имеющегося в православии, а вместе с ним, следовательно, и начала страха, начала власти и обязательности канонического строя. В настоящее время, столь вообще склонное ко всяческому отрицанию норм и даже к борьбе со всякими

---

<sup>1</sup> См., напр., его доклад «Авторитет в вопросах веры» («Бог. В.») и книгу «Римский духовный Цезаризм»...

нормами, это растворение канонов в пучине альтруизма не представляет ли сугубой опасности? К опасным сторонам хомяковства должно отнести и хомяковскую критику католического учения о таинствах и протестантского — о Богодухновенности Библии. Имея в себе *какую-то* правду, эта критика, однако, неминуемо ведет к явно нецерковному прагматизму или модернизму, уничтожающему самое существо учения о таинствах и оставляющему лишь внешнюю, саму по себе *не* ценную, оболочку его. Даже главная мысль Хомякова, в его противокатолической полемике, а именно упрек в нарушении единства провозглашением новых догматов, т. е. в узурпации права вселенской Церкви, и эта мысль опять-таки подменяет внутреннюю суть церковного единства внешними его формами и погрешает тем самым юридизмом, которым, по Хомякову, болен западный мир. Одним словом, Хомяков и хомяковство, бывшие проблемой для своих современников, не только не перестали быть проблемой для нас, но скорее обнаружили новый ряд проблем, требующих своего исследования. Главный вопрос, главный не только с нашей точки зрения, но и с точки зрения самого Хомякова и его мировоззрения, — неизбежно возникающий на почве самого учения Хомякова, — это — вопрос о церковности самого Хомякова. Но в настоящее время, с открытым появлением прагматизма, модернизма и их побегов, этот вопрос не только не уяснился, но и, напротив, запутался до чрезвычайности. Что такое Хомяков? — «Учитель Церкви», поставшему ходовым выражению Ю. Ф. Самарина, или родоначальник утонченного русского социализма, как его определяли его современники? Основал ли он новую школу богословия, наконец воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его — утонченный рационализм, «гегельство», как несколько наивно выражались его противники, система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности? И далее, в области государственной был ли он верным слугою самодержавия, этой основы русского государства, желал ли он укрепить и возвеличить царский престол, или, наоборот, в нем должно видеть творца наиболее народной и потому наиболее опасной формы эгалитарности? Повторяем, чем был сам Хомяков? — Охранителем ли и углубителем корней святой Руси или, напротив, искоренителем исконных ее основ во имя мечтательного образа проектируемой России будущего? Смирненно ли воспри-

нимал он святыню русского народа, желая очистить ее от случайной грязи, налегшей на нее извне, или же с гордостью реформатора пытался предписать Руси нечто, им самим или ими самими, — Московским кружком славянофилов, — придуманное. Ведь *от* себя указывать Церкви, какой ей быть, хотя бы и по чистейшим своим побуждениям, — это значит не признавать Церкви, а признавать себя; предписывать Царю свои требования, хотя бы они сводились к требованию самодержавия царского, — это значит отрицать самодержавие. Итак, чем был Хомяков? Этот вопрос — не формальный вопрос: Хомяков сам подает повод к двойственному толкованию себя, и, при том или при другом желании, его можно толковать на-двое. Если же мы примем во внимание двойственные притязания на Хомякова со стороны общества и двойственный поток богословской и общественной мысли, связывающейся с его именем; если мы учтем, что не только Катков и позднейшие славянофилы-государственники, более чем сомнительной церковности, но и народники-революционеры и революция справа, вроде илиодоровской<sup>2\*</sup>, какими-то нитями связываются с Хомяковым; если мы обратим внимание на удивительную эластичность хомяковских формул, в его блестящей диалектике и в его сочном и убежденном уме обладающих мощной убедительностью, но почти пустых и потому удобопревратимых, когда ими пользуется человек партии; если, говорю, все это будет принято во внимание, то поставленные вопросы об *истолковании* Хомякова, *многомысленного* в том изложении, которое дает Завитневич, окажутся вопросами реальными. Отнюдь не имею права и основания утверждать, что эти вопросы должны разрешиться в сторону, неблагоприятную для Хомякова; но, что они *должны* быть поставлены, и в настоящее время в особенности; что в них содержится принципиальный вопрос не о Хомякове только, но и о многих течениях русской жизни; что насущные потребности нашего времени, как церковные, так и государственные и общественные, связываются с вопросом о Хомякове, это, полагаю, можно утверждать с полной решительностью. Не тот или другой критик ставит вопрос о Хомякове, а сама жизнь. В этом смысле исследование о Хомякове есть одно из важнейших, и уже самый факт многолетнего труда над *подготовкою* подобного исследования заслуживает уважения. Но, приветствуя самый *факт* этого исследования и усердие в его выполнении, рецензент должен указать на одно свойство со-

чинения проф. Завитневича. Это свойство, будучи по-своему даже достоинством сочинения, не дает вместе с тем труду Завитневича права считаться тем трудом о Хомякове, которого требует наше время, а скорее еще более подчеркивает необходимость труда этого последнего типа<sup>1</sup>. Сочинение Завитневича не есть исследование о Хомякове *со стороны*. Оно — не приговор церковного суда над воззрениями Хомякова, хотя бы и предварительный, и даже не имманентная критика со стороны историка мысли, а передача и систематизация мыслей Хомякова устами верного и благоговейного ученика, так что даже язык Автора уподобляется языку излагаемого мыслителя. Если не считать нескольких частных замечаний, не имеющих принципиального значения, да и то делаемых проф. Завитневичем нехотя, то мы не находим здесь ни критики Хомякова, ни защиты его на почве данных, существенно новых сравнительно с хомяковскими. Труд Завитневича есть сплошной поток хомяковских идей, оброненные в который мелкие замечания, кажется, имеют смысл лишь подтвердить хомяковскую мысль вообще, подобно тому как мелкие водовороты в реке не отрицают, а лишь подтверждают общее течение.

Сочинение проф. Завитневича представляется в буквальном смысле *монографией*. Тут — Хомяков, и только Хомяков. Автор исследования о Хомякове почти не считает нужным говорить ни об исторической почве учения Хомякова, ни о произросших из него побегах позднейшей мысли, ни даже об окружающем обществе. Говорю «не считает нужным», а не просто — «не говорит», ибо не сомневаюсь, что это делается не по неведению, а преднамеренно, вследствие той же преданности ученика учителю, которая побуждает ученика поставить своего учителя на пьедестал и сделать его, таким образом, *вне сравнений, вне сопоставлений, вне критики*. И вот поэтому-то, если правильно наше суждение, что Хомяков и учение его есть проблема, то ничуть не меньшую проблему содержит в себе и сочинение проф. Завитневича: загадочная по своему сюжету картина — в уменьшенной копии, хотя бы и превосходной, вовсе не делается понятнее, и копия столь же нуждается в истолковании, как

---

<sup>1</sup> Упомянутая выше книга Н. А. Бердяева, по некоторым заданиям своим («Хомяков и мы»), более подходит к труду того типа, в котором нуждается наше время. Но, к сожалению, данная книга, по-своему не лишенная остроты мысли, и не вполне церковна, и не достаточно обстоятельна.

и самый подлинник; а сочинение проф. Завитневича и есть такая уменьшенная копия, точно передающая рисунок Хомякова, но оставляющая читателя, который недоумевает перед сочинениями Хомякова, как раз в том же недоумении, — чтобы не сказать, что в более сухом, чем у Хомякова, воспроизведении его рисунка проф. Завитневичем двойственный смысл хомяковской системы выступает с еще большою выпуклостью. Повторяю, для проф. Завитневича не существует самой проблемы о Хомякове. Может быть, при критическом отношении к Хомякову его идеи получили бы даже большую убедительность, имея новое подтверждение, приобретя новые подходы к своим вершинным пунктам. Но проф. Завитневич, убежденный в полной правде системы Хомякова, думал лишь о *передаче* того, что *есть*, думал удовлетвориться описанием мыслей Хомякова, воспроизводя их шаг за шагом. Разумеется, это описание имеет свои хорошие стороны; мы можем быть уверены, что в таком копировании ничего не прибавлено и, вероятно, не упущено ничего существенного. Но тут же содержится и важный недостаток: проф. Завитневич, держась описательного метода, не имеет возможности оттенить важное сравнительно с неважным, выявить сердцевинное, подчеркнуть с достаточною самостоятельностью и силою основные интуиции Хомякова, хотя, до известной степени, он пытается сделать это задним числом, во введении к первой книге первого тома.

Для самого Хомякова далеко не все в его писаниях было равноценно, далеко не все было, по его чувству, равного удельного веса. Многие из обсуждаемого им образуются, так сказать, без внутреннего жара, по соображениям беспристрастия; и, с другой стороны, иные мотивы, внутренне дорогие, развиваются по разным причинам, внешнего и внутреннего свойства, лишь между прочим. Существенное, по своему месту в душе писателя, далеко не всегда высказывается в предложениях главных, а второстепенное, опять-таки в духовном организме писателя, — в придаточных. Весьма нередко бывает наоборот, ибо, вынужденный дать ответ на некоторый *извне* поставленный ему вопрос и, следовательно, отвечая на тему *не* самую ему дорогую, писатель, *между прочим* не будучи в силах сдержать своих мыслей, почти проговариваясь, высказывается о вещах ему дорогих, существенных в его собственном жизнеощущении, но не поставленных формально на обсуждение. Вообще, формальное очертание системы, особенно системы, рас-

крывающей душевные убеждения по вопросам философским и богословским, весьма не совпадает с внутренней жизнью творца системы. Но в особенности не передаются в системе *психологические ударения* на иных частностях, обнаруживающие, что эти частности и места второстепенные — на самом деле суть центр и точки опоры в живом мирозерцании мыслителя. И даже, более того, — истинные мотивы творчества и внутреннее устремление внимания — в системе обыкновенно стыдливо прикрываются общими положениями, чтобы не сказать — общими местами: в том-то и состоит психологическая функция системы, чтобы прикрыть и защитить слишком нежные и слишком стыдливые, — по причинам целомудренности Автора или, наоборот, его испорченности, — но во всяком случае наиболее подлинные движения души. К Хомякову, при его целомудренной скрытности, это замечание относится в особенности. Следовательно, чтобы не просто *описать* систему, но понять ее внутренний *смысл* и взаимные связи отдельных ее тканей и органов, необходимо уяснить себе существеннейшее в ней и в отношении к *нему* уже располагать остальной материал. Но не могут ли при этом быть допущены ошибки? — Бесспорно могут. Однако вообще всякому пониманию чего бы то ни было грозит та же опасность ошибки, и лишь механический слепок системы, механическое воспроизведение ее стоит *вне* этой опасности ошибиться. Но тогда естественно спросить, что нового внесло бы такое, хотя бы и безошибочное, воспроизведение, и для чего печатать подобную книгу о Хомякове, когда имеется собрание его сочинений?

Рисунок проф. Завитневича, формально правильный и точный, походит на калькированную сводку ровными линиями без нажимов: все контуры — одинаковой толщины, рисунок без тени, без красок; он передает Хомякова бережно, черточка за черточкой, вроде того, как в иконописных лицевых подлинниках передаются очертания иконы во всех ее деталях, складочка за складочкой; этот рисунок не неверен; но он дает не уразумение Хомякова, а лишь конспект его; это — как бы пересказ Хомякова, но почти без интонаций. Зная уже Хомякова, мы почти ничего не приобретаем из обширного исследования проф. Завитневича. Занимающиеся Хомяковым, вероятно, будут заглядывать и в обсуждаемую нами книгу, чтобы легче отыскать параллельные места хомяковских сочинений. Но едва ли кто скажет: «Я согласен с Завитневичем» или: «Я не согласен с Завитневичем».

Все сочинение напоминает подготовительные материалы к исследованию о Хомякове; но это еще не есть самое исследование. Все «так», но не потому, что соглашаешься с исследователем, а просто потому, что исследователь, скрывшись за плечами Хомякова, говорит в унисон с любимым Автором, и возражать приходится Хомякову, а не его ученику, тем более что из нескольких сотен страниц сочинения проф. Завитневича наверное не менее трех четвертей — дословные цитаты из Хомякова. Ничто не задевает заживо в этих обширных томах, и по ним тащишься без оживления, радости и гнева, как по длинной-предлинной однообразной аллее. Этому впечатлению монотонности способствует еще и упомянутая выше манера Автора: по несколько раз возвращаться к одному и тому же предмету в системе Хомякова, иногда даже цитируя несколько-кратно одно и то же место. Судя по многим признакам, Автор любит Хомякова и увлечен им, следовательно, у него должны быть и свои оценки и свои подходы к Хомякову. Но он почему-то не хочет поделиться с читателем самым соком своей работы и все ответственное перекладывает с себя — на читателя. Но кому же брать на себя решение важнейшего, если и специалист по Хомякову не желает или не решается быть лицом ответственным? Чувствуя, что ему не хотят помочь, читатель начинает скучать, сочинение проф. Завитневича читается с трудом и усилием. Между тем Хомяков ли,— водопад идей и тем,— не возбуждает острых и тревожных вопросов?

Основной из них есть, конечно, уже издавнее подозрение Хомякова в протестантстве. Для Хомякова сущность протестантства *только* в протесте против романизма, при сохранении, однако, основных предпосылок и характерных приемов мысли этого последнего. Но позволительно сомневаться, так ли это: развитие протестантства и его производных уже *после* Хомякова обнаружило с несомненностью, что в основе протестантства, как главного выразителя культуры нового времени, лежит гуманизм, человекоутверждение, человекобожие,— или, по терминологии, заимствованной из философии,— *имманентизм*, т. е. замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святыни,— воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовною реальностью. Между тем, существо православия есть онтологизм — *приятие реальности от Бога*, как данной, а не человеком творимой,— смирение и благо-



дарение. Что же мы видим у Хомякова? Самое противоположенное им начал «иранского» и «кушитского» должно наводить на раздумие. В «Легенде о Великом инквизиторе» у Достоевского раздвоение образа Христова на два, из которых ни один, ни Инквизитор, ни «Христос», не есть чистое выражение духа Христова, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляя выбирать между «да» и «нет» там, где *tertium dandum est*<sup>3\*</sup>. Инквизитор — не от Христова духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны оставаясь членом Церкви, позволительно отрицать «авторитет, чудо и тайну» или хотя бы что-нибудь одно из трех? Так же и у Хомякова: Инквизитору Достоевского соответствует «кушитство», «Христу» Достоевского — «иранство»? Но тогда духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе. «Иранство», которое для Хомякова почти синонимично христианству и Церкви, на самом деле, по характерным чертам своим, весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого «Я» и во всяком случае не ближе к православию, чем «кушитство», в котором Хомяков карикатурно представил многие черты онтологизма. Обо всем этом не принято говорить в печати, хотя дружески подобные суждения неоднократно высказывались. Но пора поставить вопрос о «кушитстве» ребром. Дух «кушитства», хотя и в искаженном изложении, которое довел до конца Л. Толстой в своих кощунственных выходках против таинств, имеет несомненные черты подлинной церковности. Если бы уж нужно было выбирать между двумя, в разных смыслах неправильными, изображениями церковности у Хомякова, то скорее пришлось бы остановиться на кривом зеркале «кушитства», чем на приукрашенном «иранстве». Что в живой Православной Церкви имеется и то и другое начало, Хомяков это отлично видел и признавал, что он чересчур просто отделялся от этого себе возражения ссылкой на зараженность православного мира началом кушитским. Вглядываясь же более внимательно в собственные теории Хомякова, мы, к скорбному удивлению своему, открываем в них тот же дух имманентизма, который составляет существо протестантства, хотя и в неизмеримо-усовершенствованном виде, — главным образом внесением идеи соборности, — хотя должно отметить, что мысль о соборности сознания не совсем чужда и западной философии, напр. Канту, не говоря уже о Шеллинге, последнего периода и далее — Фейербаху, Контю и др.

Разумеется, православное воспитание и осведомленность в источниках вероучения и церковной истории побуждали Хомякова быть осторожным в тех местах, где естественно было выразиться расхождению хомяковской мысли с разумом церковным; а редкая по силе диалектика, — всем известная «хомяковская» диалектика, — придавала положениям Хомякова такую гибкость и такую убедительность, при которых самое сомнительное и самое опасное кажется притупившим острые углы. Но, при всей осторожности Хомякова и при его чистосердечном желании не сталкиваться с учением церковным самые основы его воззрений для человека православного при внимательном их разглядывании не кажутся ли подозрительными? В то время как для человека церковного Церковь высказывает Истину, ибо «так изволися Духу Святому» и ей — *открыть* ей независимую от нее, в Боге сущую Истину, — хомяковская теория Церкви оставляет впечатление, что постановления всей Церкви истинны потому, что они постановления *всей* Церкви. Важно, как будто слово «*всей*», как если бы постановления Церкви были не открытием Истины, а *сочинением* ее, — как если бы Истина была имманентна человеческому разуму, хотя бы и соборно взятому, а не трансцендентна ему и из своей трансцендентности открывающейся ему. Тут было сказано «впечатление». Да, впечатление, ибо не могла же подобная цель отчетливо предстать сознанию Хомякова и тем более быть высказанною им. Хомяковская мысль уклончиво бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой. Но эта игра поверхностных тонов, блестящих, но не субстанциональных и потому меняющихся и изменяющих свои очертания при малейшем повороте головы, не дает устойчивого содержания мысли и оставляет в сердце тревогу и вопрос. Имманентизм — таков привкус теорий Хомякова вопреки жалобам Н. А. Бердяева<sup>4\*</sup>.

Конечно, тут у Хомякова мы имеем дело лишь с *оттенками* мысли; но далеко ли от этих оттенков до католической «фабрикации догматов»? Между тем в связи с этими именно оттенками стоит хомяковская полемика против романизма. Не ложное постановление западных соборов само по себе как таковое возмущает Хомякова, а нарушение *единства*. И вина католиков как будто выходит не в том, что они исповедуют ложный догмат, а в том, что они — *не вместе* с Востоком. Тут преувеличивается значение человеческого согласия или несогласия и умаляется достоинство и ценность Истины. Правда, Хомя-

ков говорит о Божией благодати и даже в неточном обороте почти отождествляет Ее с Церковью, но из общего смысла системы ниоткуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова значение существонное, жизненное, а не декоративное, ибо для хомяковской Церкви достаточен *consensus omnium in aeternum*<sup>5\*</sup>, и этот *consensus сам собою* дает познание Истины. Да, к тому же разве и романизм не ссылается на благодать Божию, равно как и протестантизм?

Итак, вина Рима — в похищении права, ему не принадлежащего, но принадлежащего *всей* Церкви в целом. Тут сам Хомяков, под видом временной уступки терминологии своих противников, обнаруживает имманентно-земной характер своего богословствования, ибо сам опирается на правовые понятия. Но и помимо этого самопротиворечия замена чисто юридических понятий понятиями социологическими, на которых зиждется все построение Хомякова, вовсе не доказывает еще церковности его учения, а доказывает только, что право и принуждение, — стихию романских народов, — он хочет вытеснить общественностью и родственностью, — стихию народов славянских. Это, может быть, и хорошо, но замена одной земной силы другою не решает вопроса *богословского*: община как таковая вовсе не есть сама по себе приближение к Церкви сравнительно с правовым государством и в наиболее благоприятном для Хомякова случае может быть понимаема как *необходимое* условие бытия Церкви, а не как условие достаточное. Но, как в учении о Церкви Хомяков противопоставляет понятия общественные понятиям государственным, вместо того чтобы прямо встать на понятиях церковных, так и в учении о государстве у него заметно стремление объяснить все из момента социального. «*Общество, а не государство*» — вот смысл хомяковских утверждений, выраженных прямо. Эти сложные построения, думается нам, — не что иное, как осторожный подход к теории *народного* (или, при разговорах о Церкви, — *всечеловеческого*) *суверенитета*. Иерархия римская, по смыслу хомяковского учения, виновата тем, что усвоила *себе* суверенитет всего человечества, *т. е.* всей Церкви, — делает поспешное уравнивание понятий Хомяков. Я сказал «*поспешное*», ибо, если бы иерархия римская или даже сам папа провозглашали догматы *истинные*, а все человечество Риму в этом противилось, то Рим и был бы *всею* Церковью, хотя суверенитет человечества был бы узурпирован.

А что теории суверенитета Хомяков держится вообще — это несомненно: он открыто высказывает ее в своих исторических соображениях о происхождении династии Романовых, хотя и не называет этой теории ее настоящим именем. Русские цари самодержавны потому, полагает он, что такового властью одарил их русский народ после Смутного времени. Следовательно, не народ-дети от Царя-отца, но отец-Царь — от детей-народа. Следовательно, Самодержец есть самодержец не «Божиею милостию», а народною волею. Следовательно, не потому народ призвал Романовых на престол царский, что в час просветления, очищенным страданиями сердцем, узрел свершившееся определение воли Божией, почуял, что Михаил Феодорович уже получил от Бога венец царский, а потому избрал, что так заблагорассудил наудобнейшим для себя — даровать Михаилу Феодоровичу власть над Русью, — одним словом, не сыскал своего Царя, а сделал себе Царя. И первый Романов не потому воссел на престол, что Бог посадил его туда, а потому, — что вступил в «договор с народом». Следовательно, приходится заключить далее, что «сущие власти» не «от Бога учинены суть», но от *contrat social*; — не Божие изволение, а *suffrage universel* <sup>6\*</sup> держит Престол, по смыслу хомяковского учения.

Может быть, на это скажут, что такое возражение Хомякову есть смешение области правовой и государственной с областью богословской и духовной. В порядке юридического, скажут, суверенитет народа все-таки должен быть признан, и его не обойти. Не входя в обсуждение этих возражений, мы должны отметить только, что сам Хомяков отрицает чисто юридическую постановку общественных и государственных вопросов и требует возглавления всего верою. Конечно, во вне-религиозной, чисто светской мысли, там, где Бог не признается Источником общественного строя, — без народного суверенитета обойтись нельзя, ибо если нет в научном сознании Бога, то кому же, как не народу, быть последним судьей своих дел, и тогда право самодержавия без суверенитета народа обосновано быть не может. Но будет ли такое «самодержавие» самодержавием? — В том-то и дело, что в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок,

имеющих в виду общественную или государственную пользу.

Мы заговорили о церковной власти в толковании Хомякова не потому, что этот вопрос сам по себе особенно здесь занимает нас, а потому, что на нем с особою яркостью сказывается основная точка зрения Хомякова, которая с меньшей яркостью, но все же отчетливо определяет собою и его учение о Церкви. Свободное самоутверждение человека — бытие, имманентное человеку, — проявляющееся в организации любви, для него дороже всего. Действительно, он — «великий альтруист», как определяет его проф. Завитневич. Но и великий альтруизм сам по себе ничуть не похож на Церковь, ибо Церковь полагает основу свою в том, что *вне* человечности, а для альтруизма, как и для всякого гуманизма, самой крепкой точкой опоры представляются внутренние, имманентные силы человека. Высказанное здесь положение о Хомякове может показаться неожиданным, но, будучи принятым, оно бросает и неожиданный же свет на борьбу Хомякова с онтологическим моментом в религии. Отношение к трансцендентному в религии, на его взгляд, кажется проявлением начала «кушитского». Но тогда понятно, почему он отрицает *авторитет*, каковой есть авторитет лишь постольку, поскольку он *вне* того, кто авторитету подчиняется; тогда понятна и борьба его с термином и даже с понятием пресуществления вопреки прямому свидетельствованию Иерусалимского собора. Ввиду важности понятия пресуществления задержимся на нем несколько долее. Часто забывается, что Св. Евхаристия — не один из моментов церковной жизни, но средоточие ее и в известном смысле — сама церковная жизнь — критерий всех прочих сторон и вернейшая точка опоры. «Наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает это учение — *ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαοῖ τὴν γνώμην*»<sup>1</sup>, — свидетельствует св. Иринеи Лионский о правоте своих теоретических воззрений. И вот, применяя этот критерий к учению Хомякова, мы замечаем, как стройное здание его богословской системы покачивается, — не скажу рушится, но дает трещины и явно требует подведения под себя более прочных онтологических фундаментов и пристройки ноуменальных контрфорсов.

<sup>1</sup> Св. Иринеи Лионский — Против ересей, IV, 185.

В трактате «Опыт катехизического изложения учения о Церкви»<sup>1</sup>, написанном уже в сороковых годах или ранее, Хомяков осторожно замечает о Св. Церкви, что «не отвергает она и слова *пресуществление*, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями падших церквей». Последующее уклончивое изложение евхаристического догмата есть попытка *обойти* термин *пресуществление*, но как ни осторожно изложение Хомякова, невозможно пройти мимо одного оттенка, а именно, что у Хомякова эмоциональное ударение падает на слово *вера* в таинство, а не на самое таинство как предмет веры. Хомяков хочет поставить вопрос догматический на почву прагматическую, если выразиться по-современному, т. е. так, чтобы было исключено понятие о Св. Евхаристии самой по себе и осталось лишь понятие восприятия ее, поклонения ей, благоговейного размышления о ней. Протестантский *занах* этих рассуждений несомненен, хотя неопределенность высказываний и позволяет избежать протестантских формул<sup>2</sup>. Но в другом трактате, относящемся уже к 1855 году, а именно в трактате «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях»<sup>3</sup>, Хомяков уже более определенен или более откровенен: «Тот, кто видит в Евхаристии одно лишь воспоминание, равно как и тот, кто настаивает на слове *пресуществление* или заменяет его словом *сосуществление* (consubstantiation); другими словами,— и тот, кто, так сказать, выпаривает таинство, и тот, кто обращает его в чудо чистовещественное, одинаково бесчестят святую вечерю, приступая к ней с вопросами атомистической химии»<sup>4</sup>. Итак, Церковь «не отвергает» слова «пресуществление», но «настаивать» на нем — это значит «бесчестить тайную вечерю», «обращать ее в чудо чистовещественное», «приступать к ней с вопросами атомистической химии». Странная логика! Если настаивать на термине «пресуществление» есть не меньшее заблуждение, чем понимать Св. Евхаристию как *сосуществление* (т. е. по формуле *cum pane, in pane, sub pane*<sup>7</sup>) или даже как простое воспоминание, т. е. впадать в явное нечестие, то каким образом Церковь может «не отвергать» слова

---

<sup>1</sup> «Полное собрание сочинений А. С. Хомякова», т. 2, изд. 5-е. М., 1907, с. 14, § 8.

<sup>2</sup> Ср. *id.*, с. 131, прим. 3.

<sup>3</sup> *Id.*, с. 128–132.

<sup>4</sup> *Id.*, с. 131–132.

«пресуществление»? Вообще, как может Церковь «не отвергать» того, настаивать на чем предосудительно? Явное дело, Она или совсем отвергает обсуждаемый здесь термин, или, допустив его, тем самым позволяет держаться его, т. е. настаивать на нем, коль скоро окажется нужда в нем и без него нельзя будет заградить уста еретику. Но Хомякову хочется избежать определенности и просто замолчать термин, который в евхаристическом споре с протестантствующими столь же решителен и потому — неустрашим, как термин «единосущный» — в тринитарном споре с арианствующими или термин «Богородица» — в споре с несторианствующими. «В литургии нет этого слова», — замечает, протестантствуя, Хомяков<sup>1</sup>. Но Хомякову ли не известно, что такая уловка недостойна его, ибо подобное же говорили, «не отвергая» термина «единосущный», и полуарианствующие, ссылаясь на несуществование его в Священном Писании. И, в довершение аналогии терминами: «единосущный» и «Богородица», равно как и термином «пресуществление», действительно пользовались еретики в своих целях, употребляя их огрубленно, чувственно. Но тем не менее Церковь их не только «не отвергла», но и положительно утвердила, ибо без них нельзя было сопротивляться размывающему церковный догмат потоку еретического лжеучения. В XVII-м члене Исповедания патриарха Иерусалимского Досифея евхаристический догмат выражается с полной определенностью<sup>2</sup>. Но Исповедание это имеет каноническое значение, ибо утверждено на Иерусалимском (против кальвинистов) соборе 1672 года, на каковом принимали участие представители всех поместных церквей, в том числе и русской, и затем сугубо утверждено восточными патриархами в 1723 году, включившими Исповедание Досифея в послание к «сущим в Великобритании» архиепископам и епископам и всему их клиру<sup>3</sup>; достойно примечания, что, кроме этого Исповедания, восточные патриархи не нашли нужным отвечать еще что-либо. Тут мы читаем<sup>4</sup>: «Веруем, что в сем

<sup>1</sup> Id., с. 131, прим. 3.

<sup>2</sup> E. J. Kimmel — Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis. Jenae, 1850. Pars I, pp. 456—463.— Русский перевод исповедания патриарха Досифея см. в «Костромских Епархиальных Ведомостях», т. VIII, 1894 г., № 18 и 19, часть неофициальная.

<sup>3</sup> «Костромские Епарх. Ведомости», т. VIII, 1894 г., № 16 и 17, часть неофициальная.— См. также собрание грамот Вселенских патриархов, изданное Св. Синодом в 1846 г.

<sup>4</sup> Член XVII-й приведен по переводу в издании Св. Синода.

священнодействию (Св. Евхаристии) присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно (*τυπικῶς, εἰκονικῶς*), не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые отцы говорили о крещении, и не чрез проницание хлеба (*κατ'ἐνάρτισμόν*, per impanationem = хомяковское «существление»), так, чтобы Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб существенно (*ὑποστατικῶς*), как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют; но истинно и действительно, так, что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется (*μεταβάλλεσθαι, μετασποδοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταφύνημιζεσθαι* — transmutetur, transsubstantietur convertatur, transformetur) в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось в Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных, а вино претворяется, пресуществляется (*μεταποιεῖσθαι καὶ μετασποδοῦσθαι* — converti ac transsubstantiari) в самую истинную кровь Господа. Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остается уже не самый хлеб и вино, но самое тело и кровь Господа под видом и образом хлеба и вина [в Исповедании патриарха Досифея: *ἐν τῷ τοῦ ἄρτου τοῦ οἴνου εἶδει καὶ τύπῳ, ταῦτόν εἰπεῖν, ὑπὸ τοῖς τοῦ ἄρτουσυμβεβηκόσιν* — sub panis et vini specie et figura, id est, sub panis accidentibus; опущено, следовательно, речение: «т. е. под акциденциями хлеба» — Господь присутствует по существу своему (*κατ'οὐσίαν*, secundum substantiam). Хотя в одно и то же время бывает много священнодействий по вселенной, но не много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует истинно и действительно. Одно тело Его и одна кровь во всех отдельных церквах верных. И это не потому, что тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенники, но потому, что хлеб предложения, приготовляемый порознь во всех церквах и по освящении претворяемый и пресуществляемый (*μεταποιούμενος καὶ μετασποούμενος* — conversus ac transsubstantiatus), делается одно и то же с телом, сущим на небесах». — Неужели можно сказать, что в приведенных словах Церковь только «не отвергает» термина *пресуществление*, самого по себе опасного и нечестивого, а не пользуется им в борьбе с протестантствующими со всею возможною энергией для выражения и защиты самого главного? Неужели понятия претворения и пресуществления не служат в приведенных местах наиболее решительными для разграни-



чения церковного достояния от покушений протестантствующих, не суть *последние слова*, завершающие самоопределение Церкви? Но если они употреблены и удержались, то надо верить и понимать, что эти термины поставлены не напрасно, а были действительно необходимы. Хомяков же хочет притупить остроту евхаристической формулы и тем открывает дверь протестантскому отрицанию; его же последователи неприкрасно уже изъясняют его намерение и открыто отрицают и даже хулят слово «пресуществление». Но они сами убедятся опытом истории, что отвергнуть слово *пресуществление* при современной напряженности протестантства, модернизма, прагматизма и тому подобных имманентистских ересей — это значит разрезать веревку туго затянутого тюка, и не предвидят тех отрицаний, которые за сим имеют последовать, ибо таковые давно уже ждут себе свободы. Тогда и виновникам догматической разрухи, идущим тут по пути, проложенному Хомяковым, придется либо снова вводить отвергнутый термин, либо открыто отвергнуть Св. Тайны. Как бы ни был далек Хомяков от наименования обсуждаемого термина «кошунственным», все же он как-то ответственен и за последнее. Сюда дорога от Хомякова идет под гору, к церковному же учению — в гору.

Но кроме этой догматическо-канонической стороны спора нельзя не отметить, что и философски хомяковское толкование термина «*пресуществление*», как якобы содержащего в себе понятие о «чуде атомистической химии», не есть учение католическое, хотя, быть может, какие-либо богословы и впадали в подобное нечестие. Но это нечестивое воззрение именно и есть *отрицание* пресуществления, ибо в «атомистической химии», хотя бы и чудесной, существо материи, субстанция материальная, остается неизменной, *не* пресуществляется, а изменяются одни только акциденции, одни виды; в пресуществлении же меняется существо, а акциденции, виды пребывают. Хомяков не мог не понимать этого извращения понятий, но, вместо того чтобы обличить ложное словоупотребление и восстановить правое, он предпочел легчайший путь — простого отказа от церковного достояния, подобно тому как полуарианствующие избегали термина «*единосущный*», между прочим, на том фальшивом основании, что такой термин ложно употребляли гностики. Впрочем, утверждение о действительности указанного выше злоупотребления термином «*пресуществление*» пусть остается на совести его

высказывающих: хоть и латинян, но нельзя же по наущению протестантов, явных врагов Церкви, обвинять в любой нелепости. Во всяком случае, воинствующим на пресуществление следовало бы оговорить, что, по вере церковной, «словом пресуществление (*τῆμετουσίωσις λέξει, verbo transsubstantionis*) не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются (*μεταποιούνται, convertuntur*) в тело и кровь Господню; ибо сего нельзя постичь никому, кроме самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия, но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, прелагаются в тело и кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой Божественности Единородного, и не случайная какая-либо принадлежность (акциденция) хлеба и вина прелагается в случайную принадлежность (в акциденцию) тела и крови Христовой, каким-либо изменением или смешением, но, как выше сказано, истинно, действительно и существенно хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самою кровью Господнею<sup>1</sup>: — *ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μετὰ τὸν ἁγιασμόν οὐ τυπικῶς οὐδ' εἰκονικῶς οὐδὲ χάριτι ὑπερβαλλούσῃ, τῇ κοινωνίᾳ ἢ τῇ παρουσίᾳ τῆς θεότητος μόνες τοῦ μονογενοῦς μεταβάλλεται εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου, οὐδὲ συμβεβηκός τι τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου εἰς συμβεβηκός τι τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τινα τροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν μεταποιεῖται, ἀλλ' ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς καὶ οὐσιαστικῶς γίνεται ὁ μὲν ἄρτος αὐτὸ τὸ ἀληθές τοῦ κυρίου σῶμα, ὁ δ' οἶνος αὐτὸ, τοῦ κυρίου αἷμα, ὡς εἶρηται ἀνωτέρω»<sup>2</sup>.*

Таким образом, все те опасности, на которые указывают противники термина «пресуществление», Церковью были предусмотрены, оговорены и классифицированы; и все же, несмотря на это, слово «пресуществление» неоднократно употреблено в местах, существеннейших по своему значению. В частности, должно отметить, что этот термин кажется Хомякову и его последователям в этом вопросе — вносящим «схоластические определения». Как будто философский язык не есть вообще вид языка и как будто сам Хомяков не пользуется всякими философскими определениями, своими и чужими, схоластическими и гегельянскими! Ссылаться на схоластичность определений как таковую, не указывая, чем именно *данные* определения плохи, это значит в основе про-

<sup>1</sup> Исповедание патр. Досифея, чл. XVII.

<sup>2</sup> *Kimmel* — *Monumenta fidei Eccl. Orient. Pars, I, p. 462.*

тестовать против какого бы то ни было богословия, в том числе и хомяковского. И если бы святые отцы стояли на точке зрения этого бессловесия, то не могло бы быть и Символа Веры. Но Хомяков защищает алогизм, коль скоро идет речь о таинствах, с которыми он вообще не совсем ладит, ибо тут ему мерещится призрак «кушитства», и сам же рассуждает о догматах веры, включительно до тайны Пресвятой Троицы, когда горнее рассматривается вне его отношения к дольнему, т. е. рассматривается как понятие, а не как жизнь. Следовательно, не алогизм как таковой привлекает Хомякова, а отталкивает конкретность и непосредственность духовного мира, открывающегося в богослужении. Эти-то бесплотность и бескровность, — вероятно, гегелевская зараза, — были в известной мере болезнью раннего славнофильства.

Если мы постараемся взглянуть на мысль Хомякова с достигнутой нами точки, то многое тут делается понятным, объясняясь именно из имманентизма, из боязни вторжения трансцендентного в имманентное. Понятно тогда и отрицание, на этот раз уже прямое, «периодических чудес», вроде нетления богоявленной воды, однако имеющее за собою веский авторитет Минеи и Златоуста. В январской Минее, именно после чинопоследования Богоявленного водоосвящения, делается примечание о святой богоявленной воде со следующей ссылкой: «О сей воде небесная она словесная ластовица, златословесный вселенский учитель Иоанн Константинограда патриарх в слове своем, о еже сходитися христианом во святую Божию церковь и о крещении, егоже начало: вси вы в благодущии есте днесь, аз же в печали один болезную: свидетельствует глаголя: но убо чесо ради не день воньже родися, но день воньже крестися явление глаголется; сий бо есть день, воньже крестися и *вод освяти естество*. Сего ради и в полунощи на праздник сей, вси почерпше в дома воду относят и соблюдают и чрез лето всецелое хранят. Понеже день освященных вод, и *знамение бывает явственное, не растлевающуся вод оных естеству долгою времени*: но на лето всецелое и два и три многаши лета, днесь почерпленной воде *целой и новой пребывающей* и по толицем времени ныне от источников емлемым водам сравнивающейся»<sup>1</sup>. Так свидетельствует Минея. Но Хомяков пренебрегает этим тысячелетним свидетельством, доньне принимаемым Церковию, —

---

<sup>1</sup> Минея. Месяц Иануарий 1904, л. 10.

пренебрегает во имя невоплощаемости духовного начала. Повторяю, если подметить у Хомякова этот легкий уклон к дуализму, то многое в Хомякове объясняется.

Понятны, например, крайности его борьбы с католичеством. Хомякову как будто недостаточно еретичества Запада, ему хочется самые ереси Запада представить как бесповоротную бессмыслицу,— что приводит его к приведенным выше нехорошим словам об Евхаристии в западном понимании, как «атомистическом чуде», и папе, как об «оракуле»,— словам, которые едва ли можно расценивать иначе, чем шаг на пути к толстовским кощунствам, когда другой «великий альтруист», и даже «величайший альтруист», опять-таки, по внушению человеческого самоупора, объявлял Святые Таинства «колдовством». К этим же крайностям относятся и чрезмерные обвинения романизма в лишении мирян Святой Чаши. Если бы Хомяков применил в отношении к католицизму тот самый метод познания, в забвении которого он обвиняет Запад,— познание любовью,— то, может быть, он нашел бы аналогии и в Церкви тем латинским особенностям, которые, будучи там, на Западе, погрешностями, не суть, однако, бесповоротные бессмыслицы, как их склонен толковать Хомяков. Так, например: папа, конечно, не непогрешим, но это не потому, что если бы признать противное, то этим непременно пришлось бы приравнять папу к «оракулу». Почему же в принципе, отвлеченно говоря, нелеп, недопустим благодатный дар непогрешимости в делах веры,— непогрешимости, независимой от степени нравственного совершенства,—если может быть независимым от нравственного совершенства дар совершать Святейшие Таинства. Хомяков говорит, что притязания папы на непогрешимость в делах веры можно было бы уподобить притязанию какого-нибудь епископа на совершенство любви. Опять-таки повторяем, что, отрицая фактическое существование дара непогрешимости, какового Церковь фактически же не признает, мы не видим, почему последнее сравнение Хомякова приводит этот несуществующий дар к нелепости *в принципе*. И почему *в принципе* недопустим благодатный дар любви Христовой, ниспосылаемой при рукоположении епископу или священнику? Да, кроме того, в православном богословии и на самом деле высказывался взгляд, согласно которому особенность дара священства есть именно *сострада-тельная любовь*.

«Пастырю,— говорит архиепископ Антоний,— дается благодатная сострадательная любовь к пастве, обуслов-

ливающая собою способность переживать в себе скорбь борьбы и радость о нравственном совершенствовании своих пасомых, способность чревоболеть о них, как ап. Павел или Иоанн. Такое свойство пастырского духа и выражает самую сущность пастырского служения»<sup>1</sup>. Подобным же образом, отвлеченно говоря, мог бы конструироваться и дар особой чуткости, а отсюда — и непогрешимости в вопросах догматических. «Но ведь,— сказал бы Хомяков,— латиняне признают этот дар не за епископами вообще, а за одним лишь папою». Да; но надо добавить и то, что иерархическую степень папы они рассматривают не как третью, а как четвертую, совсем отличную от степени епископа, так что папа признается единственным представителем своей степени. Следовательно, дело не в нелепости притязаемого дара непогрешимости, а в несуществовании четвертой степени священства. Но и этот пункт противокатолической полемики стал ненадежным после того, как в новейшее время стали в нашем богословии раздаваться голоса в пользу признания патриаршества особой степенью священства,— четвертою. Если же эти голоса найдут себе сочувствие, то придется определять и своеобразную особенность этой степени. А так как особенностью степени епископской признается содержание учения церковного в чистоте и неповрежденности, то как бы не пришлось на этом пути особенностью степени патриаршей признать именно непогрешимость в высказывании *новых* суждений о делах веры, т. е. согласиться с латинством. История Запада связана роковой и несокрушимой логичностью, и если латиняне пришли к измышленным ими догматам, то к этому они вынуждались всем своим прошлым.

Или вот еще пример преувеличенной полемики Хомякова с Западом: в лишении мирян Святой Чаши Хомяков видит узурпацию и гордость латинской иерархии. Между тем эта особенность романизма может объясняться иными, более глубокими, причинами, но с гораздо меньшим осуждением Запада, а именно, например, слишком большою (исторически засвидетельствованною) связью Римской Церкви с ветхозаветным культом и ветхозаветным строем мышления.

Отразившаяся и во многом другом, эта связь, чисто исторически, без каких-либо злостных намерений, могла

---

<sup>1</sup> Архиеп. Антоний (Храповицкий) — Собрание лекций и статей по пастырскому богословию. Издание «Религиозно-Философской Библиотеки». М., 1909, с. 18.

исказить и Евхаристийный обряд. Обратим внимание, что никто из духовенства, даже сам папа, если бы он причащался не как служащий, а, например, на смертном одре, не вкушает Святой Крови совершенно так же, как и любой мирянин. Мало того. При служении нескольких священников испивает Святую Чашу один только старший. Следовательно, Святою Кровию вообще не причащаются у латинян, т. е. Она не рассматривается здесь как привилегия духовенства,—вопреки Хомякову,— а имеет какое-то *особое* значение.

Какое же именно? Припомним, что Св. Евхаристия свой прообраз имеет в ветхозаветной «жертве хваления». Из разных видов жертв эта именно наиболее подходит к Евхаристии и по значению своему, и по литургической обрядности. В Литургии же Св. Иоанна Златоустого Св. Евхаристия прямо называется «жертвою хваления — *θυσια αἰνέως*» (в молитве по поставлении даров, так называемой молитве проскомидии). Жертва хваления — תּוֹדַת-הַשְּׁלָמִים — *зева тодат гашламим* или просто «זֶבַח הַתּוֹרָה — *зева гаттода* — была в ветхозаветном культе одним из трех подвидов «жертвы мирной» — זֶבַח שְׁלָמִים — *зева шеламим*.— И вот, думается, католицизм проводит аналогию Евхаристии кровавой и «мирной жертвы» во всех деталях, более последовательно, чем это заповедано Христом, принесшим на Тайной Вечери «жертву мирную» же, но бескровную.

А так как в кровавой «жертве мирной» вкушали только *мясо* жертвенного животного, кровь же, «в которой жизнь», т. е. *самая жертва*, приносилась Богу и изливалась в рога жертвенника, то поэтому и католицизм допускает Св. Причастие, *как причастие*, и притом решительно *всех* членов Церкви, от папы и до последнего мирянина, только под *одним* видом, под видом Тела, Кровию же, собственно, *никто* не причащается. Но так как надо же ее куда-нибудь деть, то она *потребляется* вроде того, как у нас потребляются Святые Дары после Литургии, с тою, однако, разницею, что это потребление, равно как и потребление оставшегося Святого Тела, совершается на Западе во время самой литургии, непосредственно после причащения, и притом старшим из служащих, а у нас потребление оставшихся Св. Даров совершается во время окончания литургии, и притом младшим из служащих, обыкновенно диаконом; но это — различие устава, не существа таинства. В обоих случаях уста и внутренности священнослужителя, потребляющего Св. Тайны, уподобляются, по своему литурги-

ческому значению, рогам ветхозаветного жертвенника. Думается, таков именно смысл, по крайней мере первоначальный, пресловутого лишения мирян Св. Чаши. Повторяю, я хочу сказать, что у латинян не миряне только, но и решительно *все* верующие, возглавляемые папой, лишены Св. Чаши. Вероятно, это еще хуже, чем лишить Св. Чаши одних мирян; но это делается вовсе не злобно.

На всех этих толкованиях настаивать отнюдь не берусь; очень может быть, что возможны и иные объяснения. Но трудно не быть уверенным в том, что полемика против латинства — дело, требующее осторожности, так как весьма легко, под видом борьбы со «схоластиком» и «папизмом», подкопаться и под основы нашего собственного вероучения. Это-то мы видим, например, в двусмысленной и соблазнительной хомяковской формуле, согласно которой Таинства совершаются не для стихий, не для животных и не для неверующих, — формуле, которая или самоочевидна и не нуждается в высказывании (кто же говорит, что — для животных?), или же имеет внутренним смыслом своим уничтожение реальности Таинства, — превращение догмата о таинстве в какое-то прагматическое или модернистическое правило нашего поведения. Если Хомяков хочет сказать, что Таинство предназначается, в смысле непосредственного использования его благодатных даров, только для членов Церкви, то это утверждение, в известном смысле, бесспорно, хотя и тут могут быть возражения, что Таинство косвенно воздействует на всю тварь, а некоторые виды освящения — и прямо применяются ко всей твари (см., например, в Требнике многочисленные молитвы и обряды космического значения). Если же смысл хомяковской формулы — тот, что Таинство — лишь постольку Таинство, поскольку о нем так думают члены Церкви и в собственном смысле — ничто для всех, о нем так не думающих, т. е. что оно, например, не способно опалить кощунника, в Таинство, однако, не верующего, — то этот смысл, вне всякого сомнения, не может быть допущен.

Подобных частных вопросов, заставляющих думать, что действительно в хомяковском учении о Церкви, а следовательно, и во всей его системе что-то неладно; что или Хомяков под давлением каких-то посторонних учений в то время, вообще далекое от церковности, не сумел выразить истинно православной веры своего сердца, или же, напротив, что он старался, хотя и не вполне сознательно, прикрыть неправые убеждения

своего ума красивой, но двусмысленной одеждой полуцерковных формул. Говорить все это о Хомякове, вероятно самом чистом и самом благородном из великих людей новой русской истории, тяжело и скорбно; но нам приходится говорить так по вине проф. Завитневича, который не пресек и даже не постарался пресечь подозрений, подобных здесь высказанным. Повторяю, его труд нуждается в дополнительном томе.

Во введении к первому тому, указывая на недостаточность знакомства с Хомяковым и славянофилами не только общества, но даже и многих ученых, проф. Завитневич справедливо замечает, что *до* изучения духовного наследия славянофилов нельзя сказать, что из него «сделается прочным достоянием жизни и что пойдет в отброски, как временный и случайный момент в процессе исторического развития»<sup>1</sup>. Вот почему, взяв на себя «задачу исчерпывающего изложения всей суммы понятий, высказанных Хомяковым, мы не могли, — говорит он, — позволить себе слишком большой переборчивости в отношении к бывшему в нашем распоряжении научному материалу, а должны были прежде всего позаботиться о том, чтобы в нашем труде читатель встретил полноту данных и документальность в изложении»<sup>2</sup>. Соблюл ли Автор это собственное требование материальной полноты своей работы? Нет, со стороны содержания исследование проф. Завитневича может быть восполнено. В краткой рецензии мы не имеем ни возможности, ни надобности указывать все опущенное проф. Завитневичем, но, однако же, отметим кое-что в приложении. При этом, многие пропуски проф. Завитневича объясняются слишком большою продолжительностью печатания его работы, в течение какового срока появилось несколько документальных данных, которые полезно было бы включить в содержание разбираемого труда, но которые остались незамеченными исследователем. И надо сказать, что ряд их (см. приложение) без особого труда мог бы быть продолжен. Работа же над пополнением материалов, использованных проф. Завитневичем, требуется и существом дела. При чтении рассматриваемой нами книги рождается целый ряд вопросов, на который ни материалы, там содержащиеся, ни приведенные здесь, ниже, дополнения к ним не дают ответа. Проф. Завитневич почему-то ограничивается на-

---

<sup>1</sup> С. XIV.

<sup>2</sup> С. XIV.

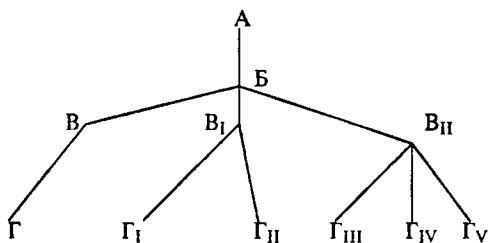


печатанными уже помимо него материалами, да и то далеко не в полном их объеме, а рукописных источников не использовал. Между тем немислимо, чтобы за двадцать один год работы, при желании найти что-нибудь *новое* о Хомякове, исследователь не мог найти ничего; этому поверить невозможно. Очевидно, он и не искал рукописного материала. Вот почему, круг сведений проф. Завитневича ограничен как раз тем же горизонтом, что и всякого читателя Хомякова, не занимавшегося нарочитыми разысканиями по истории славянофильства. Но вопросы, требующие специального обследования по *архивным* материалам, остаются не решенными и даже не возбужденными в труде проф. Завитневича.

Прежде всего, мне думается, что если вообще исследование *рода*, к которому принадлежит великий человек, внутренних особенностей этого рода, его жизни, его духовных черт, его внутреннего строения, есть одна из существенно-важных задач, предстоящих исследователю, то в отношении к Хомякову, который, по признанию всех о нем писавших, как одобрительно, так и с порицанием, должен считаться натурою на редкость почвенною, на редкость связанною с родом и бытом, — в отношении Хомякова, говорю, это требование должно быть поставлено с особливою настойчивостью. Но настойчивость эта должна быть тем большею в данном случае, что самый род Хомяковых есть, бесспорно, одна из благороднейших линий, тянущихся в русской истории, линия, не запятнанная ничем темным и, несмотря на свою древность и нефальшивую родовитость, не искавшая себе внешнего положения. Род Хомяковых и сам по себе, даже независимо от Алексея Степановича, своей энтелехией, есть предмет исследования, достойный всяческого внимания. Смеем думать, что материалов для такого исследования было бы более чем достаточно; но то, что сделано у проф. Завитневича, представляется нам недостаточным и жидким. Завитневич не потрудился, например, справиться даже о гербе Хомяковых, хотя во все не требовалось поисков для извлечения этого описания из «Общего Гербовника». Вот оно, кстати: «В щите, имеющем красное поле, изображены два золотых креста и между их серебряная подкова, шипами вниз обращенная. Щит увенчан дворянским шлемом и короною со страусовыми перьями. Намет на щите красный, подложенный серебром». Это описание должно быть восполнено: щит герба Хомяковых — так называемой в геральдике «французской» формы, т. е. четырехуголь-

ный, снизу заостренный, а шлем — западноевропейского типа, т. е. с пятью решетинами, и поставлен прямо. Далее, в «Общем Гербовнике», откуда взято приведенное описание, даются сведения о предках Алексея Степановича<sup>1</sup>. Для изучения предков Хомякова следовало бы использовать также «Записки А. Т. Болотова», где имеется немало генеалогических сведений.

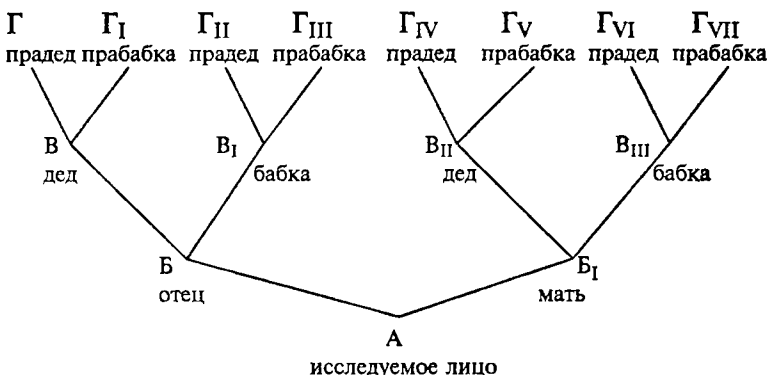
Только что было сказано нами о необходимости изучить генеалогическую подпочву А. С. Хомякова. Это изучение, вообще говоря, возможно и необходимо в двояком направлении. В одном случае мы познаем тот род, в который входит и данное лицо; в другом случае предметом познания оказывается уже совокупность тех разнофамильных родов, кровь которых течет в жилах данного лица. Первое изучение определяет место одного среди многих, в составе многих; второе же показывает одного как состоящего из многих, т. е. место многих в одном. Первое изучение строится по общеизвестной схеме *генеалогического* дерева:



А второе должно строиться по схеме обращенной, хорошо известной в биологии, в генеалогии же изредка употребляемой под названием таблицы «восходящего смешанного родословия» и дающей «родословную с гербами». Эту последнюю схему можно было бы назвать *идиологическим* деревом. Вот она:

<sup>1</sup> Общий Гербовник Дворянских родов Всероссийской Империи, начатый с 1797 г. Ч. шестая 22. I отд. — Тут же и рисунок.

Укажем также, что у гр. А. Бобринского, в его исследовании: «Дворянские роды, внесенные в Общий Гербовник Всероссийской Империи», Ч. I, с. 620, отмечены трое Хомяковых, убитых в 1812–13 годах.



Генеалогическое дерево по преимуществу важно при исследовании, имеющем своим предметом *род*; дерево же идиологическое наиболее полезно при изучении строения отдельной личности, ибо с особою наглядностью представляет нам все потенции, полученные данным лицом от своих предков. Но, к сожалению, ни та, ни другая схема не были применены проф. Завитневичем к А. С. Хомякову. Между тем, сколь много обещало бы такое применение, хотя бы для анализа черт его характера, полученных им от матери Марьи Алексеевны, рожденной Киреевской, от бабушки, рожденной Грибоедовой, и т. д.

Рассмотрение рода, к которому принадлежит изучаемое лицо, раздвигает это лицо, как бы увеличивает его под микроскопом во времени. Но это лицо может быть «увеличено» и в пространстве — через рассмотрение современной ему родни. Если предки его — его корни, то родня — ветви, произросшие на тех же корнях, и какой-нибудь признак, слабо выраженный в данном лице, а потому и малозаметный, может оказаться на этих ветвях более наглядным и более учитываемым. Но, важный вообще, вопрос о родне в данном случае, когда дело идет о А. С. Хомякове, приобретает своеобразную значительность. Дело в том, что московские славянофилы и их ближайшие единомышленники находились в тесных родственных связях. Наблюдение немудреное! Но оно богато существенными выводами. Так, напр., этот факт родственного строения кружка славянофильских деятелей объясняет тесную сплоченность славянофилов каким-то особенным дружелюбием, которого не найдем в западных кружках, опирающихся более на единство в теоретической программе, чем на природные связи их

сочленов. В указанной особенности славянофильского кружка находит себе объяснение и странная на первый взгляд замкнутость сферы распространения славянофильских воззрений; быстро, можно сказать — почти мгновенно, распространившись в известных кругах и найдя себе тут внезапное признание и восторженную оценку, славянофильство не только не находило себе сочувствия в кругах иных, но и попросту не были известны даже имена многих славянофилов. Не правильно ли будет сказать, что граница понимания, а тем более — признания славянофильства почти совпадала с границею родства славянофилов? Дáлее, фактом родственной сплоченности славянофилов указывается и «материальная причина» их воззрений, — именно то важное, если угодно — преувеличенно важное, место, которое славянофилы теоретически признали за родственной расположенности, за дружественной близостью членов общества, — в ущерб правовым, принудительным нормам. Отсюда идет их столь настойчивая борьба против *твердого начала* — в Церкви, в государстве, даже в мышлении. Им, привыкшим дышать воздухом родственной уступчивости, родственной обходительности, той мягкой беззаконности, без которой немислимо и самое родство, по-видимому, в голову не приходило, что какая-либо общественная группа мóжет быть построена иначе, — если только не по злонамеренности. Проецируя свои кабинеты, свои гостиные и свои столовые на весь мир, они хотели бы и весь мир видеть устроенным по-родственному, как одно огромное чаепитие дружных родственников, собравшихся вечерком поговорить о каком-нибудь хорошем вопросе. Таким образом, славянофильство можно рассматривать как жизнепонимание, ориентированное действительно на великом (но все же не на единственном!) факте — родственности. Раз такая ориентировка принята, оно неузвимо, но *вне* ее славянофильство естественно возбуждает много недоумений. Но вот, к сожалению, проф. Завитневич не обратил своего внимания на этот факт, хотя уже в 1911-м году эта родственная сплоченность ранних славянофилов была отмечена кн. Н. В. Голицыным.

«Неизлишне будет отметить мимоходом, — говорит он, — насколько многочисленны были родственные связи между большею частью деятелей первоначального славянофильства. Панов... был в свойстве с Аксаковым и с Валуевым; Валуев же приходился племянником А. С. Хомякову чрез жену его, рожденную Языкову. Хомяковы

в свою очередь состояли в родстве с Киреевскими, ибо мать А. С. Хомякова, Мария Алексеевна, была рожденная Киреевская. Наконец, Свербеевы, не принадлежа сами к славянофильскому лагерю, являлись связующим звеном между вышеперечисленными семьями: Панов приходился двоюродным племянником Д. Н. Свербееву, так как мать его, Мария Александровна Панова, рожденная Обрескова, была родной племянницей матери Свербеева, тоже рожденной Обресковой; с другой стороны, Д. Н. Свербеев был, также по женской линии, троюродным братом Языковых и потому — дядей Валугева; наконец, Свербеевы находились в свойстве с Елагиными, а следовательно — и с Киреевскими, вследствие брака сестры Ек. Ал. Свербеевой, Анны Александровны, с Александром Николаевичем Елагиным, родственником Авдотьи Петровны по ее второму мужу»<sup>1</sup>.— Далее кн. Н. В. Голицын подчеркивает и значение этих родственных связей в изучении славянофильства: «Это переплетение родственных связей дает нам право заключить, что в первоначальной своей стадии славянофильство распространялось в кругу лиц, не только близких по своему сословному происхождению и общественному положению, но и более или менее тесно связанных друг с другом отношениями родства и свойства в разных степенях»<sup>2</sup>.

Такой вывод делает кн. Голицын, хотя и с оговоркою, что не желает «придавать этому обстоятельству (родственных связей) какого-либо исключительного значения для объяснения хода распространения славянофильства в первые годы его существования»<sup>3</sup>.

Подразумеваемая в этой родственной уютности *замкнутость* славянофильского кружка, неполная доступность его чужим, хотя бы и единомысленным людям имеет себе отчасти свидетелем Никиту Петровича Гилярова-Платонова. Друг славянофилов, «единственный человек, с которым» Хомяков, «по собственному его признанию, признавал полное свое согласие»<sup>4</sup>, он все же ощущал грань разделения между собою и московским кружком, но так как не было при этом недостатка во взаимном признании или расхождении в понимании

---

<sup>1</sup> Из московской жизни сороковых годов. Дневник Елисаветы Ивановны Поповой. СПб., 1911. Введение, с. XII—XIII.

<sup>2</sup> Id., с. XIII.

<sup>3</sup> Id., с. XIII.

<sup>4</sup> Письмо Гилярова к князю Шаховскому («Русский Архив». 1889 г. Т. 3, с. 267).— То же — в письме к И. Ф. Романову («Сборник сочинений Н. П. Гилярова-Платонова». Т. I, с. VII).

жизни, то причин чуждости надобно искать в чем-то органическом. Как сейчас увидим, Гиляров это органическое указывает в самих славянофилах. Но, с другой стороны, из устных рассказов Анны Сергеевны Бухаревой, вдовы Александра Матвеевича, нам известно о тяжелом и неприятно-самолюбивом характере Никиты Петровича; на неприветливость его и само-занятость указывало ему расположенное к нему семейство Аксаковых<sup>1</sup>, и, следовательно, часть нижеследующих жалоб его можно объяснить его личными свойствами.

Вот эти жалобы Н. П. Гилярова в его письме от 2 февраля 1886 г., высказанные князю Шаховскому по поводу кончины Ив. С. Аксакова: «...приехавши из Троицы с последних проводов Аксакова, я нашел вашу посылку и в ней письмо; пробежал его и сейчас же отвечаю на то, что прямо ко мне относится. «Поднимите упавшее знамя» — вот что вы пишете. ...Приезжий иностранец смотрит в Москве царь-пушку и царь-колокол и ищет случая видеть Каткова и Аксакова. Но в том же Кремле есть пушка-единорог; об ней не говорят и ее не упоминают. Я об себе не великого мнения, но, однако, и не маленького. Но я не признан, вот что, родной! Я в положении какого-то Дон-Карлоса. Аксаков меня ценил, ставил меня очень высоко; во многих случаях я был для него авторитетом. Мало того: покойный Ю. Ф. Самарин склонялся предо мной (по моему мнению, даже сверх заслуженного); для Хомякова я был *единственным* человеком, с которым он признавал полное свое согласие. И однако NN. смотрит не то косо, не то сухо. Когда Аксаков начал издавать «Москву» и предложил мне писать руководящие статьи с неограниченной властью (я и писал их), он... и не заикнулся ни разу мне предложением соредакторства. Немногие знали даже, что некоторые из самых серьезнейших передовых принадлежат мне. Итак, единорог оставлен был в тени. Не помню, чуть ли даже я не жаловался вам, что дух мой падает иногда при сознании, что у меня нет учеников, что меня игнорируют и что потому я бесполезен. Кончина Аксакова и восклицание, которое слышу: «поднимите знамя», воскрешают эту мысль снова. Я игнорирован, я замолчан, нео-славянофилы, народившиеся, когда

---

<sup>1</sup> «Дневник В. [С.] Аксаковой», 19 апр. 1855 г., с. 112. Цитату из Дневника и подбор относящихся сюда свидетельств можно прочесть в статье Ф. [К.] Андреева «Московская Духовная Академия и славянофилы» («Богосл. Вестн.» № 10—12. Т. 3. 1915 г., с. 599—601, и отд. от. Сергиев Посад, 1915 г., с. 45—47).

я был уже во цвете сил (вроде Ламанского и Миллера), имеют обо мне только внешнее понятие, благоволят знать только понаслышке. Покойный Гильфердинг, в глазах моих, Хомякова и К. Аксакова — мальчик некогда и ученик, умер превознесенным и препрославленным; он был авторитет и председатель Славянского общества. Я не авторитет ни для кого; ни разу никто меня не назвал кандидатом на выдающееся общественное положение... «И вы погибли бы, как погибли тысячи других, которых я не знаю, но у вас есть друзья...» и проч. Вот что некогда сказал Николай Павлович Самарину, привезенному из Петропавловской крепости к нему в кабинет. Да, у Самарина были друзья, и он был двоюродный брат таких-то, племянник таких-то, и ему не дали сгнить в крепости. И Аксакова положение социальное таково было, что его нельзя было потерять, как иголку. Он был известен двору, Анна Феодоровна там и жила; товарищи и знакомые на высших степенях государственной службы, словом, большие связи, и притом даже не в России только: вот что давало ему значение вождя и влияние до известной степени, по крайней мере отрицательное. В этом отношении положение Аксакова не повторится, и не от меня уже, милейший мой, зависит»<sup>1</sup>. Далее, Гиляров указывает на своевременность смерти Аксакова, ибо «идеал славянского братства, начертанный его (И. С. Аксакова) учителями (Хомяковым и К. Аксаковым), разлетается; на распростертые объятия «братья» отвечают пренебрежением, завистью, коварством, зложелательством... Русское великодушие к Славянам упраздняется самими обстоятельствами, самую историю. Я это предсказывал еще в 1838 году, я настаивал, но кому же нужно было меня слушать?» Так подтверждается обратная сторона родственности славянофильского кружка — замкнутость. Но если бы и не было ее, тем не менее остается факт связей по родству, и Хомяков не может быть рассматриваем уединенно от своих друзей-родственников, как это делается у проф. Завитневича. Этот последний оставляет почти без внимания идейное взаимоотношение московского кружка. Мало того, Хомяков рассматривается у него обособленно, вне своих отношений к другим мыслителям и исследователям разных направлений. Между тем, само собою ясно, что для человека, которого постоянно упрекали даже в излишних разговорах и спорах, т. е. в вечном умствен-

---

<sup>1</sup> «Русский Архив», 1889 г. Т. 3, с. 267—269.

ном диалоге, такое исследование тех, с кем он разговаривал и спорил, существенно необходимо: ведь Хомяков не был пустынным, который в уединенной Фиваиде сложил свой взгляд на мир и поведал о нем будущим поколениям, не слыша ответного голоса со стороны мира.

Не останавливаясь более на указанном факте, для дальнейших исследователей славянофильства я привожу здесь лишь таблицу, показывающую более точно и более наглядно родственные связи славянофилов. Таблица эта составлена по моей просьбе Ф. К. Андреевым, занятым изучением славянофилов, и в особенности Ю. Ф. Самарина, и, вероятно, войдет в его книгу о последнем. Вот почему, мы оба были бы весьма обрадованы, если бы родственники или потомки перечисленных в ней лиц и других, не попавших в таблицу за неимением о них генеалогических сведений, откликнулись на наш призыв и сообщили сведения дополнительные.

Говоря о развитии личности Хомякова, проф. Завитневич оставляет без внимания такие данные, которые естественно запрашиваются в качестве вспомогательных материалов для восполнения тех сведений, на отсутствие которых жалуется Завитневич. Так, почему он не постарался выяснить нам, кто были учителя Хомякова в детстве и какое воздействие они оказали на ребенка, а потом на юношу. А между тем, на странице 97-й его книги этот вопрос поднимается сам собою. Далее, проф. Завитневич почему-то не изучает ни почерка, ни портретов Хомякова, хотя и тем и другим пользуется для исследования личности и установления ее тождества даже такое ответственное учреждение, как суд. Изучить развитие почерка Хомякова и изменение черт его лица по ряду последовательных портретов — это значило бы заполнить многие пробелы в понимании духовного развития Хомякова, которые пока остаются пустыми.

На стр. 98-й говорится о книжных покупках Хомякова, причем указывается, что в один год было куплено книг на 10 000 рублей. Состав библиотеки, сознательно приобретаемой (а так именно приобретал книги Хомяков), в высокой степени показателен для умственных интересов и кругозора владельца ее. Проф. Завитневич где-то бросает в примечании несколько слов, что по Богучаровской библиотеке можно было бы выяснить, что именно читал Хомяков. Но позвольте, чья же эта обязанность, как не самого исследователя Хомякова, и почему он сваливает ее с себя на читателя? Богучарово находится не на Гималаях, и, чем приглашать туда своего



читателя, Завитневичу проще было бы самому поехать туда из Киева, да, кстати, попросить у сына Алексея Степановича, Дмитрия Алексеевича Хомякова, разрешения покопаться в старых приходо-расходных книгах его отца.

В книге проф. Завитневича, особенно при ее обширности, огромным недостатком должно признать отсутствие указателей — именного и предметного, таблицы «трудов и дней» Хомякова и вообще разного рода справочных таблиц и схем, столь необходимых в нашей литературе вообще, а в особенности — в книгах исторического характера. Мы надеемся, однако, что проф. Завитневич выпустит еще дополнительный том, где восполнит эти пробелы. Подобных вопросов проф. Завитневичу я имел бы и еще немало. Но, оставляя их, равно как и те возражения его Хомякову по поводу древнерусского просвещения и характера связанной с ним народной веры в иконы, чудеса и вообще всякие непосредственные проявления помощи Божией (тут я как раз стал бы на сторону Хомякова, против проф. Завитневича, подчеркивающего и закрепляющего уклон Хомякова к имманентизму в имманентизм уже определенный), я выскажу тот итог, который сложился у меня при чтении почтенного труда киевского профессора:

С величайшим сочувствием относясь к избранной им теме, приветствуя в его лице увлечение славянофильством вообще и благородною личностью Хомякова в частности, высказывая Автору благодарность за его усилие дать законное место в общественной мысли славянофильству, мы, однако, не можем считать его труд окончательным словом русской богословской науки о мировоззрении и личности А. С. Хомякова. Но книга проф. Завитневича — есть важный и необходимый шаг в изучении Хомякова. Мы надеемся, что или сам Завитневич, или другие исследователи при помощи его труда сумеют ближе подойти к выяснению тех вопросов, которыми не может не заниматься богословская и общественная мысль нашего времени.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### 1

Имея намерением обсудить материальную полноту исследования проф. Завитневича, начнем с обзора источников. На страницах 51—58 I-го тома у проф. Завитневича перечислены поэтические произведения Хомяко-

ва, причем отмечается, где какое было напечатано. Но в настоящее время, когда Д. А. Хомяков выпустил новое издание (1909 г.) IV-го тома «Полного собрания сочинений Хомякова», эти указания Завитневича должны быть исправлены, а именно: теперь в этот том вошли: «Послание к Веневитиновым»<sup>1</sup>, «Бессмертие Вождя»<sup>2</sup>, «Желание покоя»<sup>3</sup>, «Молодость» и «Старость»<sup>4</sup>, «Элегия на В. К.»<sup>5</sup>, «Вдохновение»<sup>6</sup>, «Три пьесы при прощаниях» под заглавием «Три экспромта при прощаниях»<sup>7</sup>, «На Новый 1828 г.»<sup>8</sup>, «Ермак»<sup>9</sup>, «Дмитрий Самозванец»<sup>10</sup>, «Степи»<sup>11</sup>, «Экспромт к М. А. Н.»<sup>12</sup>, «Подражание древним»<sup>13</sup>, «Признание»<sup>14</sup>, «Горе»<sup>15</sup>, «Разговор с С. С. Уваровым»<sup>16</sup>, «Рос... (А. О. Смирновой)»<sup>17</sup>, «Новгород»<sup>18</sup>.

Но кроме указанных в новое издание IV-го тома вошли еще не указываемые проф. Завитневичем: «В альбом В. С. Карамзиной» (1832 г.)<sup>19</sup>, «В альбом П. А. Бартеңевой»<sup>20</sup> (1932 г.) и английские переводы 3-х стихотворений Хомякова, сделанные Пальмером<sup>21</sup>; наконец, тут же находим отрывок: «Прокопий Ляпунов. Сцена в Рязани»<sup>22</sup>; помещен тут и список стихотворений, положенных на музыку<sup>23</sup>. С другой стороны, некоторые вещи, указываемые проф. Завитневичем и частью даже напечатанные в журналах, почему-то не вошли в «*Полное*

---

<sup>1</sup> «Полн. собр. соч. А. С. Х-ва». Т. 4, 1900. М., с. 8–89.

<sup>2</sup> Id., с. 92–93.

<sup>3</sup> Id., с. 94–96.

<sup>4</sup> Id., с. 96–97.

<sup>5</sup> Id., с. 102–103.

<sup>6</sup> Id., с. 102.

<sup>7</sup> Id., с. 99–100.

<sup>8</sup> Id., с. 101.

<sup>9</sup> Id., с. 305–418.

<sup>10</sup> Id., с. 116–292.

<sup>11</sup> Id., с. 98.

<sup>12</sup> Id., с. 105.

<sup>13</sup> Id., с. 105.

<sup>14</sup> Id., с. 105.

<sup>15</sup> Id., с. 107.

<sup>16</sup> Id., с. 106.

<sup>17</sup> Id., с. 105.

<sup>18</sup> Id., с. 58.

<sup>19</sup> Id., с. 108.

<sup>20</sup> Id., с. 108.

<sup>21</sup> Id., с. 109–112.

<sup>22</sup> Id., с. 293–302.

<sup>23</sup> Id., с. 419.

собрание сочинений Хомякова». Таковы: «Вадим» (одно из ранних стихотворений Хомякова), «В альбом сестре», «Думы», «В. А. Жуковскому» и, наконец, ряд стихотворений, в принадлежности которых Хомякову проф. Завитневич не уверен и о которых, по его словам, «мы не имеем никаких сведений». Список их приводится на странице 58-й. Кроме «Новгорода», ни одно из них не напечатано в «Собрании». Ценители Хомякова, конечно, будут благодарны проф. Завитневичу за ценный список, над составлением которого он работал не мало; но они были бы, конечно, еще более благодарны, если бы проф. Завитневич содействовал и изданию этих стихов. На странице 65-й I-го тома проф. Завитневич перечисляет статьи, не вошедшие в «Сочинения Хомякова». Но все они теперь вошли в новое издание III-го тома (1900 г.): «О зодчестве»<sup>1</sup>, «О сельской общине»<sup>2</sup>, «Ответ... по поводу напечатания статьи Дасколова» под заглавием: «Греко-болгарская распря»<sup>3</sup>, «Заметка об Англии»<sup>4</sup>. Не нашли мы тут только «Послания сербам из Москвы». Но, кроме того, в том же III-м томе напечатаны не указанные проф. Завитневичем: «О князе В. Г. Мадатове»<sup>5</sup>, «Из писем А. С. Хомякова к княг. С. А. Мадатовой»<sup>6</sup>, «Заемные Банки закрыты. Какие из того последствия?»<sup>7</sup>. «Опыт улучшения зимних дорог укатыванием»<sup>8</sup> и английское описание Московки, с чертежами<sup>9</sup>.

## 2

Далее идет у проф. Завитневича ряд воспоминаний современников о Хомякове и литература предмета. Тут дополнений можно бы было делать очень много, но мы отметим лишь кое-что. На первом месте мы ставим здесь «Отрывок из записок Ю. Ф. Самарина», сообщенный баронессою Э. Ф. Раден и доставленный в редакцию «Татевского сборника» О. А. Новиковою,— отрывок величайшей биографической важности и по своему удельному весу стоящий целых книг о Хомякове. Это чуть ли

<sup>1</sup> Т. III. М., 1700, с. 474—481.

<sup>2</sup> Id., с. 459—468.

<sup>3</sup> Id., с. 454—457.

<sup>4</sup> Id., с. 469—471.

<sup>5</sup> Id., с. 472—474.

<sup>6</sup> Id., с. 474.

<sup>7</sup> Id., с. 475—477.

<sup>8</sup> Id., с. 481—482.

<sup>9</sup> Id., дополн. с. 1—11.

не единственное свидетельство о внутренней жизни Хомякова, притом о наиболее тонких движениях его души, записанное другом и учеником и вовсе не предназначавшееся для печати. Ввиду малой известности этого отрывка считаю необходимым привести его полностью. Вот он: «...Хомяков понимал христианское Откровение как живую, непрерывную речь Божию, непосредственно обращенную к личному сознанию каждого человека, и вслушивался в нее с напряженным вниманием. Наши разговоры нередко касались этой темы и по поводу общего вопроса о значении Промысла в истории человечества, народа или отдельного лица, но он никогда не вводил меня в область собственных внутренних ощущений. Один только раз дано было проникнуть в тайное этой непрерывной беседы его с Богом. Разговор этот так глубоко врезался в мою память, что я могу повторить его почти от слова до слова.

Узнав о кончине Екатерины Михайловны<sup>1</sup>, я взял отпуск и, приехав в Москву, поспешил к нему. Когда я вошел в его кабинет, он встал, взял меня за обе руки и несколько времени не мог произнести ни одного слова. Скоро, однако, он овладел собою и рассказал мне подробно весь ход болезни и лечения. Смысл рассказа его был тот, что Екатерина Михайловна скончалась вопреки всем вероятностям вследствие необходимого стечения обстоятельств: он сам понимал ясно корень болезни и, зная твердо, какие средства должны были помочь, вопреки своей обыкновенной решительности усомнился употребить их. Два доктора, не узнав болезни, которой признаки, по его словам, были очевидны, впали в грубую ошибку и превратным лечением произвели болезнь новую, истощив сперва все силы организма. Он все это видел и уступил им и т. д. ... Выслушав его, я заметил, что все кажется ему очевидным теперь, потому что несчастный исход болезни оправдал его опасения и вместе с тем изгладил из его памяти все остальные признаки, на которых он сам, вероятно, основывал надежду на выздоровление. Я прибавил, что, воспроизведя теперь *по-своему* и в обратном порядке последствий к причинам весь ход болезни, он только подвергает себя бесплодному терзанию. Тут он остановил меня, взяв меня за руку: «Вы меня не поняли: я вовсе не хотел сказать, что легко было спасти ее. Напротив, я вижу с сокрушительной ясностью, что она должна была умереть для ме-

---

<sup>1</sup> Супруга Алексея Степановича Хомякова.

ня, именно потому, что не было причины умереть. Удар был направлен не на нее, а на меня. Я знаю, что ей теперь лучше, чем было здесь, да я-то забывался в полноте своего счастья. Первым ударом я пренебрег; второй — такой, что его забыть нельзя». Голос его задрожал, и он опустил голову; через несколько минут он продолжал: «Я хочу вам рассказать, что со мною было. Тому назад несколько лет я пришел домой из церкви после причастия, и, развернув Евангелие от Иоанна, я напал на последнюю беседу Спасителя с учениками, после Тайной Вечери. По мере того, как я читал, эти слова, из которых бьет живым ключом струя безграничной любви, доходили до меня все сильнее и сильнее, как будто кто-то произносил их рядом со мною. Дойдя до слов: «вы друзья мои есте», я перестал читать и долго вслушивался в них. Они проникали меня насквозь. На этом я заснул. На душе сделалось необыкновенно легко и светло. Какая-то сила подымала меня все выше и выше, потоки света лились сверху и обдавали меня; я чувствовал, что скоро раздастся голос. Трепет проникал по всем жилам. Но в одну минуту все прекратилось; я не могу передать Вам, что со мною сделалось. Это было не привидение, а какая-то темная непроницаемая завеса, которая вдруг опустилась передо мною и разлучила меня с областью света. Что на ней было, я не мог разобрать; но в то же мгновение каким-то вихрем пронеслись в моей памяти все праздные минуты моей жизни, все мои бесплодные разговоры, мое суетное тщеславие, моя лень, мои привязанности к житейским дрязгам. Чего тут не было! Знакомые лица, с которыми Бог знает почему сходилась и расходился, вкусные обеды, карты, бильярдная игра, множество таких вещей, о которых, по-видимому, никогда я не думаю и которыми, казалось мне, я нисколько не дорожу. Все это вместе слилось в какую-то безобразную массу, налегло на грудь и придавило меня к земле. Я проснулся с чувством сокрушительного стыда. В первый раз почувствовал я себя с головы до ног рабом жизненной суеты. Помните, в отрывках, кажется, Иоанна Лествичника эти слова: «Блажен, кто видел ангела; сто крат блаженнее, кто видел самого себя». Долго я не мог оправиться после этого урока, но потом жизнь взяла свое. Трудно было не забыться в той полноте невозмутимого счастья, которым я пользовался. Вы не можете понять, что значит эта жизнь вдвоем. Вы слишком молоды, чтобы оценить ее». Тут он остановился и несколько времени молчал, потом прибавил: «Накануне ее кончины,

когда уже доктора повесили головы и не оставалось никакой надежды на спасение, я бросился на колени перед образом в состоянии, близком к исступлению, и стал не то что молиться, а спрашивать ее от Бога. Мы все повторяем, что молитва всеильна, но сами не знаем ее силы, потому что редко случается молиться всею душой. Я почувствовал такую силу молитвы, которая могла бы растопить все, что кажется твердым и непроходимым препятствием: я почувствовал, что Божие всемогущество, как будто вызванное мною, идет навстречу моей молитве и что жизнь жены может быть мне дана. В эту минуту черная завеса опять на меня опустилась, повторилось, что уже было со мною в первый раз, и моя бессильная молитва упала на землю! Теперь вся прелесть жизни для меня утрачена. Радоваться жизни я не могу. Радость мне была доступна только чрез нее, как то, что утешало меня, отражалось на ее лице. Остается исполнить мой урок. Теперь, благодаря Богу, не нужно будет самому себе напоминать о смерти, она пойдет со мной неразлучно до конца».

«Я записал,— продолжает Ю. Ф. Самарин,— этот рассказ от слова до слова, как он сохранился в моей памяти; но, перечитав его, я чувствую, что не в состоянии передать того спокойно сосредоточенного тона, которым он говорил со мной. Слова его произвели на меня глубокое впечатление именно потому, что именно в нем одном нельзя было предположить ни тени самообольщения. Не было в мире человека, которому до такой степени было противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью,— это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струею холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее опять направить на дела. Что с ним действительно совершалось все, что он мне рассказал, что в эти две минуты его жизни самопознание его озарилось откровением свыше,— в этом я так же уверен, как и в том, что он сидел против меня, что он, а не кто другой говорил со мною.

Вся последующая его жизнь объясняется этим рассказом. Кончина Е. М. произвела в ней решительный перелом. Даже те, которые не знали его очень близко, могли заметить, что с сей минуты у него остыла способ-

ность увлекаться чем бы то ни было, что прямо не относилось к его призванию. Он уже не давал себе воли ни в чем. По-видимому, он сохранил свою прежнюю веселость и общительность, но память о жене и мысль о смерти не покидали его. Сколько раз я замечал по выражению его лица, как мысль эта перебивала веселую струю его добродушного смеха. Жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улеглось и умолкало, начиналась для него другая пора. Тут подымались воспоминания о прежних светлых и счастливых годах его жизни, воскресал перед ним образ его покойной жены, и только в эти минуты полного уединения давал он волю сдержанной тоске.

Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным, добродушным своим смехом.

От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь...»<sup>1</sup>

### 3

К приведенному выше рассказу Ю. Ф. Самарина П. И. Бартенев прибавляет следующее: «В генерал-губернаторство графа Закревского велено было дворникам поочередно ходить в пересыльное помещение преступников, ссылаемых в Сибирь, в подмогу сторожившим их. Дворник Хомякова, возвратившись домой, рассказывал, что двое ссыльных вспоминали при нем о своих подвигах и говорили, что они были задержаны под Ту-

---

<sup>1</sup> Отрывок из записок Ю. Ф. Самарина (сообщено баронессою Э. Ф. Раден) («Татевский сборник» Е. А. Рачинского. СПб., 1899).

лою, намереваясь ограбить господскую усадьбу. С наступлением ночи они засели в кустах и дожидались, чтобы в барском доме потухли огни. Долго ждали они, но в одной комнате все горела свеча; они подошли ближе и в окно увидели, что кто-то на коленях молится, и молился он до рассвета, пока их схватили проснувшиеся люди. Дворник спросил, в какой усадьбе они попались, и узнал, что это было в Богучарове у А. С. Хомякова. Барин наш спасся молитвою от ограбления, говорила хомяковская дворня»<sup>1</sup>.

#### 4

К этим важным свидетельствам о внутренней жизни Хомякова следует присоединить письмо И. С. Аксакова к графине А. Д. Блудовой, писанное под впечатлением смерти Хомякова. В этом письме с большою выпуклостью выступает и благоговение пред Хомяковым всего кружка славянофилов, и подозрительное отношение к нему со стороны правительства. Письмо это — из Вены и датировано понедельником 31 октября (12 ноября по н. ст.) 1860-го года. Вот в каких словах выражает свою скорбь И. С. Аксаков: «Нам с Вами, Графиня, нечего говорить друг другу о громадности нашей потери, ни о великости беды, разразившейся над нами, над всей Россией. — Никогда не становясь в позицию главы партии или учителя, Хомяков, конечно, был не только нашим вождем и учителем, но и постоянным неисчерпаемым источником живой силы духовной, мыслей жизненных, плодотворных, так сказать, зиждущих. — Мудрец с младенческой простотой души, аскет, постоянно озаренный святым веселием души, поэт, философ, пророк, учитель церкви, Хомяков, как и в порядке вещей, был оценен при жизни очень немногими, но значение его будет расти с каждым годом. Его слово еще звучит, несется через современные поколения к поколениям грядущим. —

Не знаю как в России, но здесь это известие глубоко огорчило всех мыслящих, образованных Славян. Нас это известие застало в Вене, недели две скрывал я это от брата, пока не подготовил его постепенно. Поэтому только вчера могли мы отслужить в нашей церкви публичную панихиду по Хомякове. Мы напечатали в здешнем *Fremdenblatt*<sup>7</sup> объявление, которое я Вам посылаю и которое перед тем за неделю в Воскресенье было прибито к церковным дверям. Других не было приглашений. Цер-

---

<sup>1</sup> П. И. Бартеев — Из записной книжки «Русского Архива» («Русский Архив», 1908, кн. II, с. 167).



ковь в назначенный день, именно вчера, наполнилась представителями всех Славянских племен, не только православных, но и католических и униатских. После литургии Мих. Феодор. Раевский, с искренним чувством, со всевозможною торжественностью, отслужил панихиду. К сожалению, он не успел написать прекрасно задуманную им проповедь на текст: «не бойся, малое стадо», и потому никакого слова произнесено не было.— Тут были и Галичане, знающие все наизусть стихи Хомякова к Киеву; и Чехи, помнящие его послание к Ганке, другие Славяне, также не забытые и названные в стихах Хомякова. Не было только знаете ли кого? *Русских!* Мы, конечно, тут были с братом, но как Русские литераторы. Славяне же здесь привыкли связывать идею о России с ее официальным представительством и потому были поражены, огорчены, смущены, скандализированы тем, что *ни одного чиновника не было в церкви!* А между ними есть православные, бывающие в церкви, и к тому же было Воскресенье! Дело было не случайно. Управляющий посольством Кнорринг находил неприличным служить по Хомякове панихиду в Посольской церкви и *запретил* своим чиновникам быть на панихиде. Но это его дипломатическое поведение получило характер резкой *демонстрации*, характер протеста, произведшего сильное впечатление на Славян.— Что было нам отвечать на их вопросы? Мы были поставлены в очень неловкое положение, Славяне видели, что правительственная Россия не только не уважает Русских поэтов, но даже явно публично оказывает им полное презрение. Но этого мало. Они подумали, что это презрение относится именно к тому поэту и писателю, который был проповедником идеи Славянства; следовательно, объяснили они, это презрение распространяется на самое идею и на всех Славян! Нет, говорят они, когда дело дойдет до публичности, то Россия всегда постыдится нас пред лицом света! Разумеется, мы старались всячески поправить дело, сваливая вину на болезни и на недоразумения, но в сущности Славяне правы! Я знаю (но это между нами), Кнорринг призывал к себе священника и делал ему официальный выговор при всех членах посольства. Не грустно ли это? И чего они боятся? Демонстрации! — Но даже проповеди не было произнесено, но присутствовавшие, отслушав панихиду благочестиво, тотчас же разошлись, но демонстрация была устроена Русским посольством...»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Русский Архив», 1915 г., 6, с. 130—131, год 53-й.— Курсив автора.

В Кнорринге ли дело? На это дает ответ другой исследователь: «Люди, близкие к царю и имевшие вес, даже влияние, пугали несбыточными страхами, старались уронить в глазах государя и всей администрации благонамеренные стремления славянофильской партии и всячески старались остановить начавшееся в пользу народа движение. Самым крупным из представителей такого направления является Строганов. И вот, напр., что он пишет брату своему гр. Ал. Гр. Строганову в Одессу: «Славянофилы превозносят зарю новой жизни для России и смотрят на основание общины как на первый шаг отступления от петровских реформ. Хомяков говорил на днях, что после этого первого шага второй должен быть отпуск бороды и кафтан, чтобы народ узнал, что правительство ищет свое спасение в его начале. Ты видишь, что это православный социализм! При этом корифеи утверждают, что если дворянство в продолжение стольких лет не успело упрочить себя как независимое сословие, то сим доказало свое ничтожество и не заслуживает быть поддержано. Движение умов вообще замечательное, и я опасаюсь, что, расшевелив неосторожно одно учреждение, не раскачали бы все здание... Мне кажется, что рано или поздно, но придется взяться за это (sic!) средство, как это делают с избалованными детьми»<sup>1</sup>.

## 6

В анонимных стихах на Хомякова, ходивших в его время, характерно выражается недоброжелательное, даже злобное, настроение против Хомякова, которое питалось даже тем, чем, при добросовестности, возбуждаться ему не было никаких оснований. Проф. Завитневич приводит первые стихи одного из таких пасквилей, но в совершенно противоположном истинному их значению смысле, как если бы многосторонность Хомякова в них одобрялась. Вот эти стихи полностью, во многом и ныне современные, даже сугубо:

**А. С. Хомякову**

Поэт, механик и феолог,  
Врач, живописец и филолог,

<sup>1</sup> *Р.* — На заре крестьянской свободы («Русская Старина», 1898 г., март, т. 93, с. 486).

Общины Русской публицист —  
Ты мудр, как змий, как голубь, чист.  
В себе одном все эти знанья  
Ты съединил и упованья  
Прогресса на Руси предрек:  
Вот, говоришь, златой вам век!  
И дружно мы с тобою жили  
И за успех усердно пили.  
Нас многих словом ты увлек;  
Но цвет надежд твоих поблек.  
Не обратил ты Альбиона!  
Увы, ревнитель Аарона.  
Не миро с твоя брады  
Сошло на русские зады,  
Они не стали передами.  
Славянские народы сами  
Отбрасывают те мечты,  
Какими их баюкал ты.  
Итак, мой змий, итак, мой голубь,  
И нам не побросать ли в прорубь  
Весь этот сор, весь этот хлам,  
Что восхищал Московских Дам?  
Рубаха, мурмолка, поддевка  
Не удались: нам в них неловко.  
Что ж, голубь мой? Как быть, мой змей?  
Пиджак наденем поскорей.  
А чтоб прогнать мирскую скуку,  
Мы новую откинем штуку:  
Овечек стадо, твой народ,  
Опять тебе разинет рот<sup>1</sup>.

7

Другое стихотворение в этом же роде:

И вот великий муж, о друг мой Хомяков,  
Что против Англии замыслил хитрый ков.  
Кто в ней хотел прервать связь алтаря и трона.  
Ревнитель древнего восточного закона,  
Всесокрушающий, и он в борьбе сей пал  
И лучший свежий лист венца его увял<sup>2</sup>.

Добавим еще, что, по свидетельству Д. Х., приведенное  
выше стихотворение, а следовательно — и это принадле-

<sup>1</sup> «Русский Архив», кн. 3, с. 565—566. Анонимно.

<sup>2</sup> «Русский Архив», 1890, кн. 3, с. 563. Анонимно.

жат перу Дмитрия Николаевича *Свербева*<sup>1</sup>, западника умеренно-либерального направления.

8

Не только умеренные либералы, но и революционеры, современники Хомякова, не сумели увидеть в Хомякове ничего хорошего. 26 марта 1849 года петрашевец А. Н. Плещеев, посетив Москву, написал письмо С. Ф. Дурову с изложением своих московских наблюдений. Вот кое-что оттуда, относящееся к славянофилам: «Перехожу к умным людям. Их здесь много. Все они, как выразился кто-то, лежат за общее дело. Впрочем, есть и такие, которые делают...»<sup>2</sup> Относительно этого места Плещеев дал на вопрос следственной комиссии такое объяснение: «Здесь я употребил слово «умные люди», говоря о славянофилах, так называемых и пользующихся в Москве этой репутацией... «Лежат за общее дело» — я разумел в том отношении, что все славянофилы имеют там свою теорию, состоящую в каком-то стремлении сблизиться с народом, от которого мы будто бы слишком отделились нравами и одеждой. Эту-то теорию они считают общим делом своим; известно, что некоторые даже ходят в русских народных костюмах, с бородой. «Лежат за общее дело» — было сказано об них в насмешку, ибо они, кроме весьма ограниченного кружка, не имеют последователей». «Большая часть людей, пользующихся в Москве репутацией умных, проводят жизнь в спорах, ни к чему не ведущих»<sup>3</sup>. «Об московском обществе,— продолжает свое письмо Плещеев,— можно заметить, что здесь гораздо больше начитанных и правильно смотрящих на вещи, чем в Петербурге. Славянофильство имеет весьма ограниченный круг прозелитов. Их светила: 1) Хомяков, которому подобного по дару болтать не сыщется на всей Руси. Человек без серьезных убеждений, как говорят, но очень образованный, очень умный, умеющий заставить

<sup>1</sup> *Записки Дм. Н. Свербева*. М., 1899, т. I, с. VIII, предисловие Д. Х.

<sup>2</sup> Письмо было напечатано и за границей, и в России («По вып. 1», с. 66—71; «Общество пропаганды 1849 г.» Лейпциг, 1875 г., с. 71—79; «Сверный Вестник», 1896 г., «Полярная Звезда» на 1862 г., 1, 1861, кн. VII, № 1, «Петрашевцы», изд. Саблина, с. 37—40, перепеч. из «Полярной Звезды»), но с пропусками и неточностями. В «Голосе Минувшего», 1915 г., № 12, декабрь, с. 62—65, часть его напечатана вновь в исправленном виде В. И. Семевским в его статье о петрашевцах. Заимствую текст именно оттуда, равно как и вышеуказанные сведения.

<sup>3</sup> «Голос Минувшего», там же, с. 63.

себя слушать. Тип энциклопедиста. 2) Аксаков (К. С.) — фанатик»... и т. д.<sup>1</sup>

## 9

О заграничной оценке Хомякова мы нашли два свидетельства. Первое из них, относящееся к 1855 году, дает протоиерей И. И. Базаров: «Великая княгиня (Ольга Николаевна, в Штутгарте) возвратилась уже в июне из Петербурга<sup>2</sup>, и опять началась наша обычная жизнь в Штутгарте. В это время, по желанию Ее Величества, я перевел на немецкий язык брошюру Хомякова, появившуюся на французском языке под заглавием: «*Quelques mots d'un chrétien orthodoxe aux confessions occidentales*»<sup>3</sup> Перевод мой намеренно был издан во Франкфурте, чтобы не подать виду немцам, что будущая королева Виртембергская вмешивается в спор церковный между восточными и западными церквями. Написанная очень смело и умно, брошюра Хомякова обратила на себя внимание немецких богословов и вызвала, по крайней мере со стороны протестантов, отзывы, в которых слышалось сознание правды, высказанной им в глаза православным *не* богословом»<sup>3</sup> (1855 г.).

## 10

Но в 1874 году немцы отнеслись к Хомякову гораздо менее благосклонно. «Русские певцы и пророки, — читаем мы в одном из журналов того времени, — находились в предвидении странных событий; не говоря уже о сатирических стихотворениях, в которых с большим или меньшим остроумием преследовались ожидаемые неприятели — англичане и французы, — из общей среды в особенности выделялся поэт Хомяков, признаваемый и чествуемый сторонниками своими, как гений. При весьма ограниченных положительных знаниях, молодой писатель этот обладал необыкновенно пылкой фантазией, представлявшей также его воображению в прошедшем совершенно призрачную историю России; из стихотворений его одно в особенности, известное под названием «Видение», замечательно по странному содержанию своему. Поэт видит среди утренней зари в тумане гору,

<sup>1</sup> Там же, с. 64.

<sup>2</sup> Куда она ездила по случаю смерти Императора Николая Павловича.

<sup>3</sup> Воспоминания протоиерея И. И. Базарова («Русская Старина», 1901. Т. 106, с. 57).

увенчанную чертогами и церквами; на нее поднимается крестный ход; шествие составляет духовенство в облачениях, устроенных греческою церковью, с бородами, согласно требованиям ее закона; за ними следует верующая толпа; повсюду в этом шествии виднеется греческий крест; духовенство и толпа поют псалмы на славянском языке; поэт видит и чувствует, что он в России, но гору он признает за Гридшен в Праге; он (? П. Ф.) возвышается среди России, и вся прекрасная страна, которую он оттуда объемлет взором, — это Россия, исповедующая православную религию и подчиненная православному царю. Подобные стихотворения переходили из рук в руки и возбуждали всюду восторг»<sup>1</sup>.

## 11

Не лишены интереса некоторые сообщения Н. А. Мельгунова. Славянофилы (Хомяков и Шевырев) считали его «односторонним западником»; он «на посылках у Фрягов», писал о нем Шевырев к Погодину<sup>2</sup>. Сам же Мельгунов не признавал себя таковым. И вот как, в двух письмах к Шевыреву, определяет он свое положение: «Вы в моей системе находите место, а я в вашей не нахожу. Я *изгнанник*. Вы же для меня алхимики, ищущие золота в русской истории. Золота вы не найдете, но набредете на много (sic!) хорошего и дельного и, главное, пробудите в русских *жажду самопознания*. Вот ваша неотъемлемая (sic!) заслуга. И потому *мир вам!* Подай руку, и пусть каждый трудится по силам на славу человечества»<sup>3</sup>. А вот несколько сведений у Мельгунова и прямо о Хомякове: «...Хомяков только что приехал из деревни. Лето он провел на Кавказе. До Рождества он намерен жить затворником: на душе у него новая трагедия. Первое действие уже написано; но он его еще не показывает. Чудный малый; жаль, что софист такой, что мочи нет. Но это софизмы не философа, а поэта, и я ему прощаю. Однако желал бы видеть его вместе с Баратынским. Они никогда друг с другом не говорили: я уверен, что если они свидятся и поспорят, то хоть сколько-нибудь вылетятся от страсти оригинальничать, напере-

---

<sup>1</sup> «Фельдмаршал Паскевич в Крымскую войну» (перев. из Jahrbücher f. d. deutsche Armee u. Marine, за 1874 г., N 35 и 36). Перев. и прим. Н. Шильдера. В примечании показано, что содержание «Видения» передано неточно («Русская Старина», 1875, кн. 13, с. 608—609).

<sup>2</sup> Барсуков — Жизнь и труды Погодина. Т. IX, с. 37.

<sup>3</sup> А. Кирличников — Между славянофилами и западниками («Русская Старина», 1898 г., декабрь, т. 96, с. 570).

кор истине и убеждению. Ничто так не исправляет, как собственный недостаток в чужом — это славное зеркало...»<sup>1</sup>

В другом письме он сообщает: «Мы, Москвичи, по обыкновению ничего не делаем. Павлов до сих пор не может кончить своей повести. Хомяков затеял труд весьма серьезный и обширный, говорит, что начнет в деревне; увидим. Только сомневаюсь»<sup>2</sup>. Через два месяца 1 января 1839 года Мельгунов рассказывает Шевыреву, как общие московские приятели встречали у него женой и шампанским новый год. Был и Хомяков, только что приехавший, но ничего не написавший; «толкует о хозяйстве, в котором ничего не смыслит»<sup>3</sup>. 15 мая 1847 года: «Сегодня утром выехал Хомяков с женою в Петербург, где намерен взять паспорт в чужие края. Вчера вечером мы провожали его и теперь думаем, что он уже на пути в Северный Вавилон. Ты найдешь в нем перемены, в наружности же его ту, что он с виду сбивается на поверенного винными откупам»<sup>4</sup>.

## 12

Гр. П. А. Валуев в своем Дневнике от 27 января 1859 года замечает: «Стихи Хомякова «Благочестивому меценату», «В час полночный близ потока» в альманахе «Утро», говорят, обращены к государю»<sup>5</sup>.

## 13

В письме к Гоголю от 14 мая 1844 года, из Москвы, А. О. Смирнова замечает: «Хомяков так умен, что о душе его ничего нельзя сказать: можно, однако, уверительно сказать, что его сердце доброе»<sup>6</sup>.

## 14

Приведем еще два свидетельства о Хомякове, как поэте, со стороны такого видного поэта, как Е. А. Баратынский, из его писем к И. В. Киреевскому: «О трагедии Хомякова (речь идет о «Дмитрии Самозванце»), — читаем мы в письме от начала 1832 года, — ты мне писал только

---

<sup>1</sup> А. И. Кирпичников — Между славянофилами и западниками («Русская Старина». Т. 96, 1898 г., ноябрь, с. 317, прим. 2 к пред. с., письмо от 12 ноября 1831 г.).

<sup>2</sup> Там же, с. 327. Письмо от 1(13) ноября 1838 г. из Москвы.

<sup>3</sup> Там же, с. 327.

<sup>4</sup> Там же, декабрь, с. 571, прим. 5 к пред. с.

<sup>5</sup> «Русская Старина», 1891 г. Т. 71, с. 269, «Дневник гр. П. А. Валуева».

<sup>6</sup> «Русская Старина». Т. 67, с. 211.

то, что она кончена. Поговори мне о ней подробнее. Мне пишет из Петербурга брат, которому Хомяков ее читал, что она далеко превосходит «Бориса» Пушкина, но не говорит ничего такого, по чему можно бы составить о ней понятие. Надеюсь в этом на тебя»<sup>1</sup>.— 30 мая 1832 года Баратынский снова волнуется по поводу того же произведения: «Не могу вообразить, что такое трагедия Хомякова. Дмитрий Самозванец — лицо отменно историческое; воображение наше поневоле дает ему физиономию, сообразную с сказаниями летописцев. Идеализировать его — верх искусства. Байронов Сарданапал — лицо туманное, которому поэт мог дать такое выражение, какое ему было угодно. Некому сказать: не похож. Но Дмитрия мы все как будто видели, и судим поэта как портретного живописца. Род, избранный Хомяковым, отменно увлекателен: он представляет широкую раму для поэзии. Но мне кажется, что Ермаку он приходится лучше, нежели Дмитрию. Скоро ли он напечатает свою трагедию? Мне не терпится ее прочесть, тем более, что ее издание противоречит всем моим понятиям, и я надеюсь в ней почерпнуть совершенно новые поэтические впечатления»<sup>2</sup>. Оба письма из глуши — из казанской деревни Баратынского.

## 15

Недостаток сведений о Хомякове в его молодости побуждает к особенно высокой оценке всякой строки из воспоминаний о нем его современников. Такие строки оставлены, между прочим, Д. Н. Свербеевым. Вот некоторые места из его Записок<sup>3</sup>.

14-е декабря 1826 г. вызвало многочисленные толки. Свербеев был в это время в Париже и был вынужден слушать либеральные разговоры, противоречившие его тогдашним политическим воззрениям. «Но, — замечает он, — доходившие до меня рассказы о России от жившего со мною в одном отеле генерала Шатилова, консерватора Голохвастова и юного, менее сдержанного, чем первые Хомякова, несмотря на всю осторожность наших ежедневных толков, несколько колебали твердость моих убеждений»<sup>4</sup>. Рассказывая о своем парижском время-

---

<sup>1</sup> Письма Е. А. Баратынского к И. В. Киреевскому, № 34 («Татевский Сборник» Е. А. Рачинского, СПб., 1899 г., с. 44).

<sup>2</sup> Id., N 36, с. 46.

<sup>3</sup> Id., с. 98.

<sup>4</sup> Записки Дмитрия Николаевича Свербеева (1799—1826). М., 1899. Т. 2, с. 308.



провождении, он делает еще значительный штрих в облике Хомякова: «По утрам охотно болтался,— говорит о себе Свербеев,— с многоглаголивым Хомяковым, своеобразным юношей, который и тогда уже, сам того не подозревая, прочил России в себе гениального человека. В это время читал с ним отрывки из второй своей, забытой всеми трагедии «Димитрий Самозванец». Его первая трагедия называлась «Ермак». Обе были слишком растянуты, но в обеих было много мысли и поэзии. В то же время брал он уроки живописи масляными красками и рисовал с моделей, нередко с натурщиц, что очень изумляло меня, знавшего девственную чистоту его нравов, а ему тогда едва ли было и 20 лет от роду. Впрочем, ничем не оборимая сила его характера выражалась и строгим соблюдением отеческих и православных преданий. Приехав в Париж в начале нашего Великого поста, я, как очевидец, свидетельствую перед будущими его биографами, как строго этот двадцатилетний юноша соблюдал в шумном Париже наш пост, во все продолжение которого он решительно ничего не ел ни молочного, ни даже рыбного, а жившие с ним Шатилов и Голохвостов сказывали, что он не разрешал себе скоромного в обычное время и по средам и пятницам. Но любовь к славянству и страстная к России тогда на него еще не находила»<sup>1</sup>.

26-го декабря 1846 г. умер поэт Языков, за несколько часов до смерти заказавший себе похоронный обед и потребовавший, чтобы на него было много вина. Началась безобразная похоронная оргия. Но Хомяков, по замечанию Свербеева, лишь «скромно при том присутствовал»<sup>2</sup>.

Наконец, следует упомянуть о любопытных, хотя и крайне странных, суждениях, высказываемых о славянофильстве Свербеевым в «Воспоминаниях о П. Я. Чаадаеве»<sup>3</sup>.

## 16

Кое-что, касающееся Хомякова, находим и в «Дневнике» А. В. Никитенко.

В 1832 г., 3-го апреля, А. В. Никитенко записывает: «Читал Хомякова трагедию «Димитрий Самозванец». Нет, Хомяков решительно не имеет драматического таланта. Ни один характер не создан, как должно, действия нет; одни разговоры, которые можно бы наполовину

<sup>1</sup> Id., с. 309—310.

<sup>2</sup> Id., т. 2, с. 98.

<sup>3</sup> «Русский Архив», 1868 г.— «Записки». Т. 2, с. 397—404.

сократить без всякого ущерба для целостности пьесы. Стихи очень хороши. Но драма требует не слов, а дела»<sup>1</sup>.

24-го февраля 1852 г. он опять упоминает имя Хомякова в связи со смертью Гоголя. Любопытная подробность: толчком к предсмертной болезни Гоголя и сожжению бумаг его послужила смерть жены Хомякова, очень встревожившая Гоголя<sup>2</sup>.

28-го марта 1852 г. Никитенко записывает: «В Москве опять переполох. Там издан сборник [«Московский сборник», выпущенный в свет 21 апреля] Хомяковым, Киреевым [И. П. Киреевским] и Аксаковым [Ив. и К. Сергеевичами Аксаковыми], в котором, говорят, напечатаны очень сильные вещи... Стихи Хомякова еще сильнее [«Мы род избранный, говорили Сиона дети в старину...»] сильнее — чем статья Ив. Аксакова о Гоголе. О сборнике уже много толкуют в публике. Тучи собираются: быть грозе. А кто виноват?»<sup>3</sup>

20-го января 1856 г.: «Познакомился на вечере у министра [А. С. Норова] с одним из коноводов московских славянофилов, Хомяковым. Он явился в зал министра в армяке без галстука, в красной рубашке с косым воротником и с шапкой-мурмулкой под мышкой. Говорил неумолчно и большею частью по-французски — как и следует представителю русской народности. Встреча его со мной была несколько натянута, ибо он, без основания, подозревает во мне западника. Но я поспешил бросить себе и ему под ноги доску, на которой мы могли легко сойтись. Он приехал сюда хлопотать о разрешении ему издавать славянофильский журнал, и я обратился прямо к этому предмету, сказав, что ничего не может быть желательнее, как чтобы каждый имел возможность высказывать свои убеждения. Это тотчас развязало нам языки, и мы пустились рассуждать, не опасаясь где-нибудь столкнуться лбами. Он умен, но, кажется, не без того, что называется «себе на уме»<sup>4</sup>.

31-го января 1861 г. Никитенко записывает об обеде у гр. Блудова: «Графиня восхищалась стихами Хомякова, а [П. В.] Анненков не находил в них ничего хорошего»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> А. В. Никитенко. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и Дневник (1804—1877 гг.). Т. 1, с. 221.

<sup>2</sup> Id. Т. 1, с. 404.

<sup>3</sup> Id. Т. 1, с. 409.

<sup>4</sup> Id. Т. 2, с. 470.

<sup>5</sup> Id. Т. 1, с. 10—11.

---

## ПАМЯТИ ФЕОДОРА ДМИТРИЕВИЧА САМАРИНА

Тихие дружеские беседы почивший Феодор Дмитриевич предпочитал более торжественным, а потому и менее задушевным общественным обсуждениям. Поминая его, мы не должны уклоняться от тона беседы, хотя нас и больше, чем сколько бывает в дружеском кружке. Набросать несколько впечатлений от Феодора Дмитриевича — вот и все, на что в нашем собрании решаюсь я. Да к тому же о человеке, только сегодня переставшем быть «новопреставленным», ни ум, ни язык не повернулся бы думать и говорить систематически, — как о далеком и нуждающемся в научном восстановлении своего духовного облика. Ведь, обращаясь к друзьям покойного, нет надобности пояснять, какую неожиданную болью отозвалась его кончина в сердцах всех тех, кто знал его, кто имел — не скажу ничего не говорящего слова *счастье*, — кто имел великое на зидание заглянуть в его внутреннюю жизнь. Газетное известие о кончине его сперва не — огорчало, а ошеломляло, и только много часов спустя, когда ослабевал толчок, скорбь о потере начинала нить в душе. И если что нуждается в пояснении, то скорее прямо противоположное: отчего возникало это впечатление неожиданности и боли, какая именно нить порвалась и в душе окружающих вместе с нитью жизни Феодора Дмитриевича. И в самом деле. Ведь если исключить родных и ближайших друзей покойного, то поставленный вопрос будет в полной силе. Больной, полуслепой, преждевременно состарившийся, удрученный скорбями, Феодор Дмитриевич стоял далеко от того, что принято называть жизнью. А если присоединить сюда отсутствие служебных отношений, замкнутость личную, сдержанность Феодора Дмитриевича в выражении своих чувств и мыслей и, наконец, редкую скромность его, то делается и совсем малопонятным, что

же именно могло так тесно привязывать к Феодору Дмитриевичу людей, не много с ним соприкасавшихся. Ведь и личные свидания с ним, и переписка, в силу сказанного только что, — были затруднены и количественно весьма ограничены. А на взгляд, на взгляд в те сравнительно редкие свидания, которые бывали с ним, он казался холодноватым, слишком выдержанным, чтобы могла раскрыться полная доверчивость к нему. И вот, все-таки что-то в нем могло, и при далекости и редкости непосредственных отношений к нему, создавать крепкую связь с ним, хотя она обнаружилась в своей крепости лишь после смерти. Смерть — беспристрастнейший Судья. Как часто бывает, что почти не замечаются кончины, которые, по всем данным, должны были бы разбить сердце! Тут же — как раз наоборот: можно было бы ждать лишь должного огорчения, а получилось... как будто в чем-то важном и жизненном постигла собственная смерть.

Говорю я о себе и от себя; но знаю и то, что мои слова — не меня одного касаются, и знаю, что найдутся другие, которые подписались бы под высказанным здесь. В отношениях и к одному выразился Феодор Дмитриевич; вот почему приходится, преодолевая естественное смущение, говорить о себе, — чтобы сказать о том, ради кого мы собрались сегодня сюда.

Повторяю, первый слой впечатлений при знакомстве с Феодором Дмитриевичем отчуждал от него. Казалось, что Феодор Дмитриевич ставит грань многому такому, без выражения чего не может быть непосредственности. Этим впечатлениям способствовала и одна особенность его лица, какая-то складка с левой стороны, придававшая ему не то горькую, не то скептическую усмешку. Эта черта была чисто-физической, но она могла отпугивать не привыкших к ней.

Но за этим первым слоем высвечивал другой, и он заставлял иначе отнестись не только к самому Феодору Дмитриевичу, но и к тому, что еще так недавно в нем смущало... Позвольте пояснить свою мысль одним примером.

Современная литература изобилует, как известно, *плагиатами*, выдаванием чужого за свое. Но в древней письменности было распространено явление обратное — *псевдоэпиграфы*, когда свое выдавали за чужое. Мне думается, что если понятия *плагиата* и *псевдоэпиграфа* расширить и разуть их не как законченные дела, а как деятельности и как стремления, то любое литературное

произведение можно причислить к одному из этих двух родов: все, что не псевдоэпиграф,— то плагиат. И, переходя от произведений к их творцам и далее к — людям вообще, можно сказать, что в смысле стремлений есть люди-плагиаты и есть люди-псевдоэпиграфы.

Там, где средоточием внимания бывает «я», правда неизбежно делается одним из средств к процветанию «я», одним из его украшений. Важно не то, что нечто — истина, а то, что оно — *моя* истина. Если ударение поставлено на *моя*, то дальше неизбежно и стремление выдавать всякую истину за свою.

Совсем наоборот бывает при сосредоточении внимания на *правде*. Если ударение поставлено именно на ней, то делается малоинтересным, чья это правда; а далее, при углубляющемся сознании, что правда не может быть чьей-нибудь, а что познается она — сознанием соборным, чувство собственности в отношении к правде замолкает. Так возникает псевдоэпиграф, т. е. условное отнесение познания к любому лицу,— только не к себе; так возникает и нравственная спутница псевдоэпиграфа — скромность.

Извиняюсь за это отступление, но иначе мне было бы трудно объяснить свое понимание личности Феодора Дмитриевича. Мне кажется, что он относился ко второму разряду людей, именно тех, для кого дороже всего сама правда; этим объясняется его боязнь, может быть, преувеличенная боязнь, показать более чувств и понимания, чем есть их на самом деле, и тем более себе приписать и себя украсить тем, ради чего должны жить мы. Всем вам известна его необыкновенная скромность, даже в суждении о тех вопросах, над которыми он сидел весьма основательно, литературу которых он отлично изучил и критически взвесил. Всем вам известна его исключительная щепетильность и в научной работе, и в оценке жизненных явлений.

Не менее того известна всем и его правдивость, соперничавшая с его осторожностью. Мне думается, что все эти качества Ф-ра Дм-ча можно свести к одному — к исключительной вообще, а в наше время — в особенности честности мысли. Феодор Дмитриевич напоминал купца настолько честного, что из боязни показать товар лицом он почти не открывал своих витрин, и лишь случайно обнаруживалась его подлинная осведомленность во многом и его критическая мысль. Я сказал «мысль». Но правильнее было бы расширить мое утверждение и включить в него — и волю и чувство. И воля и чувство его тоже были выверены и взвешены.

Вот почему осторожность его мысли производила впечатление не слабости, а сдерживаемой силы; вот почему, и в еще большей степени, в его холодноватой внешности чувствовалась не дряблость внутренней жизни, а, напротив, большой напор, однако введенный в русло сознательного обладания. За малыми внешними проявлениями не трудно было заметить у него большие, не проявленные им движения. Это-то и побуждало ценить его и располагаться к нему не по мере проявленного, а по мере того, что в проявленном светилось.

Не могу забыть одного случая, определившего когда-то мое внутреннее расположение к нему. На одном из четвергов у Михаила Александровича Новоселова, когда часть посетителей уже разошлась, разговор принял особенно живое течение. Но шел он о каких-то не то общественных, не то политических вопросах, мне был скучен, и я, сидя сбоку от Феодора Дмитриевича, стал всматриваться в его лицо. Занятый разговором, Феодор Дмитриевич не замечал моего внимания и, так сказать, был взят врасплох в тех своих думах и переживаниях, которые он не считал возможным проявлять на лице. Я подсмотрел Феодора Дмитриевича, — и не раскаиваюсь в том: кроме хорошего, я ничего не увидел в нем. Это была большая и глубокая дума о каких-то страданиях и скорбях, какая-то — я бы сказал — почти подавленность роком, если бы она не была очищена покорностью Промыслу и не освящена чувством объективной Правды. Острая жалость к страдавшему и страдающему и благоговение пред видом раба Божия, преданного Господину Своему, сделались столь сильными, что я стал бояться, как бы неуместное слово не вырвалось у меня, и, кажется, вышел в другую комнату. Дальнейшие впечатления от Феодора Дмитриевича всегда окрашивались описанным выше смешанным чувством жалости и благоговения: увиденный однажды, духовный облик Феодора Дмитриевича согревал его лицо и при менее благоприятных условиях для видения.

Понятно отсюда, какую значительность имели для друзей Феодора Дмитриевича его суждения, его отзывы о людях, и в частности о них самих. Понятно, как дорожили они его одобрением и как задумывались над его — не скажу неодобрением, ибо он, по скромности, таковых почти не высказывал, — а его предупреждением, его вопросом, его сомнением. С его словом нельзя было не считаться в душе. А много ли людей каждый из нас может назвать, с словами которых он действительно

считается? И если суждения Феодора Дмитриевича были вескими во всех областях, то в области нравственной и общественной он мог в особенности быть надежным судьей. Все знавшие его знали и то, что он не слукавит и решит дело по совести. И на него полагались. Этой уверенности в нем способствовали и внешние условия его жизни.

Отрешенный от суетливой общечности и потому почти независимый от общественных давлений, притязающих на нашу свободу; не испытывающий воздействия извне — ни денежных, ни служебных; не связанный литературным или каким-либо иным профессиональным самолюбием; своими болезнями и скорбями очищенный и от многих пристрастий, опутывающих других людей,— этот полуслепой старик казался получившим от самой судьбы право на нравственный авторитет.

Но для нас этот авторитет его был еще укреплен и усилен историческим местом Феодора Дмитриевича — именно местом его в истории славянофильства. Когда-то юнейший из старых, он стал потом старейшим из молодых. Этим определилось его особое значение для нас. Соборность сознания, этот важнейший член славянофильского исповедания, во времени являет себя как преемство. И если преемство мысли и культуры вообще есть для славянофильства один из основных признаков подлинной мысли и подлинной культуры, то преемство самого славянофильства не может не быть в этом понимании жизни непрерывным требованием, почти критерием истинности. Живое предание славянофильства являлось нам в лице Феодора Дмитриевича. Из его рук мы, внуки, получали нить, связующую с славянофилами-дедами, с славянофильством золотого века.

Не то чтобы Феодор Дмитриевич сообщил нам какие-то тайны, недоступные другим, не закрепленные в печати. Не в них дело, а в чувстве уверенности и надежности, когда собственными глазами осматриваешь то, о чем доселе знал по книгам, в чувстве реальности, которым сильно всякое живое предание,— в непрерывности предания. Этим-то живым преданием славянофильства, соединительным звеном, делающим предание непрерывным, и был для нас Феодор Дмитриевич. По своему возрасту, по своим бывшим отношениям с людьми, которые давно умерли, наконец, по идейным традициям своей фамилии Феодор Дмитриевич владел именно тем, чего не хватало нам — живым,— соприкосновением с дорогими для нас покойниками и учениями, и из него мы могли питаться этими впечатлениями.

В этом смысле многие из сторон его личности получали для нас особое значение, ибо делались символическими. Сквозь Феодора Дмитриевича виделось нам многое из прошлого, даже многие из прошлого. На первом месте я поставлю здесь черту, может быть, и не очень редкую, но в Феодоре Дмитриевиче имевшую большую значительность. Черта эта — дружельюбие, внимательность к друзьям. Первоначальное славянофильство, опираясь на дружески-родственное ядро, справедливо подчеркнуло значение дружества — познавательное и почти догматическое. В позднейшем славянофильстве ослабли дружеские узы и порою обращались даже в неприязнь; понятно, что параллельно этому ослабла и мысль славянофилов, подчеркнувшая существенно-важный характер дружества. Но Феодор Дмитриевич оставался верен этой первоначальной стихии славянофильства. Он искал дружеского общения, хотел дружеского обсуждения интересовавших его богословских, философских и церковно-общественных вопросов, не доверяясь мысли одинокой и вместе не полагаясь на сношение печатное, в котором нет общения личного. Но его интерес не ограничивался областью умственной. Несмотря на свою замкнутость, он вникал в личные дела своих друзей, входя даже в мелочи, особенно когда кто заболел или кого постигали неприятности и несчастья. Вот один пример его участливости:

В 1913 году Михаил Александрович Новоселов заболел сердечною болезнью. Вот что пишет ему Феодор Дмитриевич:

25 февраля 1913 года.

«Дорогой Михаил Александрович, стороной дошли до меня вести о Вашем нездоровье, а потом Владимир Александрович на мой запрос сообщил телеграммой несколько более обстоятельные сведения и вместе с тем успокоил меня тем, что Вам теперь значительно лучше. Я не хотел было писать Вам, пока не получу обещанного в телеграмме Владимира Александровича письма с подробностями, но письма пока все еще нет, а мне хочется сказать Вам, что я чрезвычайно встревожился за Вас и за Капитолину Михайловну и благодарю Бога, что болезнь Ваша пошла на выздоровление. Вместе с тем, однако, мне хочется убедительно просить Вас не спешить считать себя совершенно здоровым и сделать все необходимое для полного, радикаль-



ного излечения. Не знаю, что Вам посоветуют врачи, но, судя по тому, что мне сообщил Владимир Александрович, я думаю, что Вам придется лежать долго совершенно неподвижно. Если это так, то умоляю Вас, не бунтуйте, выдерживайте себя педантично и как можно дольше. Только при этом условии болезнь Ваша может пройти бесследно и Вы в состоянии будете вести прежний образ жизни. Это я знаю по бывшим у меня на глазах примерам. Но чтобы этого достигнуть, надо большое терпение, требуется продолжительное время и необходимо решиться на некоторый срок совершенно отказаться от всего того, что в Ваших прежних привычках могло быть вредного для Вашего здоровья. Такое решение теперь Вам и предстоит принять ради всех, кто Вас любит, и прежде всего ради Капитолины Михайловны. Я понимаю, как все это Вам тяжело, но ведь этот отказ от Ваших привычек к неугомонной суетливой деятельности требуется *лишь на время*, хотя бы и продолжительное, а потом Вы опять, Бог даст, начнете бегать по лестницам, вести разговоры по телефону и всячески хлопотать. Смотрите на это как на временное испытание, как на своего рода подвиг или пост. Кстати, и время теперь подходящее настало. Я писал уже подробно Владимиру Александровичу обо всем этом и изложил ему те меры, которые, по-моему, необходимо принять, чтобы облегчить Вам переход к новому образу жизни. Может быть, я ошибаюсь, не имея достаточно подробных сведений о состоянии Вашего здоровья, но мне кажется, что надо действовать решительно и круто. Всякие полумеры бесполезны и даже могут быть вредны. От деятельности, которая Вас так поглощала и в конце концов Вас изводила, Вам следует перейти к занятиям кабинетным и взять себе девизом: умеренность и аккуратность. Знаю, что это легче проповедовать, чем исполнять, но, кто погрешил против этого правила, тот тем более обязан предостерегать других от его нарушения. Его собственный горький опыт должен придать его советам необходимый вес. Итак, прощайте, выздоравливайте, но не спешите, Бога ради, пользоваться Вашим здоровьем. Дружески обнимаю Вас и шлю сердечный привет Капитолине Михайловне. Да хранит Вас Господь.

Душевно Ваш  
Федор Самаринь.

«Впоследствии,— рассказывал М. А. Новоселов,— я продолжал болеть тем же — расширением и слабостью сердца. Феодор Дмитриевич уехал в это время за границу, сопровождая больного. Но, сам больной, при тяжелых семейных обстоятельствах, он опять заботливо вспоминает обо мне и, желая предостеречь меня от поспешного и неосторожного шага, которого он, кстати сказать, напрасно, но дружески опасался, пишет письмо пользовавшему меня врачу, нашему общему знакомому. В письмо к этому последнему он влагает другое письмо, ко мне, но просит при этом передать предназначенное мне письмо, сообразуясь с состоянием моего здоровья: Феодор Дмитриевич тревожился, как бы его письмо не взволновало меня и не повредило мне в моей болезни. Предназначавшееся для меня было мне передано и явилось для меня новым доказательством теплой дружбы ко мне Феодора Дмитриевича и его заботливой любви. Боясь встревожить меня, необыкновенно мягко и деликатно подходит он к вопросу, тогда меня очень волновавшему. И такую заботливость и внимание, повторяю, он проявляет, находясь в чужих краях, сам среди недугов и личных скорбей.

Не могу также забыть, как он дружески-заботливо стороной расспрашивал о состоянии моего здоровья, чтобы не беспокоить меня ни телефонными звонками, ни даже личным посещением.

Вспоминается мне также, как неоднократно он через меня с такою же заботливостию узнавал о состоянии здоровья наших общих друзей, если кто-либо из них или в их семье был болен. Щадя свойственную Феодору Дмитриевичу скромность, хотя его уже и нет в живых, я не буду говорить о конкретных случаях, свидетельствующих о той же его черте откликаться на скорби ближних». — Я привел здесь лишь одно свидетельство; но число таких легко можно было бы умножить.

Дружелюбие Феодора Дмитриевича делало беседу с ним удобной и плодотворной. Несмотря на разницу лет, он допускал спор с собою, и, хотя во всяком споре, особенно при молодости лет, может быть сказано много лишнего, тоном недостаточно сдержанным, Феодор Дмитриевич никогда не обижался на запальчивость собеседника и своими тонкими и остро поставленными суждениями приводил спор если не к соглашению, то по крайней мере к полной ясности, в чем собственно корни расхождений. Если уместно здесь высказываться корыстно, принимая во внимание наши интересы, то

нельзя не отметить незаменимости Феодора Дмитриевича в наших беседах. А в особенности, как он нужен был бы теперь и в будущем, когда все настойчивее требуют разрешения многочисленные богословские, фило-софские и общественные вопросы...

Когда-нибудь в дальнейшем, если Богу будет угодно, я надеюсь изложить и содержание наших бесед с Феодором Дмитриевичем; в ближайшем же будущем думаю напечатать несколько писем его, чтобы показать его отзывчивость на возникающие вопросы церковной жизни и церковного разума жизни. Но сейчас я не смею утруждать Вашего внимания чтением их. Позвольте мне закончить свой беглый набросок одною мыслью, относящеюся ко всем нам.

В настоящее время много говорится об участии мирян в деле церковного строительства; и, кажется, мало проку выходит из этих обновленческих разговоров. Но если бы многие миряне имели хоть небольшую долю той преданности св. Церкви, которою жил покойный Феодор Дмитриевич; если бы они хотя бы с частью его осведомленности, его бескорыстия и его смирения подходили к участию в церковной жизни, то, мне думается, самый разговор о допустимости их участия не поднимался бы, ибо такие миряне вошли бы деятелями в церковную жизнь как сыны Церкви, а не как противники, ищущие себе урвать от церковного достояния.

Да будет же чистый образ незабвенного Феодора Дмитриевича напоминанием нам, оставшимся в живых, о необходимости единодушной, дружелюбим объединенной работы над уяснением себе церковного понимания жизни и мира. Пусть память о нем побудит нас с большею твердостью выходить временами из дел суеты и не откладывать дружеского общения в церковной мысли и церковной деятельности всегда на завтра, чтобы не вышло, как в грустном предчувствии писал мне как-то Феодор Дмитриевич,— чтобы не вышло по латинской пословице: *cras, cras et semper cras, et sic consumitur aetas*<sup>1</sup>.

*Священник Павел Флоренский.*

---

<sup>1</sup> Сообщение на заседании Братства Святителей Московских 1 декабря 1916 года, в сороковой день кончины Ф. Д. Самарина († 23 октября 1916 года).

## ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ФРАНЦЕВИЧА ЭРНА

«Солнце-Сердце»  
(Вячеслава Иванова) 1\*

Милый друг! Я думал, что сказать о тебе в этот вечер, посвященный твоей памяти. Но из слишком многих воспоминаний, которые я мог и должен был бы рассказать здесь, я не умею выбрать какое-нибудь одно — мысль разбегается и тщетно силится остановиться, ограничив себя. Сам знаешь: когда приходится разбирать вещи любимого умершего с тем, чтобы на память себе удержать одну, остальные же раздать, — труден выбор. Но то вещи. А воспоминания — они ближе к сердцу, и уединить внимание на одном — кажется обидой для других; как признать их худшими? Но может ли у меня не быть многих воспоминаний? Долгое время нашего знакомства, а потом и дружбы свидетельствует противное. Ведь мы с тобой учились вместе со второго класса гимназии, часто бывали друг у друга, прожили в одной комнате университетские годы и в дальнейшем часто виделись и гостили один у другого; вместе увлекались мы многим, самым дорогим для нас, вместе воспламенялись теми мечтами, из которых потом выкристаллизовались наши позднейшие жизненные убеждения; вероятно, немного есть мыслей, которые не прошли через совместное обсуждение. Наша общая жизнь была насыщена и философскими интересами, и горячим чувством близости; мы прожили нашу дружбу не вяло, — и восторгаясь и ссорясь порою от перенапряжения юношеских мыслей. Мы вместе бродили по лесам и по скалам преимущественно, вместе читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах. Вместе же ценили мы благородный пафос кн. С. Н. Трубецкого и острую критичность Л. М. Лопатина, подсмеиваясь над лжеучеными притязаниями важных наших философских сотоварищей. И мы взаимно наблюдали, часто не говоря о том, ломки, тайные надломы в недрах души

друг друга, и оба скорбели, в бессилии помочь, и оба упали на иные силы помощи, из Вечности.

Удивительно ли, милый друг, что у меня нет решимости из этой сплошной картины воспоминаний, из этих сплетающихся в одно целое впечатлений солнечного зноя, горячих скал, серых, грязно-зеленоватых и ржаво-красных лишаев, глубоких синих далей, тонкой каменной резьбы полуразрушенных древних храмов, выжженных полей, карабкающихся где-нибудь по кручам коз, темной синевы небес, сухого ковыля, летящего в горячем ветре, воздуха, окутывающего строгим благовоением богородичной травки, горной полыни и мяты, ломких иммортелей и других горных трав и, наконец, потоков спящего света,— удивительно ли, если из всех этих впечатлений, сплетшихся с впечатлениями от тебя в неразрывное целое, я не нахожу в себе решимости вырывать отдельные случаи. Не от недостатка, а от избытка не решаюсь и не буду пробовать.

Лучше я расскажу тебе об одном новом впечатлении в связи с твоим отходом отсюда. В субботу 29-го апреля текущего 1917-го года я служил воскресную всеношную у себя, в церкви Красного Креста. Запели стихиры на «Господи, воззвах», и тут напало на меня странное состояние, внешне как будто оцепенение, что ли, и временное забвение всего, что было кругом. Сколько длилось это оцепенение, я не знаю — вероятно, не долго, потому что до окончания стихир я уже пришел в себя и заметил, что мои глаза мокры от слез. Внутренне оно было и полно содержания и как бы длительным. Мне представился ряд ярких, почти как сновидческие образы, быстро проносившихся видений, воспоминаний нашего с тобою знакомства, наши прогулки, наши разговоры, все наше общение. Они развертывались, как лента жизни, я не помню их порядка, но помню, что среди видений был ты мальчиком, еле знакомым еще со мною, несущим по солнечной улице под мышками кур, которыми ты занимался тогда с тою же безраздельностью, с какою впоследствии отдавался всякому порыву. Мне представились и другие твои увлечения, твои беседы, твои боления, слезы твои, когда тебя обижали,— все твое или к тебе относящееся. Мне представилась, словом, вся твоя жизнь, насколько я знал ее, последовательная и вместе — в едином созерцании.

Но в содержательности многообразной картины твоей жизни мне чувствовалась одна первичная интуиция. Все вспомнившееся о тебе относилось к солнечным дням,

к жаркому времени Закавказья, в особенности к знойному и ослепительному лету. Твой образ рисовался моему воображению, если это было только воображение, в воздушной перспективе прозрачно-голубого горного воздуха, в ослепительном, как только на горах бывает ослепительно, знойном солнце. Я не помню, вспоминался ли ты мне в комнате или среди зимней природы, но если это и было, то не задело сознания: все яркое, запечатлевшееся было пронзено лучами солнца. Вихрем неслись воспоминания и еще более быстрым вихрем растворенные с образами мысли. Словно что-то исколось. Но как только было сказано это слово «пронзено солнечным лучом» — мысль нашла себя. А, так вот что!

Вихрь замедлил свое течение. Мне вспомнился тогда твой последний приезд ко мне в Посад на Масляной этого года, когда ты только что окончил свою статью о Платоне и перед сдачею в печать привез прочитать ее и посоветоваться о ней<sup>2\*</sup>. Помню, как ты отмечал значительность для тебя этой работы, — первой главы или части из предполагавшейся книги о Платоне. Ты говорил, что считаешь себя ничего до сих пор не написавшим и что это первая работа твоя, которая почти адекватно выражает твою мысль и которую ты признаешь за удавшуюся тебе. Ты считал, что до сих пор ты не существуешь как писатель и лишь этой работой вступаешь на писательское поприще. Но отмечал ты и то, что в этой первой части твоего труда уже содержится вся суть твоей книги и что книга должна быть проработкою и оплотнением тех мыслей, которые уже высказаны здесь, в этом вступлении. Потому-то тебе и хотелось совместно обсудить эту первую главу, предупреждая этим неправильности в сложении книги. При этом мне хорошо запомнилось твое утверждение, что основное в этом исследовании — интуиция Платона — после многих поисков и изучений далась тебе вдруг летом 1916 г. в Красной Поляне, среди гор, и что эта интуиция определяет весь план и характер твоей книги. Впрочем, не трудно было запомнить это: ведь ты мне несколько раз говорил по приезде из Красной Поляны, а кажется — и писал оттуда, что лето 1916 г. — последнее твое лето, — открыло тебе Платона, ибо ты нашел его первичную интуицию. А открыл, ибо сам пережил нечто подобное. Да и теперь, в это последнее посещение Посада, ты, уже с отравленным организмом и жестокою головою болью, несколько раз повторил мне то же.

Со стороны формальной мысль, развиваемая тобою,— общая нам обоим мысль, неоднократно обсуждавшаяся нами,— а именно, что философские воззрения Платона суть диалектическая проработка его биографически-личного мистического опыта. Но если так, рассуждал ты, то и характер всей мысли Платона определяется каким-то исходным опытом, впервые введшим Платона в Царство вечного бытия и в зачатке содержащим всю систему мысли Платона. Таковы по крайней мере были твои рассуждения. Я сейчас не хочу спорить с тобою по поводу того, как спорил отчасти и тогда, ибо они важны для меня как твои. И вот, если был такой первоопыт Платона, такое *посвящение* его, то естественно было тебе искать в его диалогах и самоличного свидетельства Платона об этом первоопыте, в его точной и подлинной *записи*. Открыть эту запись значило для тебя найти дверь, вводящую в мысль Платона, в ту дверь, чрез которую Творец системы сам вошел в нее; это значило для тебя оглядеть систему Платона с той единственной точки зрения, в ее истинной перспективе, с какой впервые увидел ее, в ее целом, сам философ. Эту первичную запись платоновского посвящения и, следовательно, первичное изложение платоновской мысли в ее целом ты нашел в «Федре», в том, что ты назвал «*солнечным посвящением Платона*». По твоему убеждению, именно в той самой конкретной обстановке, которая изображена с протокольной точностью в диалоге «Федр», Платон пережил там же изображенное экстатическое состояние от ослепительных лучей полуденного солнца Аттики, среди раскаленных скал и выжженных полей. В этом экстазе, или «солнечном восхищении», *ἀπαιγμός ἡλιακός*, Платон воспринял светоносно солнечную природу горного мира. Так был открыт платонизм. Все, что говорил ты в пути, значительно и важно и для Платона, и для тебя самого, ибо твое исследование о Платоне, несмотря на замкнуто-объективный характер изложения, было явно автобиографично и явно опиралось на лично пережитое. То же, чего ты не договаривал о Платоне, еще более характерно для тебя. Ты не видел ночной стороны платонизма, ты отрицал его дионисийство; и я тогда много спорил с тобою насчет этого, имея в виду Платона. Теперь я не стану спорить, имея уже в виду тебя: увы, жизнь показала, что я был прав. Автобиографическая сторона твоей работы в односторонне-солнечном истолковании Платона болезненно задела меня, и, может быть, по преимуществу педагогически я тогда спорил

с тобою, желая отвлечь тебя несколько в сторону. Нельзя жить с сердцем, пронзенным одною только солнечно-стью; там, где нет творческого мрака пещерных посвящений, Солнце-Аполлон сжигает и губит, переходя в Молоха. И как ты не мог понять, что солнечное восхищение, тобою описанное, уже есть, в своей односторонности, нарушение мистического равновесия, уже есть солнечная смерть. Я помню, что формально ты соглашался со мною, но мои слова не доходили до твоего сознания, а между тем ты знал гибельность солнечного воспарения, знал на опыте и как-то не считался с ним. Ведь ты помнишь тот опыт, который открыл тебе понимание Платона: в июле 1916 года, кажется, 25-го числа, т. е. как раз «на макушке лета», по народному выражению, на Анну-зимоуказницу, ты поднялся из Красной Поляны на вершину Ачишхо. Снежные твердыни, залитые потоками всепобедного солнца, которое в горах, и в особенности на этот раз, сияло как-то исступленно, вызвали в тебе солнечное восхищение, как сам поведал ты. И уже после, когда впечатление ослабло,— осенью, ты рассказывал об этом созерцании как об «ужасном», «потому что,— говорил ты,— невозможно видеть такую красоту и не умереть». И этот круг твоих мыслей, вращаясь в тебе полусознательно, облекся в взволновавший тебя сон, виденный за некоторое время до смерти. Ты видел себя держащим в левой руке свое сердце, которое надо было тебе пронзить чем-то острым, что было у тебя в правой,— пронзить как-то необычайно осторожно, ибо от успеха этого все зависело. Это острое, думается мне, была стрела Аполлона. И, как бы переключаясь с твоим солнечным восхищением на Ачишхо, отвечает ему твой сон, виденный ровно 16 лет тому назад в Тифлисе 25-го же июля. Мне смутно вспоминается та тревога, с которой ты мне рассказывал тогда о нем, и его содержание. Но я имею возможность воспроизвести современную запись его, найденную мною в твоём дневнике. Вот она: «25-го июля 1900 г. Сегодня я видел страшный сон. Я был осужден каким-то образом на самоубийство. Я отлично понимал, что мне приходится расставаться с этою жизнью и переселяться в иной мир, но я был как-то мрачно спокоен. Я отлично представлял себе, как я подставляю холодное дуло револьвера к *сердцу* и в одно мгновение спуском курка лишу себя жизни. В той жизни я был уверен. Мелькала мысль о своих грехах, и я чувствовал приступы отчаяния от того, что я не могу заглядеть своего прошлого. Тогда я порывался умолять того,



от кого зависела моя жизнь, но ужасная мысль, что это напрасно, останавливала меня. Тогда я вспоминал о всепрощении Бога, о благодати и милости Его и в мысли этой находил твердый источник утешения... Пред смертью я должен был попрощаться с папой и мамой. В слезах я поцеловал папу, но папа, занятый, кажется, чтением письма (брата) Коли, не обратил особенного внимания на меня, попрощался со мной, будто я шел в город. Мама перекрестила меня трижды, но слез не было. Потом я остался один с мыслию о неизбежности скорой смерти. Ужасна эта мысль. Я чувствовал, что меня давило что-то в грудь, я уже начал покоряться необходимости, как вдруг я почувствовал, что начинаю просыпаться... Что это значит?.. (Я никогда почти снов не вижу.)».

Переживая твою жизнь в кратчайший срок, я почувствовал, что вся она была путем к радостно-восторженному пронзению своего сердца солнечным лучом, и плакал я не о тебе, а о нас, в тебе нуждающихся. Я не хочу сказать: «Ты сделал, что мог сделать». Напротив, наблюдая тебя с детства, я весьма определенно знаю, что ты принадлежал к числу тех, которые являют собою прямую противоположность скороспелым гениям. Ты развертывался с величайшею постепенностью и чрезвычайно медленно. Знаю также и то, что ты действительно не успел проявить своих возможностей и только-только начинал входить в зрелый возраст, и я не буду утешать себя и друзей ложными утешениями, будто бы ты достаточно поработал, ибо не сомневаюсь, что в порядке историческом, в нашем общении, для нашей общей работы, ты только теперь вступаешь в меру твоего настоящего плодоношения. Но есть иные порядки и иные расчеты. И в этой иной плоскости я слышу тебя говорящим: «Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое»<sup>3\*</sup>. А если готово, то я не могу и не должен удерживать тебя от воспарения к иным светам, предварениями которых готовился ты к последнему восхищению.

На этом внутреннем решении прервался поток моих образов и мыслей, но вместе с тем возникла полная уверенность, что эти минуты были вызваны во мне тобою, уже не дождавшимся моего решения. Вернувшись домой после службы и некоторых дел, я прочел полученную в мое отсутствие телеграмму, поданную 29-го в 5 часов 23 минуты: «Эрн умер».

1917 г. V. 26. Сергиев Посад.

## ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И РОССИЯ

### I

Посетивший Троице-Сергиеву Лавру в XVII веке, именно 11-го июня 1655 года, архидиакон антиохийского патриарха Павел Алеппский отзывается о ней с величайшим восхищением, как о прекраснейшем месте всей земли. Церковь же св. Троицы «так прекрасна», по его словам, «что не хочется уйти из нее»<sup>1\*</sup> Нам нет нужды заподозривать искренность этого суждения: ведь Павел Алеппский писал не для печати, а исключительно для себя и для своих внуков, и лишь в наше время его впечатления стали общим достоянием. Неправильно было бы отнести это свидетельство и ссылкой на восточное красноречие писателя, ибо, если арабская фантазия его, а точнее сказать, огнистость восприятий, способна была видеть в окружающем более художественных впечатлений, чем притупленная и сыроватая впечатлительность северян, то одинаковой оценке подвергалось все виденное, и среди него Лавра оказывается на первом месте, — то очевидно она и была таковою. Это свидетельство Павла Алеппского невольно проверяет на себе всякий, кто прожил достаточно времени возле «Дома Пресвятыя Троицы», как выражаются наши летописцы. При туристском обходе Лавры беглому взору впервые разворачивается не подавляющее количественно, но действительно изысканное богатство художественных впечатлений от нее. Есть, однако, и гораздо более тонкое очарование Лавры, которое охватывает изо дня в день, при вживании в этот замкнутый мир. И это очарование, теплое, как смутная память детства, уродняет душу Лавре, так что все другие места делаются отныне чужбиной, а это — истинною родиной, которая зовет к себе своих сынов, лишь только они оказываются где-нибудь на стороне. Да, самые богатые впечатления на стороне скоро делаются тоскливыми и пустыми, когда потянет в Дом

Преподобного Сергия. Неотразимость этого очарования — в его глубокой органичности. Тут — не только эстетика, но и чувство истории, и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то, труднообъяснимая, но непреклонная мысль: здесь, в Лавре именно, хотя и непонятно как, слагается то, что в высшем смысле должно назвать общественным мнением, здесь рождаются приговоры истории, здесь осуществляется всенародный и, вместе, абсолютный суд над всеми сторонами русской жизни. Это — то всестороннее, жизненное единство Лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер ноуменальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрание наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается, как целое.

Подобно тому, как художественный портрет бесконечно более плотен, так сказать, нежели фотографический снимок, ибо сгущенно суммирует в себе многообразие различных впечатлений от лица, которые фотографической пластинкой улавливаются лишь случайно и разрозненно, так и Лавра есть художественный портрет России в ее целом, по сравнению с которым всякое другое место — не более как фотографическая карточка. В этом смысле можно сказать, что Лавра и есть осуществление или явление русской идеи, — энтелехия, скажем, с Аристотелем. Вот откуда это неизъяснимое притяжение к Лавре. Ведь только тут, у ноуменального центра России, живешь в столице русской культуры, тогда как все остальное — ее провинции и окраины. Только тут, повторяю, грудь имеет полное духовное дыхание, а желудок чувствует удовлетворенность правильно-соразмеренным и доброкачественным культурным питанием. Отходя от этой точки равновесия русской жизни, от этой точки взаимоопоры различных сил русской жизни, начинаешь терять равновесие, и гармоническому развитию личности начинает грозить специализация и техничность. Я почти подхожу к тому слову о местности, пронизанной духовной энергией Преподобного Сергия, к тому слову, которому пока еще все никак не удается найти себе выражения. Это слово — античность. Вжившийся в это сердце России, единственной законной наследницы Византии, а через посредство ее, но также — и непосредственно, — древней Эллады, вжившийся в это сердце, говорю, здесь, у Лавры,

неутомимо пронизывается мыслью о переключениях, в самых сокровенных недрах культуры, того, что он видит перед собою, с эллинской античностью. Не о внешнем, а потому поверхностно-случайном подражании античности идет речь, даже не об исторических воздействиях, впрочем бесспорных и многочисленных, а о самом духе культуры, о том веянии музыки ее, которое уподобить можно сходству родового склада, включительно иногда до мельчайших своеобразностей и до интонации и тембра голоса, которое может быть у членов фамилии и при отсутствии поражающего глаз внешнего сходства. И если вся Русь, в метафизической форме своей, сродна эллинизму, то духовный родоначальник Московской Руси воплотил в себе эту эллинскую гармонию совершенной, действительно совершенной, личности с такою степенью художественной проработки линий духовного характера Руси, что сам, в отношении к Лавре, или, точнее, всей культурной области, им насквозь пронизанной, есть, — возвращаясь к прежнему сравнению, — портрет портрета, чистейшее выражение той духовной сущности, которая сквозит многообразно во всех сторонах Лавры как целого. Если Дом Преподобного Сергия есть лицо России, явленное мастерством высокого искусства, то основатель ее есть первообраз ее, этого образа России, первоявление России, скажем с Гёте<sup>2\*</sup>, или, обращаясь к родной нашей терминологии, лик лица ее, ибо под «ликом» мы разумеем чистейшее явление духовной формы, освобожденное ото всех наслоений и временных оболочек, ото всякой шелухи, ото всего полуживого и застывшего чистые, проработанные линии ее. В церковном сознании, не том скудном сознании, которое запечатлено в богословских учебниках, а в соборном, через непрерывное соборование и непрерывное собиране живущем духовном самосознании народа, Дом Живоначальных Троицы всегда сознавался и сознается сердцем России, а строитель этого Дома, Преподобный Сергей Радонежский, — «особым нашего Российского царствия хранителем и помощником», как сказали о нем цари Иоанн и Петр Алексеевичи в 1689 году<sup>3\*</sup>, — особым покровителем, хранителем и вождем русского народа, — может быть точнее было сказать — Ангелом-Хранителем России<sup>4\*</sup>. Не в сравнительных с другими святыми размерах исторического величия тут дело, а — в особой творческой связанности Преподобного Сергия с душою русского народа. Говоря о своем отце как об исключительно для меня человеке, я этим даже не ставлю вопроса

о сравнительных его размерах с другими отцами, но, тем не менее, он — мой, о н именно, и вникая в себя, я не могу не сосредоточиться исключительным образом именно на нем. Так, в стремлении познать и понять душу России, мы не можем не собрать своей мысли на этом Ангеле земли Русской — Сергии, а ведь народная, церковная мысль об ангелах-хранителях весьма близко подходит к философским понятиям: платоновской идее, аристотелевской форме, или скорее энтелехии, к позднейшему, хотя и искаженному, понятию идеала, как сверх-эмпирической, выше-земной сущности, которую подвигом художественного творчества всей жизни надлежит воплотить, делая тем из жизни — культуру. Чтобы понять Россию, надо понять Лавру, а чтобы вникнуть в Лавру, должно внимательным взором всмотреться в основателя ее, признанного святым при жизни, «чюдного старца, святого Сергия», как свидетельствуют о нем его современники.

## II

Время Преподобного Сергия, то есть время возникновения Московской Руси, совпадает с одной из величайших культурных катастроф. Я разумею конец Византии, ибо Преподобный Сергий родился приблизительно за полтора ста, а умер — приблизительно за шестьдесят лет до окончательного падения Константинополя. Но светильник перед угасанием возгорается ярче: так Византийское Средневековье перед падением дает особенно пышный расцвет, как бы предсмертно, с обостренной ясностью, сознавая и повторяя свою идею: XIV-й век ознаменован так называемым третьим Возрождением Византии при Палеологах. Все духовные силы царства Ромеев тут вновь пробуждаются — и в умозрении, и в поэзии, и в изобразительных искусствах. Древняя Русь возжигает пламя своей культуры непосредственно от священного огня Византии, из рук в руки принимая, как свое драгоценнейшее достояние, Прометеев огонь Эллады. В Преподобного Сергия, как в воспринимательное око, собираются в один фокус достижения греческого средневековья и культуры. Разошедшиеся в Византии, и там раздробившиеся, — что и повело к гибели культуры тут, — в полножизненном сердце юного народа они снова творчески и жизненно воссоединяются ослепительным явлением единой личности, и из нее, от Преподобного Сергия, многообразные струи культурной влаги текут,

как из нового центра объединения, напаивая собой русский народ и получая в нем своеобразное воплощение.

Вглядываясь в Русскую историю, в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому перво-узлу: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному. В лице его русский народ сознал себя, свое культурно-историческое место, свою культурную задачу, и тогда только, сознав себя, — получил историческое право на самостоятельность. Куликово поле, вдохновленное и подготовленное у Троицы, еще за год до самой развязки, было пробуждением Руси как народа исторического: Преподобным Сергием *incipit historia*<sup>5\*</sup> Однако, взгляды, какова форма того объединения всех нитей и проблем культуры, которая была воспринята Преподобным от умирающей Византии. Ведь не мыслить же Преподобного полигистором или политехником, в себе одном совмещающим всю раздробленность расплывающейся Византийской культуры. Конечно, нет. Он прикоснулся к наиболее огнистой вершине греческого Средневековья, в которой, как в точке, были собраны все ее огненные лепестки, и от нее возжег свой дух: этою вершиной была религиозно-метафизическая идея Византии, особенно ярко разгоревшаяся вновь во времена Преподобного. Я знаю: для не вникавших в культурно-исторический смысл религиозно-метафизических споров Византии за ними не видится ничего, кроме придворно-клерикальных интриг и богословского педантизма. Напротив, вдумавшемуся в догматические контroversы рассматриваемого времени, бесспорна их неизмеримо важная, обще-культурная и философская подоснова, символически завершающаяся в догматических формулах. И споры об этих формулах были отнюдь не школьными словопрениями о бесполезных тонкостях отвлеченной мысли, но глубочайшим анализом самых условий существования культуры, неутомимой и непреклонной борьбой за единство и самое существование культуры, ибо так называемые ереси, рассматриваемые в культурно-историческом разрезе, были, по своей подоснове, попытками подрывать фундамент античной культуры и, нарушив ее целостность, тем ниспровергнуть сполна. Богословски все догматические споры, от первого века начиная и до наших дней, приводятся только к двум вопросам: к проблеме Троицы и к проблеме Воплощения. Эти две линии вопросов были оставанием

абсолютности Божественной, с одной стороны, и абсолютной же духовной ценности мира — с другой. Христианство, требуя с равной силой и той и другой, исторически говоря, было разрушением преграды между только-монотеистическим, трансцендентным миру, иудейством и только-пантеистичным, имманентным миру, язычеством, как первоначал культуры. Между тем, самое понятие культуры предполагает и ценность воплощаемую, а следовательно — и сущую в себе, неслиянно с жизнью, и воплощаемость ее в жизни, так сказать пластичность жизни, тоже ценной в своем ожидании ценности, как глины, послушной перстам ваятеля:

...Сама в перстах слагалась глина

В обличья верные моих сынов... —

свидетельствует о творчестве, устами Прометея, глубокий исследователь художественного творчества<sup>6\*</sup> Итак, если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать, и, следовательно, невозможно самое понятие культуры; если жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она не способна принять в себя, воплотить в себе творческую форму, и, следовательно, — снова уничтожается понятие культуры. Нападения на это понятие были все время то с одной, то с другой стороны — то со стороны одностороннего язычества, то со стороны одностороннего иудейства, и защита культуры, в самых ее основах, всенародным соборным сознанием всегда была борьбой за оба, взаимно-необходимых начала культуры. Смотря по характеру нападений, и самая защита схематически чеканилась в лозунгах, имеющих, на вкус случайного обозревателя истории, узкий и схоластический характер догматических формул, но полных соками жизни и величайшей обще-культурной значимости, при рассмотрении их в контексте культуры. Два принципа культуры, — они же — предельные символы догматики, — взаимно-подкрепляемые и взаимно-разъясняемые, как основа и уток, сплетают ткань русской культуры. Притом, Киевская Русь, как время первообразования народа, как сплетение самых тканей народности, раскрывается под знаком идей о божественной Восприимчивости мира, тогда как Руси Московской и Петербургской, как веку оформления народа в государство, маячит преимущественно другая идея — о воплощаемомся, превышемном Начале ценности. Женственная восприимчивость жизни в Киевской Руси находит себе догматический и художественный символ Софии-Премудрости, Художницы Небесной. Мужественное оформление жизни

в Руси Московско-Петербургской выкристаллизовывается в догматический и художественный символ Пресвятой Троицы. Родоначальники двух основных пластов русской истории,— Киевского и Московского, вместе с тем, суть величайшие провозвестники этих двух основных идей русского духа.

### III

Это они первыми узрели в иных мирах первообразы тех сущностей, которыми определяется дух русской культуры,— вовсе не богословской науки только, культуры не церковной только, ложно понимая это слово как синоним «клерикальный», но во всей ширине и глубине ее, церковной — в смысле всенародной, целостной русской культуры, во всех ее, как общих, так и частных, обнаружениях. Да, Равноапостольный Кирилл узрел в таинственном сновидении, в видении детского возраста, когда незапятнанная душа всецело определяется явленным ей первообразом горнего мира<sup>7\*</sup>, узрел Софию, и, в его восприятии, Она — божественная восприимчивость мира — предстала как прекраснейшая Дева царственного вида. Избрав ее себе в невесты из сонма прочих дев, Равноапостольный Кирилл бережно и благоговейно пронес этот символ через всю свою жизнь, сохранив верным свое рыцарство Небесной Деве. Этот символ и сделался первой сущностью младенческой Руси, имевшей воспринять от царственных щедрот Византийской культуры. Первый по времени русский иконографический сюжет — икона Софии, Премудрости Божией, этой царственной, окрыленной и огненно-ликой, пламенеющей Эросом к Небу, Девы — исходит от первого родоначальника русской культуры — Кирилла. Нужно думать, что и самая композиция Софийной иконы, исторически столь таинственной,— имею в виду древнейший, так называемый Новгородский, тип,— дана Кириллом же. Около этого небесного образа выкристаллизовываются Новгород и Киевская Русь. Не забудем, что самый язык нашей древнейшей письменности, как, вместе с ним, и наша древнейшая литература, пронизанная и формально и содержательно благороднейшим из языков — эллинским, был выкован, именно выкован, из мягкой массы языка некультурного — Кириллом, другом Софии, ибо прозвание его — Философ, и что около Софийного храма, около древнейших наших, Софийных, храмов обращается рыцарственный уклад Средневековой



Киевской Руси. Но вот, за доверчивым приятием эллинизма и за формированием извне женственной восприимчивости русского народа, приходит пора мужественного самосознания и духовного самоопределения, создание государственности, устойчивого быта, проявление всего своего активного творчества в искусстве и науке и развитие хозяйства и быта. Новое видение горного первообраза дается русскому народу в лице его второго родоначальника — Преподобного Сергия, и опять небесный зрак выкристаллизовывается в его душе с детского, на этот раз еще более раннего, а по сказанию жития — даже утробного возраста. Нам нет надобности опровергать или защищать сказание жития о том, как младенец Варфоломей приветствовал троекратно Пресвятую Троицу<sup>8\*</sup>, ибо важно народное сознание, желающее этим сказать: «вот как глубоко определился дух Преподобного горним первообразом, еще в утробе материнской весь ему преданный и весь им проработанный». Этим первообразом была абсолютность Пресвятой Троицы, приблизительно в это время, во время Преподобного Сергия, предельно довыясненная и досказанная в так называемых паламитских спорах и в вопросах об «общей благодати Пресвятой Троицы» церковною мыслью Византии<sup>9\*</sup>. Эти вопросы глубоко занимали и Преподобного Сергия — для осведомленности в них он посылал в Константинополь своего доверенного представителя. Выговорив это свое последнее слово, Византия завершила свою историческую задачу, и ей делать было больше нечего. В истории открылся новый век — век культурного воплощения этого слова, и культурная миссия переходила к новому народу, уже усвоившему добродетель восприимчивости, а потому и способность воплощать в себе горний первообраз. Византийская Держава выродилась в «грекосов», а из русских болот возникло русское государство. Символом новой культурной задачи было видение Троицы.

#### IV

Нередко говорится, что деревянный храм Пресвятой Троицы, построенный Преподобным Сергием в Лавре и затем вновь возведенный из белого камня Преподобным Никоном, есть первая по времени в мире церковь во имя Пресвятой Троицы<sup>10\*</sup>. Сейчас трудно отстаивать внешне-фактическую точность этого первенства: древние историки упоминают до четырех храмов во имя Пресвятой Троицы на Востоке и два — на Западе в IV—IX веках;

но если бы эти свидетельства и были достоверными, то все же такое храмосодительство не вошло в обиход, и даже названные церкви не удержали долго своего имени, так что впоследствии Восток не имел Троицких храмов. В наших летописях уже в XII, XIII и XIII веках упоминаются храмы Троицкие; так, в Кракове, в Лысце, несколько в Новгороде Великом, Холме, в Серпухове, в Паозерье и, главное, соборный в Пскове<sup>11\*</sup> Точно ли позднейшая редакция летописных известий соответствует древним записям, или же названные храмы, первоначально все деревянные и горевшие, были лишь впоследствии переименованы в Троицкие и названы в летописях, в более древних известиях, этим именем только ретроспективно,— сказать трудно. Но бесспорно, во-первых, существовавшее в древности переименование храмов (так, например, Лаврский Святого Духа был первоначально во имя Троицы), во-вторых, варианты в летописных известиях (например, Троицкий Краковский называется и Богородичным) и, наконец, в порядке раскрытия богословско-философского сознания,— сравнительно поздняя, в XIV веке лишь, установка симметричной Троицкой формулы, каковая именно в XIV веке в Восточной Церкви делает идею Троицы предметом особенного внимания и ведет потому к строительству Троицких храмов, развитию Троицкой иконографии, созданию цикла Троицких празднеств и новой литургической поэзии. Поэтому, весьма маловероятно построение храмов Троицких до этого роста Троицкой идеи в XIV веке; но если бы несколько таких храмов и в самом деле было в века предшествующие, то они не могли быть сознательно воздвигнутыми символами идеи еще не оформившейся и, следовательно, должны быть рассматриваемы либо как исторические случайности, не входящие в планомерное течение истории, либо — как смутные предчувствия того целостного явления, которое раскрывается лишь с XIV-го века. Великое не возникает случайно и не бывает капризной вспышкой: оно есть слово, к которому сходятся бесчисленные нити, давно намечавшиеся в истории. Великое есть синтез того, что по частям фосфорически мерцало во всем народе; оно не было бы великим, если бы не разрешало собою творческое томление всего народа. Но тем не менее это оно именно творчески синтезирует смутные волнения, изливая их в одном слове. Таковым было слово Преподобного Сергия, выразившего самую суть исканий и стрем-

лений русского народа, и это слово, хотя бы и произносимое ранее, сознательно и полновесно было, однако, произнесено впервые им. В этом смысле, неоспоримо мировое первенство Лаврского Собора Пресвятой Троицы. Начало западноевропейской самостоятельности в Петербургский период России опять ознаменовалось построением Троицкого собора. Этим установил Петр Великий духовную связанность Санкт-Петербурга и Москвы. Таким же построением было ознаменовано, в свое время, и начало самостоятельности России на Востоке. Читатель Пресвятой Троицы, Преподобный Сергей строит Троичный храм, видя в нем призыв к единству земли русской во имя высшей реальности. Строит храм Пресвятой Троицы, «чтобы постоянным взиранием на него,— по выражению жизнеописателя Преподобного Сергия,— побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира»<sup>12\*</sup>. Троица называется Живоначальной, т. е. началом, истоком и родником жизни, как единосущная и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к Смерти. Смертоносной раздельности противостоит живоначальное единство, осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного понимания. По творческому замыслу основателя, Троичный храм, гениально им, можно сказать, открытый, есть прототип собирания Руси в духовном единстве, в братской любви. Он должен быть центром культурного объединения Руси, в котором находят себе точку опоры и высшее оправдание все стороны русской жизни. Широкое гостеприимство, заповеданное Преподобным Сергием и возведенное в силу закона царем Алексеем Михайловичем, дары всех родов, начиная от хлеба и кончая исцелением душ и тел, причем не забыты даже утешения детям — игрушки, самим Преподобным изготовляемые, все это вместе, по замыслу гениального открывателя Троичного культурного идеала России, должно было стать благоприятным условием для «взирания» на храм Пресвятой Троицы и созерцания в нем первообраза Божественного единства. Отныне Троичное храмоздательство связывается с именем Преподобного Сергия, и не без причины Троичные храмы имели обычно Сергиевские приделы.

Но если храм был посвящен Пресвятой Троице, то должна была стоять в нем и храмовая икона Пресвятой Троицы, выражающая духовную суть самого храма — так

сказать, осуществленное в красках и мя храма. Трудно при этом представить, чтобы ученик ученика Преподобного Сергия, так сказать, духовный внук его, почти ему современный, работавший уже при его жизни и, вероятно, лично знавший его, осмелился бы заменить композицию Троичной иконы, бывшую при Преподобном и им утвержденную, самочинной композицией того же первообраза. Миниатюры Епифаниева жития представляют икону Троицы в келии Преподобного Сергия не с самого начала, а лишь с середины жизни, т. е. свидетельствуют о возникновении ее именно среди деятельности Преподобного. Если первоявленная Софийная икона, неизвестная Византии, впервые создается в Киевской Руси, с самым ее возникновением, восходя к видению младенца Кирилла, рыцаря Софии, то икона Троичная, дотоле неизвестная миру, появляется впервые в Московский период Руси, опять-таки в самом его начале и художественно воплощает духовное созерцание служителя Пресвятой Троицы — Сергия. Мы сказали «неизвестная миру», но и тут, как и в утверждении о Троицком Соборе, требуется различение духовного смысла, как символического содержания, и тех, исторически выработанных материалов, которые привлечены к воплощению символа. Если в отношении к знаменитой Рублевской Троице мы говорим о последних, то тогда, конечно, ее должно рассматривать лишь как звено в цепи развития изобразительных искусств вообще и композиции трех Странников-Ангелов — в частности. История этой композиции очень длинна, ибо уже в 314 году у дуба Мамврийского, по известию Юлия Африкана, была картина, изображавшая явление трех странников Аврааму, а в V и VI веках известны подобные же изображения на стенах римской церкви Марии Маджиоре и равеннской св. Виталия<sup>13\*</sup> С тех пор этот иконографический сюжет встречается не раз, но нужно вникнуть в духовный смысл этих изображений, прежде чем устанавливать их связь с Троицей Рублева. Изображение женщины с ребенком на руках вовсе не есть первообраз Сикстинский, ибо в Сикстине творческим мы признаем вовсе не сюжет материнства, каковой доступен всякому, а именно Богоматеринство, открывшееся Рафаелю. Так точно три фигуры за обеденным столом, хотя бы даже и снабженные крыльями, просто не могут быть даже сопоставляемы с Троицей Рублева, ибо этим сюжетом творческое название иконы еще нисколько не определяется. Компо-

зияция трех странников с предстоящим Авраамом, или позже, без него, есть не более как эпизод из жития Авраама, хотя бы даже условно-аллегорически принято было усматривать в ней намек на Пресвятую Троицу. Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не число «три», не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира, и нам в порядке эстетическом важно не то, какими средствами достиг иконописец этой обнаженности ноуменального и были ли в чьих-либо других руках те же краски и те же приемы, — а то, что он воистину передал нам узренное им откровение. Среди метущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо, да, эту воистину пренебесную лазурь, несказанную мечту протосковавшего о ней Лермонтова<sup>14\*</sup>, эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг пред другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы. Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — деревом и земля — скалою, — все мало и ничтожно пред этим общением неиссякаемой бесконечной любви: все — лишь около нее и для нее, ибо она — своею голубизною, музыкаю своей красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений и разделений, есть само небо, есть сама безусловная реальность, есть то истинно лучшее, что выше всего сущего. Андрей Рублев воплотил столь же непостижимое, сколь и кристально-твердое и непоколебимо-верное видение мира. Но чтобы увидеть этот мир, чтобы вобрать в свою душу и в свою кисть это прохладное, живительное веяние духа, нужно было иметь художнику пред собою небесный первообраз, а вокруг себя — земное отображение, — быть в среде духовной, в среде умирной. Андрей Рублев питался, как художник, тем, что дано ему было. И пото-

му, не Преподобный Андрей Рублев, духовный внук Преподобного Сергия, а сам родоначальник земли Русской — Сергий Радонежский должен быть почитаем за истинного творца величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти. В иконе Троицы Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием. Это — второй символ русского духа; под знаком его разворачивается дальнейшая русская история, и достойно внимания, хотя иного и ждать было нельзя, что величайший литургический сдвиг, в котором, своим чередом, выразились русская идея и своеобразные черты русского духа, опять-таки связываются с именем Преподобного Сергия. Я говорю о Троичном дне как литургическом творчестве именно русской культуры и даже, определеннее, — творчестве Преподобного Сергия. Напомним, что Византия не знала этого праздника, как не знала она ни Троичных икон, ни Троичных храмов. Последнее слово Византии, в области догматической, стало источным выходом первых творческих сил русской культуры. Праздник Пятидесятницы, бывший на месте нынешнего Троичного дня, был праздником исторического, а не открыто онтологического значения. С XIV века на Руси он выявляет свою онтологическую суть, делаясь праздником Пресвятой Троицы, причем третья молитва на вечерне, обращенная ко Христу, соединяется теперь с новой молитвой — к Духу Святому, впоследствии отмененной, согласно Византийскому образцу, реакционною и вообще антинациональною деятельностью патриарха Никона. Почитание же Духа Утешителя, Надежды Божественной, как духовного начала женственности, сплетается с циклом представлений Софийных и переносится на последующий за Троицей день — День Духа Святого, в каковой, по проникновенной догадке нашего народа, «Земля — именинница», т. е. празднует своего Ангела, свою духовную Сущность — Радость, Красоту, Вечную Женственность.

Праздник Троицы, нужно полагать, впервые появляется в качестве местного храмового праздника Троицкого Собора — как чествование «Троицы» Андрея Рублева. Подобно тому как служба Иерусалимского Храма Воскресения, в мире, по самому месту своего совершения, единственная, — делается образцом и образцом службы Воскресной, повсюду совершаемой, и вводится затем

в устав или подобно тому как празднество Воздвижения Креста Господня, опять-таки первоначально единственное, по самому предмету празднования, по единственности Животворящего Креста, уставно распространяется, в качестве образца (аналогичных примеров перехода единичного литургического явления в устав можно принести и еще немало), так точно местное празднование единственной иконы единственного храма, будучи духовною сущностью всего русского народа, бесчисленными отражениями воспроизводится в бесчисленных Троицких храмах, с бесчисленными иконами Троицы. Предмет, отраженный тысячью зеркал, среди тысячи своих отражений, все же остается основой реальности всех их и реальным их центром. Так первое воплощение духовного первообраза, определившего суть России — первообраза Пресвятой Троицы как культурной идеи, несмотря на дальнейшее размножение своё, все же остается историческим, художественным и метафизическим уником, несравнимым ни с какими своими копиями и перекопиями. Прекраснейшее из зданий русской архитектуры, Собор Троицкий, «из которого не хочется уходить», — по вышеупомянутому признанию Павла Алеппского, — и прекраснейшее из изображений русской иконописи — Рублевская Троица, как и прекраснейшая из музыкальных воплощений, несущая великие возможности музыки будущего, служба вообще, и Троицына дня в частности, значительны, вовсе не только как красивое творчество, но своею глубочайшею художественною правдивостью, то есть полным тождеством, покрывающих друг друга, первообраза русского духа и творческого его воплощения.

## V

Так вот почему именно здесь, в Лавре, мы чувствуем себя дома более, чем в своем собственном доме. Ведь она, и в самом деле, воплотила в себе священнейшие вздыхания наших собственных глубин, но с таким совершенством и полнотою, с какими мы сами никогда не сумели бы их воплотить. Лавра — это мы, более чем мы сами, это мы — в наиболее родных и наиболее сокровенных недрах нашего собственного бытия. Вот почему мы несли и несем сюда не только задушевнейший трепет нашего сердца, но и все наше творчество, во всем его объеме, все наши культурные достижения и ценности:

мы чувствуем в них какую-то неполноту, покуда не соотнесли их с сердцем русской культуры. Около Лавры, не в смысле стен, конечно, а в смысле средоточия культурной жизни, выкристаллизовывается культурное строительство Русского народа. Праздник Троицы делается точкой приложения творчества бытового и своеобразных поверий, народных песен и обрядов. Красота народного быта обрастает вокруг этого Троицына дня и частью, как, например, наши Троицкие березки, вливается в самое храмовое действо так, что нет определенной границы между строгим уставом церковным и зыблущимся народным обычаем. Русская иконопись нить своего предания ведет в иконописной Лаврской школе. Русская архитектура на протяжении всех веков делает сюда, в Лавру, лучшие свои вклады, так что Лавра — подлинный исторический Музей русской архитектуры. Русская книга, русская литература, вообще русское просвещение, основное свое питание получали всегда от просветительной деятельности, сгушавшейся в Лавре и около Лавры. Самые странствования Преподобного Сергия, а дальше бесчисленные поколения русских святых, бывших его именно духовными детьми, внуками, правнуками и так далее, до наших дней включительно, разносили с собой русское просвещение, русскую культуру, русскую хозяйственность, русскую государственность, а точнее сказать, русскую идею в ее целом, все стороны жизни нашей собою определяющую.

В древней записи о кончине Преподобного он назван «начальником и учителем всем монастырем, иже в Руси»<sup>15\*</sup>. И действительно, не менее четверти русских монастырей основано прямыми его учениками, колонизировавшими Северную и Северо-Восточную Россию, до пределов Пермских и Вологодских включительно. Но бесчисленны отраженные и тысячекратно преломленные лучи нашего Солнца! Что не озарено его светом?

Идея Пресвятой Троицы для Преподобного Сергия была в порядке общественного строительства, заповедью общежития. «Там не говорят: это мое, это — твое: оттуда изгнаны слова сии, служащие причиною бесчисленного множества распрей», — писал в свое время св. Иоанн Златоуст о современных ему общежительных монастырях<sup>16\*</sup>. Общежитительство знаменует всегда духовный подъем: таковым было начало христианства. Начало Киевской Руси также было ознаменовано введением общежития, центр какового возникает в Киево-Печерской



Лавре вскоре после крещения Руси; и начало Руси Московской, опять-таки приобщившейся новому духовному созерцанию, отмечено введением в центре Руси Московской общежития, по совету и с благословения умирающей Византии.— Идея общежития как совместного жития в полной любви, единомыслии и экономическом единстве, назовется ли она по-гречески кинovieй или по-латыни — коммунизмом, всегда столь близкая русской душе и сияющая в ней как вожделеннейшая заповедь жизни,— была водружена и воплощена в Троице-Сергиевской Лавре Преподобным Сергием и распространялась отсюда, от Дома Троицы, как центра колонизации и территориальной, и хозяйственной, и художественной, и просветительной и, наконец, моральной. Из всех этих сторон культурного излучения Лавры следует остановиться сейчас в особенности на сравнительно мало учитываемом ее просветительном воздействии на Русь. Уже Преподобный Сергей требовал от братии, наряду с телесными трудами, в которых сам первенствовал, неустанного чтения, а для чтения необходимо было завести и мастерских переписчиков; так Сергиева Лавра, от самого основания своего, делается очагом обширной литературной деятельности, частичным памятником которой доньше живет в монастыре его драгоценное собрание рукописей, в значительной доле здесь же написанных и изукрашенных изящными миниатюрами, а живым продолжением той же деятельности было не прерывавшееся доньше огромное издательское дело Лавры, учесть культурную силу которого было бы даже затруднительно, по его значительности. А с другой стороны, Лавра всегда была и местом высших просветительных взаимоотношений русского общества; просветительные кружки, эти фокусы идейных возбуждений, все пять веков были связаны тесными узами с Лаврой, и все пять веков тут именно, у раки Преподобного, искали они духовной опоры и верховного одобрения своей деятельности. От кого именно? — Не от тех или иных насельников монастыря, входящих и входивших в состав Лавры как ее служители и охранители, а у всего народа русского, чрез Лавру говорящего, искали одобрения от Лавры как единого культурного целого, центр которого — в Троицком Соборе, а периферия — далеко с избытком покрывает границы России. Московская Духовная Академия, питомица Лавры, из Лаврского просветительного и ученого кружка Преподобного Максима Грека вышедшая и в своем пятисотлетнем бытии,

при всех своих скитаниях, неизменно блюдшая крепость уз с Домом Живоначальной Троицы, не без глубокого смысла, после четырехсотлетней своей истории, нашла себе наконец место успокоения в родном своем гнезде и вот уже более ста лет пребывает здесь, с рукописными и книжными своими сокровищами. Эта старейшая Высшая Школа России духовно была и должна быть, конечно, отнюдь не самостоятельным учреждением, а лишь одною из сторон в жизни Лавры. Так точно нельзя рассматривать обособленно и те кустарные промыслы, которые испокон веков сгрудились вокруг Лавры и во второй половине XIX века выкристаллизовали из себя более чистое свое выражение — художественно-кустарную мастерскую Абрамцева, в свой черед ставшую образцом художественно-кустарных мастерских прочих наших губерний. Кстати сказать, не без вдохновений от Лавры и не без ее организующей мощи возникло и жило самое Абрамцево, взрастившее новое русское искусство и столь много значившее в экономическом строе современной России: вспомним хотя бы Северную и Донецкую железные дороги. Но разве можно исчерпать все то, чем высказывала и высказывает себя культурная зиждательность, исходящая от Лавры? Рискуя или распространиться на целую книгу, или же — дать сухой перечень, не будем продолжать далее и на сказанном остановимся.

## VI

Подвожу итоги. Лавра собою объединяет в жизненном единстве все стороны Русской жизни. Мы видим тут великолепный подбор икон всех веков и изводов; как же можно представить себе Лавру без школы иконописи и без иконописных мастерских? Лавра — показательный музей архитектуры; естественно организовать здесь школу архитектурную, а может быть, — и рассадник архитектурных проектов, своего рода строительную мастерскую на всю Россию. В Лавре сосредоточены превосходнейшие образцы шитья — этого своеобразного, пока почти неоцененного изобразительного искусства, достижения которого недоступны и лучшей живописи; как необходимо учредить здесь, на месте, Общество, которое изучало бы памятники этого искусства, издавало бы атласы фотографически увеличенных швов и воспроизведения памятников, которое распространяло бы искусство вышивки и устроило соответственную школу и мастерские. Превосходнейшие образцы дела ювелирного в Лавре на-

водят на мысль о необходимости устроить здесь учреждение, пекущееся об этом деле. Нужно ли говорить, как необходима здесь певческая школа, изучающая русскую народную музыку, с ее, по терминологии Адлера, «гетерофонией» или «народным многоголосием», — это зерно прорастающей музыки будущего, идущей на смену полифонии Средневековья и гомофонии Нового времени и их в себе примиряющей<sup>17\*</sup>? Нужно ли напоминать об исключительно-благоприятном изучении здесь, в волнах народных, набегающих ото всех пределов России, задач этнографических и антропологических? Но довольно. Сейчас не исчислить всех культурных возможностей, столь естественных около Лавры, нельзя и предвидеть те новые дисциплины науки, сферы творчества и плоскости культуры, которые могут возникнуть и, наверное, возникнут с свершившимся переломом мировой истории — от уединенного рассудка ко все-народному разуму. Скажу короче: мне представляется в будущем Лавра русскими Афинами, живым музеем России, в котором кипит изучение и творчество и где, в мирном сотрудничестве и благожелательном соперничестве учреждений и лиц, совместно осуществляются те высокие предназначения — дать целостную культуру, воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу, — которые ждут творческого подвига от Русского народа. Не о монахах, обслуживающих Лавру и безусловно необходимых, как пятивековые стражи ее, единственные стильные стражи, не о них говорю я, а о все-народном творчестве, сгущающемся около Лавры и возжигающемся культурною ее насыщенностью. Средоточием же этой все-русской Академии культуры мне представляется поставленное до конца, тщательно, с использованием всех достижений русского высоко-стильного искусства храмовое действо у священной гробницы Основоположника, Строителя и Ангела России.

---

## ХРАМОВОЕ ДЕЙСТВО КАК СИНТЕЗ ИСКУССТВ<sup>1</sup>

Мне хотелось бы высказать перед вами несколько соображений общего характера. Однако мысли, оторванные от жизненного фонда, из которого они возникли, не понимаются правильно; пусть же предлагаемое так и остается мыслями «на случай», конкретно-теоретическими размышлениями в виду едва ли не первого по степени важности живого музея русской культуры вообще и русского искусства в особенности. А с другой стороны, только на почве правильной установки общих принципов и, главное,— единомыслия в понимании основных линий общекультурной и специально-художественной работы возможно планомерное осуществление ставимых нам исторической действительностью задач. Практическая деятельность непременно должна идти рука об руку с теоретическим пришлифовыванием сотрудников одного дела и, более того,— с разработкою на месте, среди самой гущи работы, теоретических вопросов искусства; к тому же в занимающей нас своей части, именно в проблеме церковного искусства как высшего синтеза разнородных художественных деятельностей, теоретические вопросы искусства приходится признать почти еще не затронутыми. Если бы дозволительно было от ближайших задач простереться фантазией в область возможностей, хотя, впрочем, и не особенно далеких, то тут была бы развита перед вами мысль о необходимости создать систему целого ряда научных и учебных учреждений

---

<sup>1</sup> Настоящая заметка есть доклад в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Она затрагивает, по поводу совершенно конкретного случая, вопросы большой сложности и большой важности. Автор оставляет ее в ее первоначальном и эскизном виде доклада; так беглость обсуждений имеет свое оправдание. При иной же форме изложения потребовался бы, конечно, обширный трактат.

при Троице-Сергиевой Лавре как образцовом памятнике и явленной исторически попытке осуществить верховный синтез искусств, о котором столько мечтает новейшая эстетика.

Мне представляется Лавра как своего рода опытная станция и лаборатория для изучения существеннейших проблем современной эстетики, отчасти подобная, например, современным Афинам, так чтобы теоретическое обсуждение проблем церковного искусства происходило не отвлеченно от действительного осуществления этих задач искусства, но перед лицом эстетического феномена, теоретические рассуждения контролирующего и питающего. Из дальнейшего, может быть, станет ясно, что Музей, — доведу свою мысль до конца, — Музей, самостоятельно существующий, есть дело ложное и в сущности вредное для искусства, ибо предмет искусства хотя и называется вещью, однако отнюдь не есть вещь, не есть *ἔργον*, не есть неподвижная, стоячая, мертвая мумия художественной деятельности, но должен быть понимаем как никогда не иссякающая, вечно бьющая струя самого творчества, как живая, пульсирующая деятельность творца хотя и отодвинутая от него временем и пространством, но все еще неотделимая от него, все еще переливающаяся и играющая цветами жизни, всегда волнуемая *ἐνέργεια* духа.

Художественное произведение живет и требует особых условий своей жизни, в особенности — своего благоденствия, и вне их, отвлеченно от конкретных условий своего художественного бытия, — именно художественного, — взятое, оно умирает или по крайней мере переходит в состояние анабиоза, перестает восприниматься, а порою — и существовать как художественное. Между тем, задача Музея — есть именно отрыв художественного произведения, ложно понятого как некая вещь, которую можно унести или увезти куда угодно и поместить как угодно, — уничтожение (— беру эту задачу предельно —) художественного предмета как живого. Скажем образно: Музей законченную картину подменяет абрисом ее, хорошо еще — если не искаженным. Но что сказали бы мы об орнитологе, который вместо наблюдения птиц, по возможности в свойственных им условиях жизни, занялся исключительно коллекционированием красивых шкурок. Естествоиспытатели нашего времени ясно поняли существенную необходимость изучения природы, в по возможности конкретных естественных условиях, и самые музеи естествознания, по силе

возможности, превращаются в зоологические и ботанические сады, но не с клетками, а с естественными, насколько таковые удастся осуществить, условиями жизни: напомним о знаменитом зоологическом саде в Гамбурге. Но почему-то мысль о том же, бесконечно более веская при изучении духовных деятельности человека, чрезвычайно мало усвоена в соответственных дисциплинах. Несколько музейных тряпок или бубен шамана суть именно тряпки и бубен, и при изучении шаманизма столь же мало имеют цены, как шпора Наполеона в военной истории новейшего времени. Чем выше человеческая деятельность, чем определеннее выступает в ней момент ценности, тем более выдвигается функциональный метод постижения и изучения и тем бесплоднее делается доморощенное коллекционирование раритетов и монстров: — мысли столь же бесспорные, сколь и мало памятуемые, когда требуется их применение. Сознаю, что затрудняю ваше внимание этими слишком простыми истинами, но я вынужден к тому весьма нередко встречающимся неумением или нежеланием считаться с ними, тем элементарным художественно-археологическим хищничеством, тою *rabies museica* <sup>1\*</sup>, которые готовы, кажется, вырезать кусочек картины, лишь бы иметь возможность поместить его именно в определенный дом, по определенной улице, именуемой Музеем; поистине, *Iucus a pop Iucendo* <sup>2\*</sup>: но Муз не засадить в воланы. Во имя интересов культуры должно протестовать против попыток оторвать несколько лучей от солнца творчества и, наклеив на них ярлык, поместить под стеклянный колпак. Этот протест, следует надеяться, не останется без отклика, — если не сейчас, то в будущем, — ибо музейное дело явно направляется в сторону конкретизации, насыщения жизнью и полноты жизненной совокупности вокруг предметов искусства. Среди страниц П. П. Муратова нахожу несколько, которые готов включить в кодекс музейно-эстетического законодательства. «Может быть, вовсе не в свете музеев следует искать источников подлинного энтузиазма перед античным, — пишет автор «Образов Италии» <sup>3\*</sup>. — Кто решится утверждать, что действительно почувствовал Грецию в четырех стенах Лондонского хранилища и удержал в душе ее образ, выйдя на вечно мокрый Странд или спустившись к по-северному мечтательным дымчатым и романтическим роцхам Хайд Парка. Гений места в Лондоне явно чужд гению мест, где увидели впервые свет мраморы Парфенона и Деметра Книдская, и не ближе ли к воздуху, каким

питали свою невидимую жизнь эти существа античного мира, тот воздух, которым дышит всякий из нас на обширном дворе, пусть не имеющего таких первоклассных вещей, Римского музея Терм... Посетитель, рассматривающий здесь античные рельефы, может услышать иногда падение созревшей груши или стук в окно колеблемого ветром лапчато-лиственного фигового дерева. У старых кипарисов посреди двора играет фонтан, плющ обвивает жертвенных белых быков. Установленные тут во множестве обломки и саркофаги залиты солнцем, делающим их травертин голубым и прозрачным, их мрамор теплым и живым. За прекрасное бытие этих вещей можно отдать совершенство хранимого бережно в глухой комнате шедевра. Лепестки осыпавшейся розы, которые удержались на складках платья женщины, изваянной неизвестно кем и когда, украшают ее еще более, чем все суждения ценителей и споры ученых. В этих лепестках, в этих скользящих по мрамору тенях листьев и ветвей и снующих среди обломков ящерицах есть как бы связь античного с нашим миром, которая одна дает сердцу узнать его и поверить в его жизнь». Тот же автор говорит далее о превосходной мысли устроителей Национального музея вынести под открытое небо и на солнечный свет часть хранимых в нем античных коллекций. «Для античной скульптуры музей более гибелен, чем картинная галерея для живописи Возрождения... Скульптура нуждается в свете и тени, в пространстве неба и тональном контрасте зелени, может быть, даже в пятнах дождя и в движении протекающей около жизни. Для этого искусства музей всегда будет тюрьмой или кладбищем». «Глубокое волнение,— говорит Муратов,— охватывает путешественника в тихом углу форума у источника Ютурны, из которого Диоскуры поили своих лошадей». Но,— спросим себя,— много ли цены было бы у камней этого самого источника, увезенных в Берлинский музей и разложенных на полках вдоль хотя бы отлично просушенных стен?

Не жизненный ли фон этих камней, не функциональное ли их созерцание волнует и возвышает душу? Самое страшное для меня в деятельности нашей Комиссии и всех подобных комиссий и обществ, в какой бы стране они ни работали, —это возможность погрешить против жизни, соскользнув на упрощенный, на легчайший путь умерщвляющего и обездушивающего коллекционирования. А разве не так бывает, когда эстет или археолог рассматривает проявление жизни некоторого

организма, функционально единого целого, как само-довлеющие, вырезанные из жизненного духа вещи, вне их функционального отношения к целому.

В описи Лаврской ризницы мы уже встречаем опыты такого умерщвления. Так, говоря о знаменитом потире из рудо-желтого мрамора, пожертвованном великим князем Василием Васильевичем Темным, составитель описи делает пометку: «А мрамору столько-то фунтов, по столько-то, всего на 3 рубля 50 копеек». Не будем обманывать себя наивной откровенностью этой пометки: *nomine mutato de te fabula narratur*<sup>4\*</sup>. Хотя и в осложненно-утонченном виде, а формула: «мрамора на 3 рубля 50 копеек», можно сказать, канонична для сторонников отвлеченного коллекционирования вещей, вне совокупности известных жизненных условий не имеющих или почти не имеющих смысла. «Можно только мечтать,— скажем с П. П. Муратовым,— что когда-нибудь все найденные на форуме и Палатине рельефы и статуи вернутся сюда из музеев Рима и Неаполя. Когда-нибудь поймут, что для античного лучше честное умирание от времени и от руки природы, чем летаргический сон в музее». — Децентрализация музеев, вынесение музея в жизнь и внесение жизни в музей, музей-жизнь для народа, воспитывающий каждодневно струящиеся около него массы, а не собирание редкостей только для гурманов искусства,— всестороннее жизненное усвоение человеческого творчества, и притом всенародное, а не для замкнутых кучек нескольких специалистов, в художественном целом часто понимающих менее специалистов,— вот лозунги музейной реформы, которые должны быть противоположены тому худшему в культуре прошлого, что воистину заслуживает эпитет «буржуазность».

Но вернемся к теоретическому обсуждению.

В одном из своих докладов Ю. А. Олсуфьев определяет стиль как результат накопления однородных художественных восприятий<sup>5\*</sup> (я бы добавил: творческих, наших реакций) определенной эпохи, и «потому,— говорит он,— в согласии стиля и содержания лежит залог истинной художественности, подлинности искусства данного времени». Таким образом, жизненность искусства зависит от степени объединенности впечатлений и способов их выражений. Истинное искусство есть единство содержания и способов выражения этого содержания, но эти способы выражения легко понять упрощенно, вырезывая из полносодержательной функции воплощения какую-нибудь одну грань. Тогда сторона,



одна только сторона, органического единства принимается за нечто самодовлеющее, существующее уединенно от прочих граней воплощения, хотя на самом деле она есть фикция, вне целого не имеющая реальности, подобно тому как не есть эстетическая реальность краска, соскобленная с картины, или совместно звучащие звуки всей симфонии. И если эстет, на основании этого своего опрошенского недочувствия, попытается разрезать нити или, точнее, кровеносные артерии, связующие усмотренную сторону художественного произведения с другими, им, эстетом, не замеченными, то он разрушает единство содержания и способов их выражения, уничтожает стиль предмета искусства или искажает его, а, искажив или уничтожив стиль, обесстилив произведение, тем самым лишает его подлинной художественности. Художественное произведение, повторяем, художественно — не иначе как в полноте необходимых для существования его условий, в расчете на которые и в которых оно было порождено. Устранение части этих условий, отвод или подмен некоторых из них, лишает художественное произведение его игры и жизни, искажает его и даже делает антихудожественным. Черты инородных стилей, внесенные в произведение определенного стиля, — часто бывают отвратительны, если только не произведено нового творческого синтеза. Афродита в фижмах так же была бы невыносима, как маркиза XVII века на аэроплане. Но если в этой примитивной форме целостность художественного произведения общепризнана, то далеко не так же ясна всем общеобязательность и широта высказанного здесь предусловия художественности. Конечно, всякий знает, что для эстетического феномена картины или статуи нужен свет, для музыки — тишина, для архитектуры — пространство, но уже не с такой степенью ясности помнит всякий, что эти общие условия, кроме того, должны иметь и некоторые качественные определенности и что, в таких своих определенностях, они — вовсе не сверхдолжная заслуга, не милость к ним их созерцателя, но конститутивно входят в самый организм художественного произведения и, предусмотренные творцом его, образуют его продолжение, хотя лежащее и за пределами того, что, ради краткости и упрощая дело, мы называем собственно художественным произведением. Картина, например, должна быть освещена некоторым определенным светом, рассеянным, белым, достаточной силы, однородным, а не цветным, не пятнами и т. д., и вне этого требуемого освещения она как предмет

искусства, т. е. как эстетический феномен, не живет. Осветить картину красным светом, если она написана для освещения белым, — это значит убить эстетический феномен как таковой, ибо рама, холст и краски — вовсе не произведение искусства. Подобно сему, поместить архитектурное произведение в пространстве туманном или слушать музыкальное произведение в зале с плохой акустикой — это опять значит исказить или уничтожить эстетический феномен. Но и более того: есть условия восприятия художественных произведений, так сказать, отрицательного характера; нельзя, например, слушать симфонию или смотреть картину в помещении, наполненном невыносимо зловонными газами, и эти отрицательные условия, раз не соблюденные в некоторой определенной их качественности, вклиниваются в стиль произведения, разрушают единство формы и содержания и тем уничтожают произведение как таковое. Как положительно, так и отрицательно художественное произведение есть центр целого пучка условий, при которых оно только и возможно как художественное, и вне своих конститутивных условий оно как художественное просто не существует. Для станковой живописи мы подбираем раму и фон, для статуи — драпировку, для здания — окружающую его совокупность цветовых пятен и воздушных пространств, для музыки — общий характер одновременных с нею впечатлений. Чем сложнее условия жизни данного произведения, тем легче исказить его стиль, тем легче сделать ложный шаг, незаметно уводящий с плоскости подлинной художественности и ведущий к бесстилию.

Это общее положение в особенности относится к искусству церковному. Эстетика недавнего прошлого считала себя вправе свысока смотреть на русскую икону; в настоящее время глаза эстетов раскрылись на эту сторону церковного искусства. Но этот первый шаг, к сожалению, — пока еще только первый, и нередко эстетическое недомыслие и недочувствие, по которому икона воспринимается как самостоятельная вещь, находящаяся обычно в храме, случайно помещенная в храме, но с успехом могущая быть перенесенной в аудиторию, в музей, в салон или еще уж не знаю куда. Я позволил себе назвать недомыслием этот отрыв одной из сторон церковного искусства от целостного организма храмового действия как синтеза искусств, как той художественной среды, в которой, и только в которой, икона имеет свой подлинный художественный смысл и может созерцаться

в своей подлинной художественности. Даже самый легкий анализ любой из сторон церковного искусства покажет связанность этой стороны с другими, — я лично убежден, — со всеми, — но нам сейчас достаточно отметить хотя бы некоторые, почти наудачу взятые, взаимно обусловленности сторон церковного искусства.

Возьмем, напр., ту же икону. Конечно, далеко не безразличен способ, каким она освещена, и, конечно, для художественного бытия иконы освещение ее должно быть именно то самое, в виду которого она написана. Это освещение в данном случае — отнюдь не есть рассеянный свет художественного ателье или музейной залы, но неровный и неравномерный, колышущийся, отчасти, может быть, мигающий свет лампы. Рассчитанная на игру трепетного, волнуемого каждым ветерком пламени, заранее учитывающая эффекты цветных рефлексов от пучков света, проходящего через цветное, порою граненое, стекло, икона может созерцаться как таковая только при этом струении, только при этом волнении света, дробящегося, неровного, как бы пульсирующего, богатого теплыми призматическими лучами, — света, который всеми воспринимается как живой, как греющий душу, как испускающий теплое благоухание. Писанная приблизительно при тех же условиях, в келье полутемной, с узким окном, при смешанном искусственном освещении, икона оживает только в соответственных условиях и, напротив того, мертвоет и искажается в условиях, которые могли бы, отвлеченно и вообще говоря, показаться наиболее благоприятными для произведения кисти, — я говорю о равномерном, спокойном, холодном и сильном освещении музея. И многие особенности икон, которые дразнят пресыщенный взгляд современности: преувеличенность некоторых пропорций, подчеркнутость линий, обилие золота и самоцветов, басма и венчики, подвески, парчовые, бархатные и шитые жемчугом и камнями пелены, — все это, в свойственных иконе условиях, живет вовсе не как пикантная экзотичность, а как необходимый, безусловно неустрашимый, единственный способ выразить духовное содержание иконы, т. е. как единство стиля и содержания, или, иначе, — как подлинная художественность. Золото, — варварское, тяжелое, бессодержательное при дневном рассеянном свете, — волнующимся пламенем лампы или свечки оживляется, ибо искрится мириадами всплесков там, то здесь, давая предчувствие иных, неземных светов, наполняющих горнее пространство. Золото —

условный атрибут мира горнего, нечто надуманное и аллегорическое в музее — есть живой символ, есть изобразительность в храме с теплящимися лампадами и множеством зажженных свечей. Точно так же примитивизм иконы, ее порой яркий, почти невыносимо яркий колорит, ее насыщенность, ее подчеркнутость есть тончайший расчет на эффекты церковного освещения. Тут, во храме, вся эта преувеличенность, смягчаясь, дает силу, недостижимую обычным изобразительным приемам, и в лице святых мы усматриваем тогда, при этом церковном освещении, лики, т. е. горние облики, живые явления иного мира, первоявления, *Uhrphänomene*, — сказали бы мы вслед за Гете. В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей, в музее же мы видим не иконы, а лишь шаржи на них.

Но пойдем теперь далее и от искусства огня, необходимо входящего в синтез храмового действия, перейдем к искусству дыма, без которого опять-таки не существует этого синтеза. Нужно ли доказывать, что тончайшая голубая завеса фимиама, растворенного в воздухе, вносит в созерцание икон и росписей такое смягчение и углубление воздушной перспективы, о которой не может мечтать и которого не знает музей. Нужно ли напоминать, что этой атмосферой, непрерывно движущейся, атмосферой материализованной, атмосферой, видимой взору, и притом как некая тончайшая зернистость, в росписи и иконы привносятся совершенно новые достижения искусства воздуха, которые, однако, новы только для светского отвлеченного, уединенного искусства, но, будучи вовсе не новыми в искусстве церковном, заранее учтены его творцами и, следовательно, без которых их произведения не могут не исказиться.

Никто не станет спорить, что электрический свет убивает краску и нарушает равновесие цветовых масс; если я скажу, что нельзя рассматривать икону в богатом синими и фиолетовыми лучами электрическом свете, то едва ли кто станет спорить со мною. Всякий знает, что электрический свет как ожог уничтожает и психическую восприимчивость. Это пример отрицательного условия художественности церковного искусства. Но если есть условия отрицательные, то есть, тем более, и положительные, совокупностью своею определяющие не только храмовое действие, как нечто целое, но и каждую сторону его, как органически соподчиненную всем прочим. Стиль требует известной полноты круга условий, неко-

торой замкнутости художественного целого, как особого мира, и вторжение в него элементов иного характера ведет к искажению как целого, так и отдельных частей, в целом имевших свой центр и начало равновесия. В храме, говоря принципиально, все сплетается со всем: храмовая архитектура, например, учитывает даже такой малый, по-видимому, эффект, как выходящие по фрескам и обвивающие столпы купола ленты голубоватого фиамиа, которые своим движением и сплетением почти беспредельно расширяют архитектурные пространства храма, смягчают сухость и жесткость линий и, как бы расплавляя их, приводят в движение и жизнь. Но мы говорим доселе только о небольшой части храмового действия и, притом,— сравнительно очень однообразной. Вспомним о пластике и ритме движений священнослужителей, например при каждении, об игре и переливах складок драгоценных тканей, о благовониях, об особых огненных провеиваниях атмосферы, ионизированной тысячами горящих огней, вспомним далее, что синтез храмового действия не ограничивается только сферой изобразительных искусств, но вовлекает в свой круг искусство вокальное и поэзию,— поэзию всех видов, сам являясь в плоскости эстетики — музыкальную драмой. Тут все подчинено единой цели, верховному эффекту кафарсиса этой музыкальной драмы, и потому всё, соподчиненное тут друг другу, не существует или по крайней мере ложно существует взятое порознь. Поэтому, оставляя в стороне мистику и метафизику культа и обращаясь исключительно в автономной плоскости искусства как такового, я все же изумляюсь, когда мне приходится слышать речи об охране такого памятника высокого искусства, как Лавра, с ограничением внимания на какой-нибудь одной стороне и с антикультурным и антихудожественным равнодушием с другой.

Если бы любитель вокальной музыки стал указывать мне, что в церковных напевах, так тесно связанных с античностью, мы имеем высокое искусство, может быть, и даже, вероятно, высшее вокальное искусство, сравнимое в области инструментальной разве только с Бахом; если бы во имя этой культурной ценности он стал бы требовать охраны певческой стороны богослужения, в частности ссылаясь на хранимые Лаврским преданием местные особенные распевы, то я, разумеется, пожал бы ему руку. Но мне трудно было бы при этом удержаться от горечи в упреке: «Неужели же вам все равно, что разрушаются своды высоких архитектурных

достижений, что осыпаются фрески и перемазываются или расхищаются иконы?» Подобно сему, любителю пения и вместе ценителю изобразительных искусств я не мог бы не противопоставить своей заботы об охране памятников древней поэзии церковной, доселе сохранившей особенности древнего распевного способа чтения, древнего скандирования, и об охране рукописей былых веков, полных исторического значения, осуществивших в совершенстве композицию книги как целого. А всем им, ценителям искусства вместе, я не мог бы не напомнить о входящих в состав храмового действия более вспомогательных, но, однако, весьма существенных в организации этого действия как художественного целого искусствах, забытых или полузабытых современностью: об искусстве огня, об искусстве запаха, об искусстве дыма, об искусстве одежды и т. д., исключительно до единственных в мире Троицких просфор с неведомым секретом их печения и до своеобразной хореографии, простирающейся в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей, в схождениях и восхождениях ликов, в обхождении кругом престола и храма и в церковных процессиях. Вкусивший чар античности хорошо знает, до какой степени это все антично и живет как наследие и единственная прямая отрасль древнего мира, в частности — священной трагедии Эллады. Даже такие подробности, как специфические прикосновения к различным поверхностям, к священным вещам различного материала, к умащенным и пропитанным елеем, благовониями и фимиамом иконам, притом прикосновения чувствительнейшей из частей нашего тела, губами, — входят в состав целого действия как особое искусство, как особые художественные сферы, например как искусство осязания, как искусство обоняния и т. п., и, устраняя их, мы лишились бы полноты и завершенности художественного целого. Я не буду говорить об оккультном моменте, свойственном всякому художественному произведению вообще, а храмовому действию по преимуществу: это завело бы нас в область слишком сложную; не могу говорить я здесь и о символике, необходимо присущей всякому искусству, в особенности искусству органических культур. С нас достаточно и внешнего, поверхностного можно сказать, учета стиля как единства всех средств выражения, чтобы говорить о Лавре как о целостном художественно-историческом и единственном в своем роде мировом памятнике, требующем бесконечного внимания и бесконечной бережности

к себе. Лавра, в порядке культурном и художественном рассматриваемая, должна, как единое целое, быть сплошным «музеем», не лишаясь ни одной капли драгоценной влаги культуры, здесь так стильно, в самом разностилии эпох, собиравшейся в течение московского и петербургского периодов нашей истории. Как памятник и центр высокой культуры Лавра бесконечно нужна России, и притом в ее целостности, с ее бытом, с ее своеобразною, отошедшею уже давно в область далекого прошлого жизнью. Весь своеобразный уклад этой исчезнувшей жизни, этого острова XIV-XVII веков, должен быть государственно оберегаем, по крайней мере с не меньшей тщательностью, чем в Беловежской Пуще сберегались последние зубры. Если бы в пределах государства оказалось, хотя и чуждое нам по культуре и стоящее вне нашей истории учреждение, подобное Лавре, магометан или ламаитов, то могло ли бы государство поколебаться в мысли о поддержке и охране такого учреждения. Во сколько же раз более внимательным должно быть государство к этому зародышу и центру нашей истории, нашей культуры, научной и художественной? При этом я считаю весьма непрониновенным и эстетически недочувствованным замыслом передать пользование Лаврой из рук монахов в руки приходских общин. Кто вникал в несоизмеримость и качественное различие быта, психологии и, наконец, богослужбной манеры иноков, хотя бы и плохих, и — людей, вне монастыря живущих, хотя бы и весьма добродетельных, тот не может не согласиться со мной, что было бы великим бесстыдием предоставить служение в Лавре белому духовенству. Даже красочно, в смысле цветowych пятен в церквях или на площадях Лавры, замена черных фигур с их своеобразною монашескою посадкой какими-либо другими, иного стиля, или вовсе бесстыльными сразу разрушила бы целостность художественного впечатления от Лавры и сделала бы ее из памятника жизни и творчества мертвым складом более или менее случайных вещей. Я понял бы фанатическое требование разрушить Лавру, так, чтобы не осталось камня на камне, — во имя религии социализма<sup>6\*</sup>; но я решительно отказываюсь понять культуртрегерство, в силу случайного преобладания в наше время специалистов именно по изобразительному искусству, а не по каким-либо иным — культуртрегерство, ревностно защищающее икону, стенописи и самые стены и равнодушное к другим, нисколько не менее драгоценным достижениям древнего искусства, главное же — не счи-

тающееся с высшей задачей искусств — их предельным синтезом, так удачно и своеобразно разрешенною в храмовом действе Троице-Сергиевой Лавры и с такою неумною жаждою искомою покойным Скрябиным.

Не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средоточия Искусства, как первоединой деятельности, стремится наше время. И от него не сокрыто, где — не только текст, но и все художественное воплощение «Предварительного действия»<sup>7\*</sup>

Сергиев Посад  
1918, X.24.



---

## МОЛЕННЫЕ ИКОНЫ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ

### I

Провозглашая догмат иконопочитания, вселенский смысл человечества определил природу изобразительного искусства, как ценную безусловно. Согласно этому провозглашению, эстетический феномен, на своей вершине, как икона, а следовательно — и вообще искусство, хотя и не столь вразумительно, как высший его род, не есть только комбинация внешних впечатлений, поражающая нашу способность впечатляться, но — воистину явление, в чувственном и посредством чувственного, сущей действительности, — нечто безусловно достойное и вечное. Искусство «напоминает», по учению отцов VII-го Вселенского Собора. Наши современники, позитивистически настроенные, охотно ссылаются на это учение; но они делают при этом глубокую историческую ошибку, модернизируя это слово — «напоминает» и освещая его в смысле субъективизма и психологизма. Нужно твердо помнить, что святоотеческая терминология есть терминология древне-эллинического идеализма и вообще окрашена онтологией. В данном случае речь идет отнюдь не о субъективной напоминаемости искусства, а о платоновском «припоминании», *ἀνάμνησις*, — как явлении самой идеи в чувственном: искусство выводит из субъективной замкнутости, разрывает пределы мира условного и, начиная с образов, через посредство образов, возводит к первообразам, от *ἑκτύπος* к *τύπος*, и от *τύπος* к *πρωτότυπος*, — от экипов чрез типы к прототипам. Искусство — не психологично, но онтологично, воистину есть откровение первообраза. Искусство воистину показывает новую, доселе неизвестную нам реальность, воистину подымает а *realibus ad realiora*, et а *realioribus ad realissimum* <sup>1\*</sup> Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом примирно,

сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, «записи» духовной реальности. И в этой своей деятельности, как открывающей вид на безусловное он сам в своем художестве безусловен: Человек безусловен в своей деятельности. Вот что, собственно, было сказано как итог иконоборческих споров.

На нашу оценку, мысль эта бесспорно ясно вытекает из идеи воплощения, из идеи воплощаемости и воплощенности Абсолютного Смысла бытия; нам ясно, что обожение человека влечет за собою, необходимо влечет, и безусловную ценность его деятельности. А с другой стороны, наша убежденность в подлинной значительности искусства явным предусловием своим имеет общее утверждение о воплощаемости и воплощенности Безусловной Ценности. Эти два признания так неразрывны между собой, что нам уже мало понятна возможность самого спора о их связи. А между тем этот спор, длившийся целый век и стоивший потоков крови, множества мученичеств, огромных государственных потрясений и всеобщей исторической взбудораженности, доказывает, что конкретный смысл догмата иконопочитания, как возведения искусства на уровень догматической важности, действительно был мало доступен *толпе*, — *χαλεπὰ τὰ καλὰ* — трудно прекрасное. Эта малодоступность догмата об искусстве для мысли средневековой заставляет думать, что и в наше время он, никем не оспариваемый, не оспаривается не в силу всеобщего признания, — а скорее по всеобщему непризнанию, по всеобщему непониманию его, — непризнанию включительно до полного упразднения истинного его смысла, — до подмены истины об абсолютности человеческого творчества — в невинную метафору, так что самое острие спора, уже притупленное, заставляет недоумевать, из-за чего же, собственно, было столько шума. А если так, то снова упраздняется искусство — не церковное искусство только, а искусство вообще, искусство как таковое, ибо ценность оказывается невоплощаемой, а художественные образы — лишь имитацией чувственной действительности, никому не нужным дублированием бытия. И еще: если так, то реализму, он же символизму, и он же онтологизму, вновь противопоставляется натурализм, он же субъективизм, хотя бы замаскированный новою техникой. И тогда снова встает вопрос: что же, искусство есть подлинное дело, творчество жизни, или поделка, забава, ценная лишь за недостатком подлинно-жизненных импульсов и интересов?

Несмотря на неоспариваемость искусства, далеко не всеми все же признается подлинное его достоинство. Уразуметь это последнее — еще предстоит, и предстоит на том пути, думается, который открылся совсем недавно, только истекшим десятилетием, — на пути нисхождения от идеальной вершины и исторического первоисточка искусства, — от иконописи. Мы начали понимать, чуть только прикоснувшись к иконе, безусловную серьезность задач искусства, — не прикладной пользы искусства в области морали, общечеловечности, декоративности и так далее, а его самого в себе, как являющего новую реальность. Теперь нам предстоит следующий этап: уразуметь связь иконописи, как явления первообразов, как раскрытие неотмирного в мире, с духом, первообраз усматривающим, — конкретно — эстетически и исторически обследовать, что же именно в искусстве признавалось и высоко ценилось носителями духа, ибо формальное установление метафизической природы искусства еще не определяет достаточно конкретно, что именно в искусстве достигает его заданий в высшей мере и что в низшей. С другой стороны, такое изучение даст возможность понять и самый дух, ибо иконы, которые ценились носителем духа, сами суть свидетели о духе, их оценившем, ничуть не меньшие, если не большие, нежели письменные памятники и литературные признания.

## II

К величайшему счастью, в наших руках оказывается нужный для изучения материал, по крайней мере в одном частном случае. Мы имеем две иконы из келлии Преподобного Сергия Радонежского, иконы его «моления», выражаясь по-древнему, то есть те самые иконы, пред которыми Преподобный Сергий молился своею уединенною молитвою, пред которыми он открывал свою душу и которые открывали ему душу иных миров. Трудно достаточно подчеркнуть важность этого факта, если мы вдобавок припомним крайне высокую оценку иконы даже рядовыми людьми XIV века; ведь икона не была тут украшением между прочими украшениями комнаты, почти стороною обмеллировки, как ныне, но была живящею душою дома, духовным средоточием его, умопостигаемою осью, на которой держался весь дом<sup>2\*</sup>, — была предметом величайшего внимания и всецелого попечения, а следовательно — и строгого, проникновенного, тщательно осмотрительного выбора. Икона была для че-

ловека XIV века духовною формою его самого, свидетельством его внутренней жизни. В данном случае — по высоте духа Преподобного Сергия мы можем уяснить себе, что признавалось за высшее искусство вселенским сознанием человечества, то есть что именно соответствовало в точности смыслу догмата иконопочитания; и обратно, по характеру иконописи, избранной великим носителем Духа, избранной лично себе на молитву, в свою пустынную келлию, мы можем понять строение его собственного духа, внутреннюю его жизнь, те духовные силы, которыми вскормил свой дух родоначальник Руси. Внимание к двум келлейным иконам Преподобного Сергия даст нам возможность глубоко проникнуть сразу в два взаимовосполняющие и взаимонеобходимые вопроса: а именно в вопрос о природе высокого искусства и в вопрос о характере высокого духа, — искусства догматической важности и духа русской исторической всеобщности. Эти две иконы — не только два памятника, в подлинности своей засвидетельствованные высоким духом, но и две идеи, направившие собою первоначальную русскую историю. Если икона Троицы — это то, что Преподобный Сергий творчески внес в русскую историю, то его «моленные иконы» — полученное им от вселенского сознания через своих предков и лично. К величайшему счастью, в котором нельзя не видеть какого-то исторического Разума, как Троица, так и обе эти иконы дошли до нас в превосходной сохранности. Но мы сейчас будем говорить только о последних.

Непрерывное монастырское предание, подтверждаемое письменным памятником начала XVII века, свидетельствует о бесспорной подлинности этих икон. Их нахождение почти на одном и том же месте в Троицком соборе, и притом месте видном, до наших дней, их историческая достопримечательность, превосходство их письма, их почти датированность, столь редкая для икон XIV века, наконец, древнее признание одной из них, именно Одигитрии, — чудотворной — все это вместе, казалось бы, должно было собирать около этих икон постоянную толпу как богомольцев, поклоняющихся святыне, так и ученых-исследователей и ценителей прекрасного, боящихся упустить хотя бы черточку драгоценных в культурном и эстетическом смысле впечатлений. Казалось бы, что в жизнеописаниях Преподобного Сергия, в описаниях Лавры и в историях русского искусства мы должны были бы читать обширные анализы этих двух икон и вытекающие отсюда важные выводы,

а в книжной лавке Лавры нам должны были бы предлагаться различные воспроизведения этих икон. Но так как у нас бывает все наоборот тому, что казалось бы естественным, то нетрудно заключить, что и в данном случае ничего подобного, конечно, нет. Лишь в специальной литературе по Лавре мы встречаем сухие инвентарные упоминания о голой наличности келлейных икон. Так, у проф. Е. Е. Голубинского (стр. 192) при 423-х страницах текста об этих иконах сказано: «У раки преподобного находятся иконы его «моления», или бывшие его келлейные, — Богородицы Одигитрии и Николая Чудотворца»<sup>3\*</sup>. — И только, без упоминания, хотя бы кратко, о стиле, о качестве письма, о духовном содержании этих драгоценных произведений, а на стр. 100 без какого-либо отношения к тексту подслеповато воспроизведены эти иконы; поразительно, что, обсуждая жизнеописание Преподобного Сергия, Е. Е. Голубинский даже не упоминает об этих иконах как об одном из наиболее авторитетных свидетельств его внутренней жизни, как об источнике жизнеописания. Точно так же, в описании Лавры проф. А. В. Горского замечено только: «Образ Пр. Богородицы Одигитрии «моления Пр. Сергия» находится против раки его вместе с мантией его, посохом и другими вещами, ему принадлежавшими» (стр. 20), в примечании же: «В описи 1642 г. на правой стороне от Царских врат к раке Пр. Сергия также упоминается сей образ вместе с образом Св. Николая: «моления Чудотворца Сергия»<sup>4\*</sup> И так, о произведениях высокой духовной и эстетической значимости говорится в наиболее подробных описаниях Лавры, не в отделе жития Преподобного Сергия, а лишь в порядке инвентарной описи, без малейшей попытки подойти к ним со стороны эстетической. Впрочем, может быть и хорошо, что таковое подхождение не делается: в двухтомной иконографии Богоматери академика Н. П. Кондакова, занимающей 387+451 стр. и содержащей в себе 240+251 рисунков и 7+6 цветных таблиц, конечно, не нашлось места воспроизведению лаврской Одигитрии или даже простому описанию ее, но то, что мы находим на стр. 199 II-го тома, изумительно. Именно, Кондаков рассматривает эту Одигитрию «в среде родственных и одинаковых писем», к каковому он относит икону № 173 лаврской Ризницы — вклад Вельяминова по Ксении Годуновой 1623 года и находит («мы находим» — подлинные слова!) в этих двух иконах «редкое тожество во всех деталях

фигур»<sup>5\*</sup>. Вот и все, что находит нужным сказать о келлейной Одигитрии многоученный академик. Действительно *non multa sed multum*<sup>6\*</sup> И во многом было бы трудно проявить бóльшее затемнение эстетического чутья археологическим формализмом: названная икона Ксении Годуновой есть икона на редкость типичная для XVII века с его представлениями о красоте как о дебелисти, разжирелости, грубой намазанности всякого рода притираниями — лица и расписанности бровей. Трудно придумать что-либо более далекое от Одигитрии Преподобного Сергия, нежели названная выше икона с ее словно густо напудренным, расплывшимся лицом.

Итак, мы смеем думать, что исследования келлейных икон Преподобного Сергия еще вовсе не произведено, и потому попробуем наметить его, исходя из самого непосредственного анализа и оставляя соображения сравнительно-исторические на конец нашего реферата.

### III

Документальное свидетельство о келлейных иконах Преподобного Сергия находится в «Описи Троицкого монастыря», произведенной в течение 1641—1643 гг. наряженной от царя Михаила Феодоровича Комиссией его чиновников и хранящейся в Лаврской библиотеке среди описей за № 1. Эта опись, имеющая, кстати сказать, огромное значение для реставрационных работ в Троицком соборе, скреплена известным писателем чудес Преподобного Сергия, редактором его Жития и издателем, в 1646 г., Епифаниева Жития Преподобного Сергия вместе с Житием Преподобного Никона и службами обоим святым под заглавием: «Службы и Жития и о чудесах списания преподобных отец наших Сергия Радонежскаго Чудотворца и ученика его преподобнаго отца и чудотворца Никона» — Симона Азарина. Он был в Лавре монахом, казначеем и келарем и свою жизнь, наполненную литературной деятельностью, закончил в 1665 году тут же, в Лавре, где и погребен. Мы говорим обо всем этом к тому, чтобы отметить авторитетность свидетельства Симона Азарина: чрезвычайно важные приписки почерком XVII века на вышеозначенной рукописи весьма напоминают скрепу Азарина в той же рукописи и с большей долей вероятности должны быть отнесены на его ответственность; впрочем, трудно и представить себе, как могло бы обстоять дело иначе, ибо кто позволил бы частному лицу свои произвольные

догадки вносить в официальный документ, и притом столь ответственный, как Опись монастыря, составленная по царскому повелению. Конечно, это мог сделать только тот, кто, во-первых, отлично знал монастырский инвентарь и монастырские предания и, во-вторых, кроме того, производил скрепы делам. Обратимся же к свидетельству Описи на лл. 11а–12. Вот оно: «Да под тем же образом — образ чудотворной пречистые богородицы Одигитрия, обложен серебром, басмою, золочен; у Спаса и у пречистые венцы сканные, по полем писаны святые в трех местах — преподобные Анофрей, Сергей и Никон. У пречистые оглавие и ожерелье и у Спаса ожерелье низано жемчюгом, в оглавие меж жемчюгу камень яхонт лазорев, у Пречистые ж в прикладе цата серебряна, резная, золочена, а в ней пять камней, виниса и достоканцы, да серьги яхонты лазоревы, а на них по два зерна гурмыжских, рясы жемчюжные по три пряди, на колодочках по два камышка смазни, прокладочки и наконечники серебряные золочены, да сережки серебряные золочены, а на них по три жемчюжка, в прикладех двадцать золотых. Пелена у тово ж образа — в середках отлас червчат, кругом опушена отласом золотым, на пелене крест низан жемчюгом з дробницами, около веревочка жемчюжная. Моления чудотворца Сергия. Да под тем же образом — образ чудотворца Николы, обложен серебром-басмою, золочен, венец сканной с финифты, цата серебряная, чеканная, золочена, а в ней три бирюзы, да два смазня червчатые. У тово ж образа — пелена, шит образ Николы ж чудотворца золотом и серебром на червчатом отласе, подпись около шита серебром. Моления чудотворца Сергия»<sup>7\*</sup>

Это место нуждается в объяснении и расстановке знаков. Речь идет о первом иконостасном ряде Троицкого собора, именно о правом его крыле, то есть том, где Рублевская Троица. При этом в начале XVII века высота этого первого ряда в некоторых местах составлялась из более мелких икон, составленных в виде столбика. Описываемый на листах 10–11–12 столбец икон расположен был рядом со Спасом на престоле, за ним шло Успение, а эта последняя икона примыкала к Троице Рублева. Составлялся же столбец: из образа Богородицы Умиления и под ним — занимающего нас образа келейной Одигитрии, а еще ниже помещалась вторая келейная икона — Николая Чудотворца. «Да под тем же образом (то есть под образом Умиления) — образ чудотворной Пречистые Богородицы, Одигитрия. (Достоинно внимания, что уже в 1641 году составителями Описи этот образ официально

признавался чудотворным, чего не говорится о другом образе келейном, так что признание чудотворности не есть подразумеваемое следствие принадлежности чудотворцу Сергию. Не стоит ли эта выделенность Одигитрии в каком-то соотношении со свидетельством Самой Пречистой о Преподобном как об Ее избраннике?) Обложен серебром-басмою, золочен (то есть позолоченной басмою, которая сохранилась и донине). У Спаса и у Пречистые венцы сканные (то есть филигранные). По полем (разумеется по полям иконы) писаны святые в трех местах: Преподобные Ануфрей, Сергей, Никон. (Уже факт нахождения Сергия и Никона в качестве святых на иконе Сергия Радонежского заставляет признать эти фигуры приписанными позже, то есть не ранее второй половины XV века. Разбор же иконописной фактуры этих фигур — удлинённость пропорций тела при сравнительно больших головах, темные описи ликов, черты ликов, и пробелка одежд — делает наиболее вероятным отнести их появление к первой половине XVI века.) У Пречистые оглавие и ожерелье и у Спаса ожерелье низано жемчугом (оглавие — это головной убор, убрус; ожерелье — полоска, шитая обычно жемчугом и прикрепляемая у шеи, его не следует смешивать с подвесным украшением — цатою; все названные украшения на иконе сохранились). В оглавии меж жемчугу камень яхонт лазорев (яхонтами на языке XVI—XVII столетий назывались корунды, «яхонт лазорев» — синий корунд, то есть сапфир). У Пречистые в прикладе (приклад — это все, что «прикладывалось» к иконе, не составляя ее необходимой части, — украшение) цата серебряная, резная, золочена (то есть гравированная, в отличие от басменной и от чеканной, и позолоченная), а в ней пять камней: виниса и достоканцы (виниса — это благородный гранат, или огненный гранат — пироп; а достоканцы — это цветные стекла, но не граненые, а шлифованные en sabochon) да серги яхонт лазоревый (то есть сапфировые), а на них по два зерна гурмыжских (это — жемчуг округлой формы и несколько сероватого цвета в противоположность более блестящему и более белому угловатому жемчугу кафимскому. Серг этих ныне не имеется). Рясы жемчужные (то есть рясны, мониеты) по три пряди, на колодочках по два камешка смазны, прокладочки (смазнями назывались дублеты, то есть камни, слепленные из верхней части настоящей или хорошего цветного стекла и нижней — стеклянной) и наконечники серебряные



золочены, да сережки серебряные золочены, а на них по три жемчюжка, в прикладе двадцать золотых (ничего подобного теперь нет, и неясно, о каких золотых теперь идет речь). Пелена у тово ж образа — в середках отлас червчат (красный), кругом опушена отласом золотным (то есть рамка — из золотой парчи, а середина — из золотого атласа. Пелены этой при иконе не сохранилось; следовало бы поискать, нет ли ее в лаврской Ризнице). На пелене — крест, низан жемчюгом з дробницами (так назывались бляхи с гравированными или черненными изображениями). Около — веревочка жемчюжная (вероятно, около — то есть вокруг пелены — нитка жемчуга). *Моления чудотворца Сергия* (последние слова приписаны другим почерком и другими чернилами; как сказано выше, этот почерк XVII века весьма похож на скрепу Симона Азарина).

Да под тем же образом (понимаю это в смысле выше объясненном, хотя впредь до дальнейшего выяснения размеров иконы Умиления под «тем же образом» остается возможность разуместь и самый образ Умиления, так что тогда две келейные иконы оказались бы рядом друг с другом) — образ чудотворца Николы, обложен серебром-басмою, золочен (то есть позолоченною басмою), венец сканной с финифты (то есть филигрань с эмалью). Цата серебряная, чеканная, золочена, а в ней три бирюзы да два смазня червчаты (ныне остались одна бирюза и один рубиново-красный смазень, то есть дублет, остальные же три камня заменены плохими стеклами, литыми, бледно-аметистового цвета в оправках гораздо более поздних). У тово ж образа — пелена: шит образ Николы ж Чюдотворца золотом и серебром на червчатом отласе. Подпись около — шита серебром. (Пелены этой опять, при иконе не имеется, но возможно, что она найдется среди предметов Ризницы. Достоинно внимания, что на этих двух келейных иконах подтверждается правило, согласно которому на подвесных пеленах к иконам вышивался или крест, или икона той же композиции). *Моления чудотворца Сергия* (последние слова приписаны тем же чернилом и тем же почерком, что и аналогичная приписка к описанию предыдущей иконы, так что принадлежат, по-видимому, Симону Азарину)».

Таково авторитетное свидетельство первой половины XVII века об интересующих нас иконах. Это двукратное свидетельство служит связующим звеном между концом XIV века и началом XX-го, приходясь как раз в середине между этими крайними датами. Руководясь им, мы мо-

жем с полною уверенностью установить самотождество моленных икон Преподобного Сергия.

#### IV

Перейдем теперь к фактурному изучению названных икон. При этом их историческая связанность на протяжении более чем пяти веков их существования, и многочисленные черты сходства<sup>8\*</sup>, дают право и удобство по многим пунктам говорить о них вместе, чем сразу будут установлены некоторые их параллели. Начнем с размеров. Размер досок их довольно близко подходит один к другому. А именно, у Одигитрии размеры доски:  $10 \frac{6}{8}$  вершка высота,  $8 \frac{6}{8}$  вершка ширина,  $\frac{6}{8}$  вершка толщина, причем, кажется, икона подложена, что увеличивает толщину доски; вертикальное поле  $\frac{8}{8}$  вершка, а горизонтальное  $\frac{10}{8}$  вершка, шпонка одна, срединная, но опять, вследствие, вероятно, подложенной доски, это данное может не соответствовать тому, что было в древности. Ковчег, т. е. выемка, очень неглубокий. Вследствие заделанности тафтою испода иконы нельзя было определить, из какого дерева доска; что же касается до левкаса, то, не снимая басмы, нельзя было бы доказать присутствие паволоки. У иконы Николая Чудотворца размеры доски таковы: высота  $11 \frac{1}{8}$  вершка, ширина  $8 \frac{1}{8}$  вершка, толщина  $\frac{4}{8}$  вершка, вертикальное поле  $\frac{6}{8}$  вершка, а горизонтальное  $\frac{8}{8}$  вершка; шпонки две срединные, выемка очень неглубокая; определить дерево и способ наложения левкаса не удалось. В общем контуре обеих икон, то есть в силуэте, в обводе фигур, обращает внимание весьма сходная по манере и совершенная заполненность контуром плоскости иконы. Есть в обеих их, и притом одинаковая, предельно удачная найденность в отношениях поверхности света, то есть какая-то гармония между размером изображения и размером иконы. Хотю сказать, что обе иконы весьма удачно, и притом одинаково удачно, вписаны в свои плоскости.

Вследствие этой гармонии иконы оставляют впечатление какой-то завершенности, какой-то безусловной заполненности содержанием данных поверхностей, следствием чего является ощущение абсолютности размеров как икон, так и самих изображений; а это, в свой черед, дает значительность, какую-то величину обеим иконам; воспринимаемым как большие произведения искусства, не как художественные поделки.

Далее, в общем контуре примечательна легкость его, какая-то упругость линий, ритмика и симметрия их. Что касается частного контура — линий внутренних,— то, не вдаваясь пока в детали, должно отметить огромную степень выработки черт лица, их окончательную найденность, их предельную четкость: в них нет ничего расплывчатого, ничего дряблого, сделанного кое-как, лишь приблизительно, но в каждой линии чувствуется рука, обладающая разумом в кончиках перстов, рука абсолютно твердая и не могущая уклониться даже на волос от того именно направления, которое ею определяется как необходимое. В связи с упругим, слегка волнистым, никогда не угловатым характером линий, очень сходственным в обеих иконах,—эта предельная законченность придает им вид античный: не византийский, а именно классический, эллинский, и притом не академически-эллинский, а эллинский, теплый еще и полный внутреннего трепета и света. Обеим иконам характерны довольно спрямленные параболы; сходственны и складки одежды, длинные, выразительные, несколько упругие, что особенно ясно видно на одежде Спасителя, а на одеждах Богоматери и Николая Чудотворца не столько видится, сколько чувствуется. Что касается разделки, то она имеется только на одеждах Спасителя — тонкими, частыми, золотыми штрихами и, вероятно, представляет более позднюю запись, но разделка вьющихся волос Спасителя, а также волос и бороды Николая Чудотворца — довольно тонкая. Объемность на той и другой иконе представлена,— может быть в соответствии с различными темами, несколько различно. В Одигитрии лики очень выпуклы и довольно расчленены: доличное выпукло в меньшей степени, если только не зависит от позднейшей записи; в выпуклости упругих складок несколько реалистического характера мало техники кубизма. Что касается лика Николая Чудотворца, то тут нет особенной выпуклости, но раздельность чрезвычайно велика; о доличном же судить довольно трудно по его нерасчищенности. Сравнительно же в Одигитрии более выпуклости, но менее раздельности, нежели в Николае Чудотворце, где, наоборот, выпуклости менее, а раздельности более. Это различие стоит, по-видимому, в связи с большей аналитичностью, большей рассудочностью, большей человечностью иконы Николая Чудотворца и большей интуитивностью, большей духовностью, большей божественностью и большей онтологичностью

Одигитрии: она онтологически<sup>9\*</sup> плотнее иконы Николая Чудотворца. Тон расцветки обеих икон не очень теплый, а характер не очень яркий; но опять-таки с определенностью это можно сказать лишь об Одигитрии, как менее нуждающейся в расчистке. Самая же расцветка этой иконы такова: мафорий Богоматери темно-фиолетово-каштанового цвета с оранжевой звездой (видна только одна), с обшивкой из пяти чередующихся параллельных полосок — двух темно-киноварных и трех оранжевых с золотом. Повязка Богоматери сапфирно-синяя. От хитона Ее виден только рукав сапфирно-синий с оранжевыми и киноварными обшивками — зарукавьями. Опись же мафория — оранжевой линией, заключенной между двумя темными, темно-каштановыми. Хитон и гиматий Спасителя — карминно-заревого цвета с золотой шрафировкой, или так называемой ипостасью.

Несмотря на необходимость расчистки этой иконы, и сейчас можно сказать о красоте цветовой ее гармонии. Темно-фиолетово-каштановый, оранжевый с киноварью и сапфирно-синий почти соответствуют аккорду G-mol (ре, соль, си-бемоль) по цветовой гамме Земана<sup>10\*</sup>, то есть оранжевому, голубому темно-бирюзового оттенка и коричневому, а с другой стороны, карминно-заревой хитон и заревой оттенок лиц и рук, сапфирно-синяя повязка и оранжево-синяя обшивка приблизительно соответствуют цветовому аккорду C-dur (до, ми, соль). Это — при пользовании цветами (кроме коричневого и черного) спектральными. Если же применить разложение цветов «ломаных», то есть не чистых спектрально, а смягченных смешением их с другими на их взаимно дополнительные компоненты при помощи поляризационного прибора, то телесный цвет разлагается на оранжевый и сине-зеленый (зеленоватые тени и синяя повязка вместе производят впечатление сине-зеленого), жженная сиенна опять-таки может быть разложена на особенный оттенок оранжевого и сине-зеленый. Эти разложения, как мы видим, осуществлены в расцветке Одигитрии. В расцветке иконы Николая Чудотворца чувствуется что-то общее с предыдущей. Цвет его ризы тождествен с цветом мафория Богоматери, а красный омофор и Евангелие в левой руке весьма напоминают одежды Спасителя, так что не только цвета порознь, но и распределение цветовых масс обеих икон довольно схожи. Характерно для обеих икон и вохрение, или так называемая карнация, ликов и рук. Насколько это до-

пустимо различием пола и возраста, то во всех трех ликах она должна быть признана тождественной; это вохрение в белизну и краснину заревого оттенка, причем у Спасителя преобладает белизна с довольно глубокими оливково-зелеными тенями, у Богоматери, заревой оттенок, уравновешенный с одной стороны белым, а с другой — очень прозрачными оливково-зелеными тенями, у Николая же Чудотворца краснина опять-таки заревого оттенка. Кроме того, у Богоматери характерны киношные губки. Движков на обеих иконах нет, если не считать легчайших штрихов белилами на подбородке Богоматери и на лбу Спасителя. Пробелки нет ни на одной из икон, оживки, самые легкие, имеются у Одигитрии, может быть, вследствие ее большей сохранности. Мазок на обеих иконах длинный и узкий. Накладка у Одигитрии довольно густая, причем краски положены в разбелку, то есть с белилами, и, кажется, более жидкая накладка обнаружится по расчистке у Николая Чудотворца. Мастерство обеих икон очень высокое, видно большое творчество и большая правда в отношении к первообразу. Но чтобы судить об этом глубже, мы должны тщательнее взглядеться в рисунок, моделировку и краски ликов и рук.

## V

Лик Божией Матери овален, причем овал удлинен, и поразительно плавный и девственночистый по своим линиям. Нижняя часть лица Богоматери — по очертанию очень моложава. В особенности юны и девственны губы, то есть та часть лица, которая прежде всего выдает всякую внутреннюю несвежесть и тем более растленность: не без смысла рот, как наиболее обнажающий глубины воли, у народов восточных считается частью наиболее стыдливой. Линия рта очень упруга, а самый рот весь подобран, — но что особенно характерно — без какой-либо сухости или жесткости; спокойны, мирны и исполнены глубокого самообладания уста Богоматери. Обращает внимание довольно большая, но еще не преувеличенно большая, как на иконах XV века, длина верхней губы; притом верхняя губа, несколько выступающая над нижней, и выступая, заканчивается как бы остроконечно. Это выступание сообщает лику Божией Матери выражение невинное и детское, а некоторая

остроконечность середины ее — как известно, характерный признак девственности. Этому выражению способствует очень выраженная ямочка на верхней губе; ее упругость и подчеркнутость — опять свидетельство юности и девственности, ибо с годами это углубление расплывается. Вообще, нижняя часть лица Богоматери — почти девочки, не тронутой еще ни сомнениями, ни волнениями, тому же впечатлению содействует подбородок, достаточно развитый, очень округлый и выступающий вперед и притом несколько яйцевидный: в нем чувствуется большая *породистость*, большая самособранная сила. Не срезанный тупо, как у Афродиты, что придает лицу выражение влажности, некоторой расплывчатости, стихийной слиянности, он в то же время совершенно определенно слитен, то есть не раздвоен, а раздвоенность подбородка навела бы на мысль о раздвоенности сознания, о какой-то глубинной самооглядке. Эта яйцевидность подбородка дает впечатление полного равенства между тем, что Богоматерь есть в глубинах первичной своей воли и чем Она является на поверхности своего лика, великой цельности всего духовного облика.

Мощная, очень высокая, конически суживающаяся кверху шея очерчена поразительно прекрасной волнистой линией. Этой линией особенно выражено органическое благородство, глубочайший аристократизм духа и тела Богоматери — священная генеалогия шестижды семи колен от начала мира, культивировавшая избранный цветок избранного рода. Нежно, однако, намечена шейная мышца, этим напоминает о силе шеи. А характерная поперечная складка в нижней части шеи, складка, не связанная с мышечной тканью, типична для женского организма и, в частности, точно соответствует таковой же складке на шеях античных женских статуй, например Афродиты; эта складка отводит мысль от возможного перегиба в сторону мужественности и грубости. Шея Одигитрии юная, свежая, воистину девственная, в ней нет никакой дряблости; но эта шея женская и женственная.

Что сперва удивляет на иконе, — так это правое ухо, видимое почти всё целиком, за исключением только верхней части раковины. Оно поставлено очень низко, ненормально низко: нижний конец мочки приходится на параллели верхней губы, а верхняя часть раковины немного выше крыльев носа. Эта низкая постановка ушей, по-видимому, должна дать впечатление некоторой

запрокинутости головы и шеи, что подтверждается чрезвычайной открытостью шеи. А это в свой черед выражает необыкновенную упругость шеи и всего организма, какую-то бытийственную бодрость и нерастленность его. Розово-заревое вохрение шеи и лика опять-таки подчеркивает здоровье и упругость тканей при усиленной деятельности сердца; обычно на иконах несколько грубое и вульгарное, оно здесь, напротив, изысканно, радует глаз и, словно заря, обвеивает душу бодрой надеждой, а этим впечатлением усиливается и подтверждается эффект волнисто-упругих линий шеи. Такова нижняя часть лика. Перейдем же теперь к верхней.

Гладкий, со слегка намеченными надбровными дугами или, скорее, лобными мышцами лоб без перерыва переносицею, совершенно антично переходит в прямую линию носа. Эта последняя с легкой волнистостью,— с нежнейшей горбиною. Линия носа очень близка к античной прориси носа, но более дифференцирована и суха, более выработанна. Отсюда удалена духовным огнем та «влажность», которая характерна типу Афродиты; и если искать этой Богоматери античных источников, то ближе всего сюда подошел бы канонический тип бессмертной и безмужней Девы-Афины, весьма божественные эпитеты которой, кстати сказать, вполне совпадают с церковными наименованиями Богородицы. Хорошо прочерчен киль (сарина) этого тонкого и сухого носа. В соответствии с этим ноздри его собраны, не открыты, причем крылья носа подвижны, резко дифференцированы, тонки и резко очерчены, как будто способны раздуваться. И это опять указывает на силу характера, на породистость и аристократическое достоинство. Если в нижней части лица мы видели характерные черты юности, то нельзя того же сказать о носе, лишенном юной неопределенности и указывающем на большую зрелость характера. И эта двойственность подтвердится, если мы взором спустимся немного ниже: мы заметим тогда, что складка между крыльями носа и углом рта не выражена, что относится опять к числу признаков, сообщающих юный характер всей нижней части лица. К тем же признакам нужно отнести и девственно-округлые, очень упругие, хотя и не пухлые, не детские уже щеки. Брови Богоматери правильно-дугообразны,— совершенной формы, несросшиеся. Концы их на одной линии. Неширокие, даже тонкие, они прописаны очень четко и, плавные, переходят в линию носа. При этом характерна их очень высокая постановка над глазами, что показывает на какую-то спокойную деятельность

мысли, на какое-то умиленное удивление созерцаемому Ею. А этот признак мысли подтверждается несколькими напряженными лобными мышцами.

Около рта сосредоточивалось выражение девственной воли и неповрежденной целостности самой природы Богоматери, — то, что Она, Одигитрия, дает бытию; напротив, около глаз сосредоточивается — как это должно быть во всяком портрете — то, что изображаемое Лицо само получает от бытия, — то, чем оно спрашивает мир. Глаза Богоматери очень большие, не запавшие в глазницах, с правильным, отнюдь не миндалевидным разрезом: нижнее веко образует дугу большей кривизны, нежели верхнее, и это особенно заметно на правом глазе, то есть том, которое дальше от Младенца; последнее обстоятельство не лишено художественной знаменательности. Глаза эти вполне открыты — созерцают, — но вовсе не устремлены в беспредметность мечтательно или рассеянно, хотя и не смотрят на зрителя или на какой-нибудь предмет, находящийся тут же. Верхняя часть радужной оболочки скрывается под верхним веком, нижнее же веко низко опущено, почти опало, особенно у наружного угла глаза, и над ним виднеется прослойка белка. Впечатлению от больших глаз, хотя и не условно, способствуют большие глазницы, то есть глазные орбиты, сильно выделенные, причем резко выражена складка под глазами, — так называемые подглазники. Общее впечатление от глаз в целом — не молодости, возраста даже лет до сорока, утомленности, но не физической, а, скорее, духовной, от созерцания зла. Этому способствуют опущенные углы рта, словно от боли или огорчения.

Оценивая лик Богоматери в целом, мы не можем не выделить в нем два определенно выраженных мотива: это именно мотива девственной свежести и юности нижней части лица, имеющей свой фокус в области рта и выражающей духовный отклик на жизнь со стороны Богоматери, и другого мотива, раскрываемого областью глаз, — мотива умудренной зрелости и величавого достоинства мысли, знающей жизнь не в мечтательных образах, а в ее растленности и порче и все же, при глубоком знании нецельности жизни, — в себе хранящей бодрую надежду и спокойное и мирное «да» бытию. Если мы вспомним теперь цветовую гармонизацию красок, а именно — рассматриваемый G-мольный аккорд верхней части мафóрия — и C-дурный — лика, то мы увидим и в этой гармонизации полное соответствие тем же двум душевным тональностям Одигитрии: верхняя область



лица построена в тоне мольном, а нижняя — в дурном, и притом в дурном по преимуществу. Общий же характер изображения: сочетание внутренней силы, как воли и мышления, так и женственной красоты, — величия и достоинства со смирением и покорностью высшему, выражающихся в легком, но сознательном, наклоне головы.

Наш анализ не был бы, впрочем, завершен, если бы мы не учли второго после лица орудия выразительности и совокупности характерологических признаков — рук. В общем, эти руки напоминают руки лучших и древнейших переводов Одигитрии, а также Деисусной Богоматери XIV или начала XV века, хранящейся в Лаврской Ризнице под № 29. Удлиненные, очень гибкие, очень музыкальные, они худощавы, хотя и не костлявы. Они не полны, совсем не влажны, совсем лишены той астральной восприимчивости, той тончайшей чувственной оккультности, того трепетания и влажно-теплых и томных вибраций, которые свойственны рукам на картинах Леонардо да Винчи и которые так ярко высказывают себя на левой руке, — только левой, — икон Донской Богоматери. Обе руки Одигитрии внутренне ритмичные, пронизанные духом музыки и огромной чуткости. Они очень мистичны, но, повторяю, совсем не оккультны, совсем не астральны, напротив, глубоко спокойны и вполне трезвенны. Длинные, тонкие, суживающиеся к концам, так называемые конические пальцы с очень деликатно намеченными суставами, без узлов, без неровностей, выражающих внутреннюю задержку и рефлексию, характерно являют внутренне устроенную певучую и чистую душу Богоматери. Цилиндрические ногти очень длинные. Обращает внимание разная длина указательного и среднего пальцев; но наиболее замечателен большой палец, одинаковой толщины на всем протяжении, очень низко поставленный, — так что конец его еле доходит до начала первого сустава пальца указательного. Характерно полное отсутствие утолщения у корня большого пальца, каковым утолщением определяется степень чувственности. Для дальнейших выводов, которых за недостатком времени делать я не буду, я измерил длины большого и указательного пальцев, вот результаты:

Большой палец	правая рука: 23,5 мм, левая рука: 22 мм (разница от разности ракурсов)
Указательный палец по суставам	правая рука: 17—13—10,5 мм, левая рука: 13—11—11,5 мм

Младенец. В Младенце поражает прежде всего общая форма головы — именно: сильное преобладание верхней черепной области в ущерб лицевой, что свойственно очень младенческому возрасту, даже скорее характерно для младенца недоношенного. Вот, кстати сказать, пропорция головы Младенца на рассматриваемой иконе: от шейной складки до подбородка 15 мм, от подбородка до переносицы 22 мм, от переносицы до вершины головы 32 мм, от переносицы до границы волосяного покрова 24 мм. Итак, лоб этого Младенца очень велик и притом очень выпукл (*prominens*) с округлой границей волосяной части головы; кроме линии волос,—это черты чисто младенческие, и даже, как сказано, младенца недоношенного.

При этом нельзя не вспомнить, что множество гениальных людей рождались действительно недоношенными младенцами, а при созерцании таковых всегда чувствуется какой-то мистический луч иных миров, на младенцах почивающий, словно около таковых не успело еще погаснуть потустороннее сияние и ноуменальный венчик вечности; в древних же религиях и в народном сознании преждевременные младенцы были и суть отчасти предметом особого культового и мистического внимания. Следовательно, придавая особые пропорции Божественному Младенцу, иконописец желал отметить Его неотмирность, Его таинственность, Его непричастность земному. Он — Младенец по преимуществу.

Но сильно спускающаяся и очень резко выраженная сухожильная часть черепной мышцы, резко отграниченная от обеих долей лобной мышцы, а также резко выраженные надбровные дуги, с густыми, не как у Матери, но — как у Матери — высоко расположенными бровями, придают Спасителю вид совсем не младенческий, а даже почти старческий. Глаза сближены, глубоко запавшие и с массивными плоскими веками, в которых как будто только прорезаны отверстия, с резко выраженными подглазниками. То же впечатление почти старчества усиливается нависшими верхними и спустившимися нижними веками, настолько спустившимися, что над ними видны прослойки белка.

Все это, повторяю опять-таки, черты не младенческие и даже не детские, а, скорее, зрелого возраста. Но, далее, носик короток, малодифференцирован; не резко очерчен — хотя и с выраженными, как у Матери, крыльями; он мало выступает и словно приплюснут, что опять заставляет зрителя думать о младенческом возрасте,

и в особенности тому способствует пухлый ротик, чисто детские губки, как и вообще весь овал нижней части лица — детский, даже младенческий. При этом опущенные углы рта в противоположность бодрым, почти приподнятым, с еле обнаруживаемую скорбью, углам уст Богоматери и намеченная складка от носа к углам рта сообщают Младенцу скорбное, страдальческое жалко-беспомощное выражение лица, и оно соответствует печальному и усталому выражению Его глаз. Положение ушей, поставленных чуть ниже нормального, причем левое несколько опущено против правого и оба отвернуты вперед, показывает, что у Младенца нет той закинутости головы, которая характерна для Матери. Она глядит вверх, с земли на небо, а Младенец — на зрителя, — мне хотелось бы сказать, из какой-то бездонной глубины — на мир. На шее у Младенца, кстати сказать, не младенчески длинной и упругой и коничной с основанием книзу, как у Матери, видна изогнутая складка немускульного характера — детского. А с другой стороны, совершенно прямое положение всего тела Спасителя, шеи и головы (никакого наклона, никакого нагиба); широкий и царственно-царственный жест правой, благословляющей руки; не условно-церемониальное, но органическое, неотъемлемое достоинство всей фигуры, полная сознательность и огромная мудрость, утомленность мудростью, как бы перегруженность бесконечной мудростью; что-то древнее, бесконечно-древнее. В сочетании с вышеупомянутой беспомощностью и младенческой жалкостью, даже какого-то преждевременного рождения на свет, этот огромный контраст дает нам уверенность, что перед нами Сам «Ветхий денми», хотя и возлежит Он, беспомощный, на руках Матери. И в Матери и в Сыне чувствуется огромное ведение. Они Оба, в особенности Младенец, царственно и абсолютно-просто мудрый, мудрый без усилия, без напряжения, без искания, Они мудры без движения: без туги, в Себе Самих знают Они всё, и, хотя в мир и зло его погруженные, Они Оба остаются над ним и вне его — в Себе Самих мирные покоем Вечности, которого не нарушить никаким земным бушеванием. В Них, над этими бушеваниями пребывающих, чувствуется опора и твердыня. И потому от всей иконы веет глубоким неотмирным покоем, бесконечным миром, совершенным спокойствием присно обладаемой мудрости.

Николай Чудотворец. В Николае Чудотворце обращает внимание совсем другое, чтобы не сказать

совсем обратное, — именно концентрированность, напряженность, сжатость всех морщин, всех натяжений, всех напряжений около одного центра. Этот центр — в области глаз и переносицы, т. е. того места лица, где, по учению индийской мудрости<sup>11\*</sup>, находится третий, мистический, глаз — орган духовного зрения. И действительно, Николай Чудотворец, пронзительно смотрящий, как бы пронизывающий пространства двумя своими глазами, смотрит еще и переносицею, как третьим глазом, и увидит им все насквозь, когда воззрится. Этому впечатлению собранности способствует преувеличенное подчеркнутие обеих долей лобного мускула, сильно напряженного. Сдвинуты, сжаты и опущены вниз внутренние концы бровей при поднятости и расхождении наружных: все собираются к одному узлу. Глаза Святителя отвернуты вправо: он глядит, но не на зрителя и не поверх, а в сторону. При этом, на поверхностный взгляд, можно отметить некоторое косоглазие; но взглядемся — и оно оказывается движением глаз; в то время как правый уже отвернулся в сторону, левый его догоняет. Перебегающим движением глаз Святитель надзирает весь мир, и ничего не останется не замеченным им, — но не все сразу, а в свое время, — когда он воззрится, и вот вот вонзится взглядом в зрителя. Ожидание этого делает его грозным, хотя сам по себе он и не гневен.

Лицо его очень сухо, с резко выступающими скуловыми костями. Резко очерчен длинный нос, с иссушенным килем и с дифференцированными крыльями. Нижняя губа, равно как и верхняя, опущена: в своем надзирании над пасомыми Святитель не думает о себе. Но углы приподняты. Это значит, что, и не думая о себе, он не распускается, не теряет самособранности и духовной напряженности. Во рту его нет мягкости, а скорее — верная, до конца верная; служба Господину, вручившему ему паству, которую он в целости вернет Вручившему. Эта верность, эта бдительность Святителя Николая подтверждается и другими чертами его лика. Складки от носа к углам рта и параллельные им морщины выше — представлены резкими чертами. Они, как и натяжения под глазами, представленные также резкими темными чертами, возвращают наше внимание опять к глазам Святителя: наше рассмотрение от глаз его исходит и непрерывно к ним же возвращается всеми линиями лика. Форма волосяного покрова — островком — и большие заливы — старческие. Это ведет к мысли о возрасте,

стоящем уже над волнениями и притяжениями земли, о возрасте, преодолевшем кипение крови и личные пристрастия. Объективным разумом руководится избраженный на иконе. Глаза его широко раскрыты, а не прищурены: Святитель не то чтобы вглядывался в определенную какую-либо вещь, а — вообще надзирает. Борода его уплотнена, как-то концентрирована и вся обращена внутрь, причем разделка ее подчеркивает ту же архитектонику лица и своими линиями втягивает взор опять к средоточию лика. Очень узкие покатые плечи, при большой голове и в особенности очень большом лбе, указывают на хилость тела. А это — еще раз подчеркивает огромное духовное напряжение, огромную духовную сконцентрированность, огромное усилие ума (понимая это слово в античном смысле, как средоточие всей деятельности духа). Выраженное мыслительными сокращениями лобных мускулов и движением глаз, это усилие ума говорит не о царственности, не о надмирном спокойствии, не о самородной и самодовлеющей мудрости. Да, о божественном ведении без усилия — здесь не может быть и речи. Этот лик глазами своими бросает сноп умного света, но свет в нем — не свой, не тот пре-небесный свет, который струится от Одигитрии, а стяжанное духовным усилием и воспринятое оттуда же, от Той же Одигитрии, духовное лучение. Если мы говорили, что Одигитрия глубоко антична, то эта икона, при поразительном совпадении с той по фактуре, глубоко чужда античности. В ней — не прекрасное, но возвышенное: относительно нее напрашивается сравнение с музыкою Бетховена как выражением чистой человечности. К этой иконе более всего подходит слово *Ἐπίσκοπος*, т. е. надзиратель, блюститель, надсмотрщик. Одигитрия дает небесные дары, а *Ἐπίσκοπος* блюдет их сохранность. Одигитрия — мудрость небесная, а Святитель Николай Чудотворец — ум земной, хотя и просветленный небесным светом.

Эти две иконы относятся друг к другу, как тезис и антитезис, и, повторяю, их фактурное сходство только подчеркивает их антитетичность. Черт такого сходства не мало: тождество расцветки ризы Николая Чудотворца и мафория Богоматери, красное Евангелие у первого и красная же одежда Младенца Спасителя, расположенные подобно друг другу на левых руках, первое — Святителя, второй — Богоматери, тогда как правые остаются свободными и делают священные движения: благословения

у Святителя и жест благоговения у Богоматери. К чертам сходства относятся также: одинаковое вохрение, отношение фигур к полю, одинаковые размеры досок, полей и ковчегов, подобный характер мазка и накладки, и еще — архитектурное сходство линий омофора у Николая Чудотворца с линией мафория Божией Матери, а также шейный вырез подризника у первого с таким же мафория. Сходны и самые группировки, в особенности положения рук: но в то время, как правые руки Богоматери и Спасителя царственно и щедродательно раскрываются, правая рука Святителя вся прижата и сжата как будто с некоторым усилием, а любовному поддержанию Младенца левою рукою Богоматери соответствует боязливо ответственная схваченность и крепкое держание Евангелия левою рукою Святителя. Довольно много общего сходства и в руках Святителя и Богоматери, хотя, впрочем, о первых говорить вполне твердо — затруднительно вследствие тронутости ее записью; но, по-видимому, при удлиненной руке с длинными пальцами характер ее у Святителя совсем иной, нежели у Богоматери. Рука его, правая, т. е. та, которая видима на иконе, суха и притом костлява, с резко намеченными узлами, с цилиндрическими, не суживающимися и прямоугодно заканчивающимися пальцами, т. е. это рука мыслителя, дискурсивного мыслителя, человека, у которого ум преобладает над интуицией и усилие духа над непосредственным обладанием. Очень развитый и очень длинный большой палец, гибкий и подвижный, свидетельствует опять о могучем характере, о внутренней силе и духовной крепости (сравни с Николаем Чудотворцем Рябушинского). Таким образом, сопоставление рук на той и другой иконе опять ведет нас к признанию уже подмеченной их антитетичности, которая выяснилась при сравнении других сторон. Трудно было бы — если бы археологические соображения принуждали бы к тому — отрешиться от мысли, что это противоположение сознательно, т. е., иначе говоря, что эти иконы — парные и парными вышли именно из мастерской. В одной представлено божественное, легкую стопую спускающееся долу; в другой — человеческое, усилием подвига вырывающее себе в граните ступени восхождения. В одной — Царствие Небесное (— вечная радость о Духе-Утешителе —), воплощающееся на земле; в другой — земное, «нужницы восхищающие е». В Одигитрии — бесценная, превыше всего дорогая жемчужина, в округлой самозамкнутости своей играющая теплым блеском; Святитель

Николай — это купец, все распродавший, чтобы стяжать эту драгоценную божественную мудрость. В одной иконе — путь воплощения, другая указывает путь одухотворения. Мирною надеждою светит Одигитрия — Путеводительница, но силою ума Николай — Победитель Народа — подстегивает на духовную самособранность. Божия благодать, даром даваемая, и человеческий подвиг духа, усилием завоевываемый, — таковы два духовных первообраза, две идеи, питающие созерцание, которые направляя внутреннюю жизнь древнего молебщика пред этими иконами, Преподобного Сергия. Эти две идеи установили и основные линии византийской культуры; они были тем наследием, приумножить и развить которое был призван русский народ. Но если эти идеи, вообще говоря, могли быть воплощаемы и воплощались художественно также и в иных образах, то тем не менее именно эти образы, Одигитрии и Николая Чудотворца, были центрами кристаллизации около них соответственных переживаний и должны быть признаны первичными. Разумеется, образ всякого святого выражает идею человеческого подвига, умную сосредоточенность, духовное усилие; но как и для греко-византийского, так и для русского сознания типом святого по преимуществу был всегда Николай Чудотворец: в нем именно, а не в ком-либо другом народ видел наиболее характерное осуществление церковного блюстителя страны, епископство, в каком-то преимущественном смысле. Повторяю, образ Николая Чудотворца издавна установился не как образ одного из многих святых, но как тип святого, как представителя человеческой святости. Следовательно, нахождение этой иконы у Преподобного Сергия, при наличии только двух его икон, указывает на глубокую неслучайность именно такого выбора. Но эта типичность иконографического сюжета в данном случае чрезвычайно подчеркивается исключительными качествами самой иконы. Она необыкновенно выразительна. Среди многих древнейших и более поздних изображений Святителя Николая я не могу припомнить ни одного, которое хотя бы подходило к келейному по степени художественной энергии, которое, хотя бы приблизительно, равнялось этому по силе духовного напряжения. Все они, имея каждая свои достоинства в сравнении с этим, кажутся, однако, вялыми, не возведенными на совершенную степень типа. Как слабо, например, в известной иконе Николая Чудотворца, из собрания Рябушинского, представлено то же перебегающее движение глаз, та же

сосредоточенность внимания, та же бдительность. Мы не знаем, как объяснить, но у духовного родоначальника русской культуры, в его келейной жизни, оказывается одним из фокусов символ человеческого подвига, исключительно ярко воплощенного. Но мы не можем сослаться на так называемую историческую случайность и должны видеть в этом символе один из зародышей, образовавших русскую культуру.

В еще большей степени то же приходится сказать о другой иконе Преподобного Сергия — Одигитрии. Если почитание Богоматеринства, этого узла скрещивающихся небесных и земных токов, этого предельно-густого средоточия идеи воплощения, глубоко характерно для греческого средневековья, то из всех переводов, художественно являющих идею Богоматеринства, исключительное место занимает в византийском средневековье образ именно Одигитрии. Можно сказать, что Одигитрия, среди других икон Богоматери, то же, что Николай Чудотворец среди других святых. Это предельное выражение Богоматеринства. «Икона Божией Матери Одигитрии, — говорит Н. П. Кондаков (Иконография Богоматери, 1915, том II, стр. 152), — представляет средоточие не только иконографии Божией Матери, но и вообще христианской иконописи, так как она образует тот главный ее узел, из которого расходящиеся концы нитей помогают нам построить на пространстве VI—XII столетий сложную систему художественных соотношений различных стран православного Востока и католического Запада в главную, подготовительную эпоху европейского Средневековья. Но и далее, с началом самостоятельной жизни искусства на Западе и ветвей византийского искусства на Востоке, в XIV—XV столетиях, тип Одигитрии продолжает оставаться излюбленным, быть иконою по преимуществу, изменяясь только в народном характере и экспрессии, почему и является наглядным свидетельством культурных связей и художественной преемственности. В то же время Одигитрия всегда состояла представительницею Византии, ее эмблемою и наиболее торжественным и выразительным произведением ее искусства». Глубоко знаменательно, что Одигитрия, этот палладий Византии, встречает нас и у колыбели русской культуры. С ним передается Византией и нить культурного предания. Появившись исторически «на пороге исторического здания византийского искусства, вслед за первым расцветом его в эпоху Юстиниана», икона Одигитрии «представляла собой (вероятно, уже в одном из первых списков) произ-



ведение утонченного греческого стиля» (Кондаков id., стр. 152). По древнему преданию, первоявленная икона Одигитрии была писана самим евангелистом Лукою. Исторические судьбы этого художественного символа неотделимы от истории Византии. Не только истории искусства, но и всей внутренней и внешней культуры. К X-му веку перевод этой иконы слагается более или менее окончательно, а к XIII-му относятся наиболее прекрасные из сохранившихся до нашего времени художественные осуществления этого перевода. Просматривая иконы Одигитрии, легко подметить, что по типу Одигитрия келейная ближе всего подходит к изображениям именно XIII-го века. Как, в частности, тип лика этой Одигитрии имеет нечто общее с мозаическими образами Божией Матери XIII-го века в соборе св. Марка в Венеции. Говорю это не к тому, чтобы XIII-м веком пытаться фиксировать дату келейной Одигитрии, но чтобы отметить ее особенную близость к изображениям Богоматери более древним<sup>12\*</sup> Мы знаем, не позже чего нужно датировать келейные иконы Преподобного Сергия. Этим крайним пределом служит 25 сентября 1392 года, когда Преподобный Сергей скончался. Эту дату следует еще понизить, имея в виду, что Преподобный был монахом 55 лет; иконы же эти, нужно думать, получил в качестве благословения от родителей. А далее, принимая во внимание родовитость его дома, нужно предположить, что эти иконы, как доставшиеся духовному отпрыску своего рода, признанному таковым родителями, были не какими-либо, но наиболее чтимыми из родовых икон и во всяком случае на несколько поколений старше самого Преподобного. Если теперь оправдывается наше указание на большую близость келейной Одигитрии и Владимирской Успенского собора, тоже загадочной по происхождению, то этим будет установлено еще большее понижение даты Одигитрии Преподобного Сергия. Во всяком случае при рассмотрении икон Преподобного Сергия необходимо учитывать ростовское происхождение рода Преподобного Сергия, и потому весьма вероятное владими́ро-суздальское происхождение его икон.

Но какова бы ни была эта дата, в названной иконе Русь получила духовную связь с лучшими заветами Византии, чрез них и в них касание к древнейшим иконописным преданиям Сирии, теряющимся в незапамятной глубине и связанным, вероятно, с культами божественного материнства, матери-земли и души мира, а с другой

стороны, с наиболее одухотворенными и прекрасными образами эллинства, символами Девственной Мысли — Афины-Паллады. Эта концепция Девы-Мысли — средоточие средоточия греческой культуры города Афины — духовно волновала не только все эллинское искусство, воплотившись в совершеннейших образах Фидия, но и была вдохновительницей греческой философии, ибо что такое «умопостигаемое место» Платона или «чистая мысль» Аристотеля, нетленные, не запятнанные эмпирией, как не философский пересказ все того же почитания богини Афины. А далее, вбирая в себя сирийско-египетскую концепцию божественного материнства и соединяя таким образом вечную девственность с абсолютностью рождения, концепция Афины продолжает жить в Византийской империи, делаясь ее духовным светочем после того, как в самой исторической действительности, в лице Назаретской Девы, она нашла свое полное, окончательное и чистейшее осуществление. Этот-то, столь же сложный в своей догматическо-философской глубине, сколь и простой своей художественной завершенностью, образ Путеводительницы, как капля тончайшего нектара, собравшего в себе лучшие соки византийской культуры, насытил душу Преподобного Сергия и определил ее. Достоинно внимания, что и тут художественное осуществление этого иконописного перевода оказалось исключительно прекрасным, исключительно питательным.

Таковы те две иконы — две мировые идеи, которые получил в свое укрепление Преподобный Сергий. Дал же от себя Руси он третью, воплощенную в художественном символе Пресвятой Троицы.

Сергиев Посад,  
1918 28/XII—1919 1/I.

1917.VII.30 Серг. Пос.

Глубокоуважаемая Александра Саввишна!

С грустью я получил сегодня после обедни Ваше письмо. Вы пишете о своей апатии, даже о своем равнодушии к тому, над охранением чего стояли столько времени. Если Вы утомлены, если Вы расстроены чисто физически, то я понимаю Вас: конечно, слишком много у каждого из «граждан» нашего милого отечества поводов для усталости. Но, конечно, эта усталость пройдет в свое время.

Однако Ваши слова звучат, кажется, и более значительно. Вы, как мне показалось из письма, допускаете в свое сердце равнодушие, и более существенное, чем от нервного утомления. Но из-за чего?

Все то, что происходит кругом нас, для нас, разумеется, мучительно. Однако я верю и надеюсь, что, исчерпав себя, нигилизм докажет свое ничтожество, всем надоеет, вызовет ненависть к себе и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы, уже не по-прежнему, вяло и с оглядкой, а наголодавшись, обратятся к русской идее и идее России, к святой Руси.

Все то, что Вам дорого в Абрамцеве, воссияет с силой, с какой оно никогда еще не сияло, потому что наша интеллигенция всегда была на  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{3}$ ,  $\frac{1}{4}$  и так далее нигилистичной, и этот нигилизм надо было изжить, как надо бывает болезни пройти через кризис. Я уверен, что худшее еще *впереди*, а не позади, что кризис еще *не* миновал. Но я верю в то, что кризис очистит русскую атмосферу, даже всемирную атмосферу, испорченную едва ли не с XVII века. Тогда «Абрамцево» и Ваше Абрамцево будут оценены; тогда будут холить и беречь каждое бревнышко аксаковского дома, каждую картину, каждое предание в Абрамцеве, в Абрамцевых. И Вы должны заботиться обо всем этом ради будущей России, вопреки

всяким возгласам и крикам. А покосы — Бог с ними, Вы проживете и без покосов. А Абрамцево с покосами мало связано, по крайней мере в моем сознании. Я понимаю, что человеческую недобросовестность тяжело видеть. Но она была, есть и будет, и, пока мы живем в мире, а не на небесах, будут бесчестность, грубость, будут разбои и войны, и с ними надо заранее как-то посчитаться в душе своей и раз навсегда как-то перестать их замечать. Иначе, волнуясь за других, мы рискуем потерять из виду собственную свою светлую уже духовную культуру Родины, рискуем оторваться от живого нерва Руси. А ведь Вы-то, в душе, не сомневаетесь, что дорогое Вам, Ваша теплота к отшедшим отсюда, то благоухание прошлого, которым жива Родина, Ваше чувство связи с историей — что все это действительно есть и что Вы хранительница чего-то более тонкого и более духовного, чем только покосы, лес и даже дом, что Абрамцево, дорогое Вам, прежде всего есть *духовная идея*, которая неуничтожаема. Скажу худшее. Если бы Абрамцево уничтожить физически, то и тогда, несмотря на это великое преступление уничтожения пред русским народом, если будет жива идея Абрамцева, не все погибло.

Но вот, когда Вы внутренне охладете к аромату истории, тогда будет совсем худо. И Ваша вина, вина Вас, знавшего душу Абрамцева, будет неизмеримо больше вины тех, кто, не зная души его, погубил его тело. Простите, глубокоуважаемая Александра Саввишна, мои рассуждения, которые невольно вылились у меня в связи с Вашим письмом.

Преданный Вам  
священник Павел Флоренский

## Письмо Н. П. Киселеву

26.IV—9.V.1919. Серг. Пос.

Глубокоуважаемый Николай Петрович!

До меня дошла весть о назначении Вас «эmissаром» в Оптину Пустынь. Не знаю, какие именно Силы так направили это назначение, но не сомневаюсь, что — благие. Не сомневаюсь и в том, что Вы являетесь «эmissаром» не только от внешней власти по внешним делам, но — и от той, завязывающейся у нас Власти духовной, которая еще не уплотнила в себе определенного центра, но которая нежными живыми нитями уже протянулась по России. Есть общественное мнение; но глубже его живет Мнение Общественное, и мой голос к Вам — не мой индивидуально, но, знаю, голос, причастный этому последнему. Считаю не только вправе, но и долгом своим высказать пред Вами о деле, которому мы все, уверен — не исключая и Вас, придаем величайшую важность. Сохранение Оптиной Пустыни от разгрома отнюдь нельзя рассматривать как сохранение одного, хотя и очень хорошего, монастыря; Оптина — отличный памятник 20-х годов, она богатый архив высокоценных документов по истории русского просвещения, наконец, она — духовная санатория многих израненных душ. Конечно, охранить ее с этих сторон — долг просвещенного человека, но для нас с Вами, ищущих духовной культуры и ждущих расцвета духовного знания, нового и вечного, верящих и утверждающих наступление новой эры культуры, нового исторического зона, ампирики и архивчики, конечно, почти ничто в сравнении с этими вселенскими задачами. Между тем, Оптина есть именно завязь новой культуры. Она есть узел не проектируемый только, а живущий вот уже сотню лет, который на самом деле осуществил ту среду, где воспитывается духовная дисциплина, не моральная, не внешне-аскетическая, а именно духовная. Можно говорить

о недостаточности, о некоторой неполноте Оптиной, о некоторой чисто теоретической недосказанности. Но совершенно бесспорно, что духовная культура во всем ее объеме должна идти не мимо Оптиной, а сквозь нее, питаясь от нее, вплетая в свое предание и эту нить, непременно и *эту*, потому что это есть единственная нить, которая, действительно не прерываясь в плане историческом, низводит нас из века в век к глубочайшим напластованиям духовного преемства. Мы все мучительно думаем, хотя и с разными вариациями, об осуществлении Школ или других Учреждений, подготавливающих и дающих духовное просвещение, и в наших мечтаниях эти Школы и Учреждения разрастаются в нечто огромное и качественно и количественно. Дай Бог, чтобы эти мечтания осуществились хотя бы частично. Но как бы нам не промечтать Учреждение именно такой природы, именно такое по самой сущности своей, хотя бы и менее богатое, чем нам бы хотелось, но зато не мечтаемое только, а на самом деле реализованное на историческом плане и, главное, доказавшее свою жизненность. Если начать проследивать мысленно самые разнообразные течения русской жизни в области духа, то непосредственно или посредственно мы всегда приводимся к Оптиной, как духовному фокусу, от соприкосновения с которым возжигается дух, хотя бы потом он раскрывался и в иных, чем собственно-оптинское направление. Оптина, выдаваясь не столько отдельными исключительными лицами, сколько гармоническим сочетанием и взаимодействием духовных сил, всегда была и есть, *есть в настоящее время*, как целое, могучий коллективный возбудитель духовного опыта, я осмелюсь сказать, единственный в России, по крайней мере в таком роде и в такой силе, возбудитель духа. Было бы с нашей стороны великим преступлением не пред группою монахов, а пред культурою будущего не употребить всех возможных усилий для сохранения Оптиной в ее целом, то есть не как стен или рукописей, а того невидимого и не осязаемого физически водоворота, который во всяком приблизившемся к нему пробуждает, впервые может быть, острое сознание, что кроме внешнего отношения к миру есть еще внутреннее, бесконечно более его важное, дающее ощутить глубины бытия и миры иные. Оптина, у подошедшего к ней, родит убеждение, что этот новый взгляд на мир не случайное настроение, а доступен развитию, углублению и обогащению и что он, переходя в постоянный опыт иной действительности и жизнь

в ней, подступая к краям нашего сознания, может изливаться оттуда как новое культурное творчество, как новая наука, новая философия, новое искусство, новая общественность и новая государственность. Вот этот-то невидимый, но могучий вихрь иной жизни, уже столько давший, уже питавший русскую культуру и еще больше имеющий дать теперь, когда с течением символистов разрушены препятствия со стороны рационализма и позитивизма, этот вихрь, за который все мы, люди одного устремления, хотя и разных деталей в путях и технике, должны ухватиться, как за ценнейшее достояние нашей современности, мы должны отстоять, должны отстоять во что бы то ни стало и каких бы это ни стоило усилий. Ведь, повторяю, тут дело идет о принципе внутреннего постижения жизни, я ошибся, не о принципе, а о живом побеге такого постижения, и притом единственном побеге, единственном, доказавшем свою жизненность. Совершенно непереносима мысль, что чьи-то грубые сапоги, даже не во имя противоположного принципа, не во имя внешнего отношения к жизни, а просто по недомыслию, невежеству и пошлой грубости, могут растоптать этот росток, что сулит ничем не вознаградимой потерей нам всем и культуре будущего, а ведь она и ответственность за нее лежит именно на нас, сознавших безусловную необходимость духовных постижений. Я не смею говорить здесь о технике Вашей поездки: на месте Вам это будет, конечно, виднее, но мне бы хотелось в заключение заметить, что если бы, несмотря на все усилия, не удалось отстоять всю Оптину от разгона, то временною мерой мог бы быть перевод насельников Оптиной в тут же имеющийся скит.

Желаю Вам успеха, и с величайшим нетерпением я и все мы будем ожидать результатов Вашей поездки. Господь да хранит Вас и да вразумит. С уважением к Вам и душевным расположением священник Павел Флоренский.

P. S. И хочется мне кончить, чем начал: Вам вручена судьба Оптиной и Вы являетесь ответственным за нее. *Tempora pessima sunt, vigilemus* <sup>1\*</sup>.

---

## НЕБЕСНЫЕ ЗНАМЕНАНИЯ (РАЗМЫШЛЕНИЕ О СИМВОЛИКЕ ЦВЕТОВ)

Выйдем в открытое место, лучше всего при восходе солнца или во всяком случае когда солнце почти у горизонта, и заметим себе соотношение цветов.

Прямо против солнца — фиолетовый, сиреневый и, главное — голубой. В стороне солнца — розовый или красный, оранжевый. Над головою — прозрачно-зелено-изумрудный.

Дадим отчет себе, что собственно видим мы.— Мы видим свет и только свет, единый свет единого солнца. Его различная окраска — не собственное его свойство, а соотношение его с той земною и отчасти, может быть, небесной средою, которую наполняет собою этот единый свет.

Свет неделим, свет сплошен,— есть воистину непрерывность. Нельзя в пространстве, наполненном светом, выделить область, не сообщающуюся со всякою другою областью; нельзя уединить часть светового пространства, нельзя отрезать часть света. (— Это красивый пример того, что протяженность не есть достаточное условие делимости и что делимость не следует аналитически из протяженности —). Когда же непрозрачные тела перехватывают в пространстве свет, то уединение происходит всегда односторонне, с одной стороны, и потому не способно замкнуть выделяемый световой объем.

Итак, свет непрерывен. Но те оптические среды, которые светом наполняются и свет нам передают,— они не непрерывны, они зернисты, они представляют собою некоторую тончайшую пыль и сами содержат другую пыль, пыль, по тонкости своей не доступную никакому микроскопу, но тем не менее состоящую из отдельных зернышек, из отдельных кусочков вещества. Те роскошные цвета, которыми украшается небосвод, есть не что иное, как способ соотношения неделимого света



и раздробленности вещества: мы можем сказать, что цветность солнечного света есть тот привкус, то видоизменение, которое приносит в солнечный свет пыль земли, самая тонкая пыль земли и, может быть, еще более тонкая пыль неба. Фиолетовый и голубой цвета — это есть тьма пустоты, — тьма, но смягченная отблеском как бы накинутаго на нее вуаля тончайшей атмосферной пыли; когда мы говорим, что видим *фиолетовый* цвет или *лазурь* небосвода, то это мы видим тьму, абсолютную тьму пустоты, которой не осветит и которую не просветит никакой свет, но видим ее не самое по себе, а сквозь тончайшую, освещенную солнцем пыль. *Красный* и *розовый* цвета — это та же самая пыль, но видимая не против света, а со стороны света, не смягчающая своею освещенностью тьму междупланетных пространств, не разбавляющая ее светом, но, напротив, от света отнимающая часть света, застывая глазу свет, стоящая между светом и глазом и, своею непросвещенностью, прибавляющая к свету — тьму. Наконец, *зеленый* цвет, по направлению перпендикулярному, зеленоватость зенита, есть уравновешенность света и тьмы, есть боковая освещенность частиц пыли, освещенность как бы одного полушария каждой пылинки, так что каждая из них столь же может быть названа темною на светлом фоне, как и светлою на темном фоне. Зеленый цвет над головою — это ни свет и ни тьма.

Итак, есть только энергия освещающего света и пассивность освещаемого, а потому — и не поглощающего свет, т. е. свет далее себя не пропускающего, вещества; и, наконец, есть то, о чем только грамматически можно сказать, что оно есть, ибо оно есть *ничто*, пустое пространство, т. е. свет, в котором интенсивность мыслится равною нулю, — чистая возможность воссиять свету, которого, однако, нет. Эти два начала и третье — *ничто* — определяют собою все многообразие цветов неба. От этих чувственных образов мысль сама собою устремляется к символическому их смыслу. Но тут, раз навсегда и с предельною настойчивостью, надо высказать, что метафизический смысл символики, этой, как и всякой другой подлинной, символики, не надстраивается над чувственными образами, а в них содержится, собою их определяя, и сами-то они разумны не как просто физические, а как именно образы метафизические, эти последние в себе неся и ими просветляясь. В данном же случае непрерывность в переходе от чувственного к сверх-чувственному так постепенна, что, говоря

эти слова: *свет, тьма, цвет, вещество*, — сам не знаешь, в какой мере, вот сейчас, имеешь дело с физическим и в какой — с метафизическим: ведь все эти слова суть те первичные слова, из которых, как из общих корней, развиваются и поднимаются, все время оставаясь параллельными, все время в живом соотношении между собою, как физика, так и метафизика, или, правильнее, как метафизика, так и физика. Действительно, описанные соотношения между началами мира физического имеют полное себе соответствие в соотношении начал бытия метафизического; оба аналогичных соотношения в точности, как форма и отливка по ней или как два оттиска одной печати, повторяют друг друга. Отсюда устанавливается и символическое значение в мире сверхчувственном того, что является результатом соотношения начал бытия чувственного, т. е. символика цветов.

«Бог есть свет»<sup>1\*</sup>. Бог есть свет, и это — не в смысле нравоучительном, а как суждение восприятия, — духовного, но конкретного, непосредственного восприятия *славы* Божией: созерцая ее, мы зрим единый, непрерывный, неделимый свет. Свет не имеет дальнейшего определения, кроме того, что он есть свет беспримесный, чистый свет, в коем «несть тьмы ни единыя». Определение света есть только то, что свет есть свет, не содержащий никакой тьмы, ибо в нем — все просветлено и всякая тьма от века побеждена, преодолена и просвещена. В отношении к цветам мы называем свет — *белым*; но «белый» не есть положительное определение, оно указывает только на беспримесность, на «ни тот, ни другой, ни третий цвет», а только: сам он, чистый, беспримесный свет. «Белый свет» есть только обозначение света, как такового, чисто-аналитическое подчеркивание его цельности. — Он, — свет ли, Бог ли, — полнота, в нем нет никакой односторонности, ибо всякая односторонность происходит от препятствий; нет в нем никакого ущерба, никакого ограничения. Лишь ограничение, ослабление, ущемление, препятствие, разбавление чистой энергии света чуждою ей пассивностью могло бы заставить свет быть не просто светом, не просто самим в себе, но односторонним, склоненным в ту или другую сторону, в сторону такой или иной цветности. Эту пассивную средю, в ее тончайшем и нежнейшем явлении, бывает тварь, и притом не грубая земная тварь, грубо же нарушающая духовность света, но высшая и тончайшая тварь: тварь, так сказать, в ее перво-истоке служит средю, придающею свету цветность. Эта метафизическая

пыль именуется Софией. Она не есть самый свет Божества, не есть самое Божество, но она и не то, что мы обычно называем тварью, не грубая инертность вещества, не грубая его светонепроницаемость. София стоит как раз на идеальной границе между божественною энергиею и тварною пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни «да», ни «нет», — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром. Свет есть деятельность Божия, София же — первое огушение этой деятельности, первое и тончайшее произведение ее, еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними, если не брать их соотносительно между собою, нельзя провести и самой тонкой границы. И мы бы не могли различить их, если бы не соотношение: света — деятельности Божества — и Софии — перво-твари или перво-материи. — Лишь из соотношения двух начал устанавливается, что София — не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность. Созерцаемая как произведение божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, то есть созерцаемая от Бога по направлению в ничто, София зрится *голубую* или *фиолетовую*. Напротив, созерцаемая как результат божественного творчества, как неотделимое от божественного света, как передовая волна божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т. е. созерцаемая от мира по направлению к Богу, София зрится *розовую* или *красную*. Розовую или красную она зрится, как образ Божий для твари, как та «розовая тень», которой молился Вл. Соловьев<sup>2\*</sup>. Напротив, голубую или фиолетовую она зрится как мировая душа, как духовная суть мира, как голубое покрывало, завесившее природу. В видении Вяч. Иванова, как первооснова нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя: душа наша — как голубой алмаз<sup>3\*</sup>. Наконец, есть и третье метафизическое направление — ни к свету и ни от света, София вне ее определения или самоопределения к Богу. Это тот духовный аспект бытия, можно сказать, райский аспект, при котором нет еще познания добра и зла. Нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога, потому что нет еще самых направлений, ни того, ни другого, а есть лишь движение около Бога, свободное

играние перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофманна, как Левиафан, «его же созда Господь ругатися (т. е. игратися) ему»<sup>4\*</sup>, как играющее на солнце — море. И это тоже София, но под особым углом постигаемая. Эта София, этот аспект Софии<sup>5\*</sup>, зрится золотисто-зеленым и прозрачно-изумрудным. Это — тот аспект, который мелькал, но не находил себе выражения в первоначальных замыслах Лермонтова. Три основных аспекта первотвари определяют три основных цвета символики цветов, остальные же цвета устанавливаются, в своем значении, как цвета промежуточные. Но каково бы ни было многообразие цветов, все они говорят об отношении хотя и различном, но одной и той же Софии к одному и тому же небесному Свету. Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном и — Бог, София и Тьма кромешная, тьма метафизического небытия, в мире духовном — вот те начала, которыми обусловливается многообразие цветов, как здесь, так и там, при полном всегда соответствии тех и других друг другу.

1919. X. 7, 11

Сергиев Посад

## ИКОНОСТАС<sup>1\*</sup>

По первым словам летописи бытия, Бог «сотворил небо и землю» (Быт. 1, 1), и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным. Так и в исповедании веры мы именуем Бога «Творцом видимых и невидимых»<sup>2\*</sup>, Творцом как видимого, так, равно, и невидимого. Но эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о границе их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же понимать ее?

Тут, как и в других вопросах метафизики, исходной точкою послужит, конечно, то, что мы уже знаем о себе самих. Да, жизнь нашей собственной души дает опорную точку для суждения об этой границе соприкосновения двух миров, ибо и в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена — пусть короткие, пусть чрезвычайно стянутые, иногда даже до атома времени, — когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается самое это прикосновение. В нас самих покров зримого мгновениями разрывается, и сквозь его, еще сознаваемого, разрыва веет незримое, нездешнее дуновение: тот и другой мир растворяются друг в друге, и жизнь наша приходит в сплошное струение, вроде того, как когда подымается над жаром горячий воздух.

Сон<sup>3\*</sup> — вот первая и простейшая, т. е. в смысле нашей полной привычки к нему, ступень жизни в невидимом. Пусть эта ступень есть низшая, по крайней мере чаще всего бывает низшей; но и сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, — восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственно жизнью. И мы знаем: на пороге сна и бодрствования, при прохождении промежуточной между ними области, этой границы их соприкосновения, душа наша обступает сновидениями.

Нет нужды доказывать давно доказанное: глубокий сон, самый сон, т. е. сон как таковой, не сопровождается сновидениями, и лишь полусонное-полубодрственное состояние, именно граница между сном и бодрствованием, есть время, точнее сказать, время-среда возникновения сновидческих образов. Едва ли не правильно то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле слова мгновенному<sup>4\*</sup> переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т. е. при транспозиции в дневное сознание, развертываются в наш, видимого мира, временн[о]й ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, «трансцендентальную». Припомним в двух словах доказательство тому.

«Мало спалось, да много виделось»<sup>5\*</sup> — такова сжатая формула этой сгущенности сновидческих образов. Всякий знает, что за краткое, по внешнему измерению со стороны, время можно пережить во сне часы, месяцы, даже годы, а при некоторых особых обстоятельствах — века и тысячелетия. В этом смысле никто не сомневается, что спящий, замыкаясь от внешнего видимого мира и переходя сознанием в другую систему, и меру времени приобретает новую, в силу чего его время, сравнительно со временем покинутой им системы, протекает с невероятной быстротою. Но если всякий согласен и не зная принципа относительности, что в различных системах, по крайней мере применительно к рассматриваемому случаю, течет свое время, со своею скоростью и со своею мерою, то не всякий, пожалуй даже немногие, задумывался над возможностью времени течь с бесконечною быстротою и даже, выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать обратный смысл своего течения. А между тем, время действительно может быть мгновенным и обращенным от будущего к прошедшему, от следствий к причинам, телеологическим, и это бывает именно тогда, когда наша жизнь от видимого переходит в невидимое, от действительного — в мнимое. Первый шаг в этом направлении, т. е. открытие времени мгновенного, был сделан бароном Карлом Дюпре-лем<sup>6\*</sup>, тогда еще совсем молодым человеком, и этот шаг был самым существенным из числа всех им сделанных. Но непонимание мнимостей внушило ему робость перед дальнейшим и более существенным открытием, несомненно лежавшим на его пути, — признанием времени обращенного.

Схематически рассуждение можно повести примерно так.

Общеизвестны и в жизни каждого, несомненно, многочисленны, хотя и непродуманны в занимающем нас смысле, сновидения, вызванные какой-нибудь внешнею причиною, точнее сказать, по поводу или на случай того или другого внешнего обстоятельства. Таким может быть какой-либо шум или звук, громко сказанное слово, упавшее одеяло, внезапно донесшийся запах, попавший на глаза луч света и т. д. и т. д., — трудно сказать, что не может быть толчком к развертывающейся деятельности творческой фантазии. Может быть, не было бы поспешностью признать и все сны — такого происхождения, чем, впрочем, объективная их значимость ничуть не подрывается. Но очень редко это банальное признание поводом сновидения некоторого внешнего обстоятельства сопоставляется с самою композицией сновидения, возникшего в данном случае. Скорее всего, эта невнимательность к содержанию сновидения питается установившимся взглядом на сновидения как на нечто пустое, недостойное разбора и мысли. Но, так или иначе, композиция сновидений «по поводу», я бы осмелился сказать, и вообще всех сновидений, по крайней мере большинства, — строится по такой схеме.

Сонная фантазия представляет нам ряд лиц, местностей и событий, целесообразно сцепляющихся между собою, т. е., конечно, не глубокой осмысленностью событий, которыми направляется действие сонной драмы, а — в смысле прагматизма: мы ясно сознаем связь, приводящую от некоторых причин, событий-причин, видимых во сне, к некоторым следствиям, событиям-следствиям сновидения; отдельные события, как бы ни казались они нелепыми, однако связаны в сновидении причинными связями, и сновидение развивается, стремясь в определенную сторону, и роковым, — с точки зрения сновидца, — роковым образом приводит к некоторому заключительному событию, являющемуся развязкою и завершением всей системы последовательных причин и следствий. Сновидение завершается событием  $x$ , которое произошло потому, что раньше его произошло событие  $t$ , а  $t$  произошло потому, что раньше его было событие  $s$ , а  $s$  имело прежде себя свою причину  $r$  и т. д. и т. д., восходя от следствий к причинам, от последующего к предыдущему, от настоящего к прошедшему до некоторого начального и обыкновенно совсем незначительного,

ничем не знаменательного события  $a$  — причины всего последующего за ним, как это создается в сновидении. Но мы помним ведь, что причиной извне, дневным сознанием наблюдаемую, всего сновидения, как целого, как целой композиции, было некоторое внешнее, для замкнутой системы спящего, событие или обстоятельство. Назовем его  $\Omega$ .

Теперь, спящий просыпается, не только *побужденный* этой причиной  $\Omega$  к бывшему у него сновидению, но и *пробужденный* им, причем, однако, развязка сновидения,  $x$ , совпадает, или почти совпадает, по своему содержанию с переживаемую наяву причиной сновидения  $\Omega$ . Это совпадение бывает обычно настолько точно, что и в голову не придет усомниться в непосредственности связи события  $x$  и причины  $\Omega$ : развязка сновидения, несомненно, есть сонная перефразировка некоторого события внешнего мира  $\Omega$ , вторгнувшегося в уединенный от всего внешнего мир спящего. Если я вижу сон, в котором происходит выстрел, а в комнате возле меня на самом деле был выстрел или хлопнули дверью, то может ли быть сомнение в неслучайности такого сновидения: ну, конечно, выстрел в сновидении есть духовный отголосок на выстрел во внешнем мире. Если угодно, тот и другой выстрел есть двоякое восприятие — ухом сонным и ухом бодрствующим — одного и того же физического процесса. Если во сне я увижу множество душистых цветов, тогда как мне поднесли к носу флакон с духами, то опять было бы неестественно подумать на случайность совпадения двух запахов: запаха во сне — цветочного — и запаха внешне обоняемого — духов. Если во сне мне навалился кто-то на грудь и стал душить меня, а когда от страха я проснулся, то этот навалившийся оказался, положим, подушкой, попавшею мне на грудь; или если меня укусила собака в сновидении, а, проснувшись от ощущения этого укуса, я обнаружил, что меня в самом деле ужалило влетевшее в открытое окно насекомое, то и тут и в бесчисленном множестве других подобных же случаев совпадение развязки  $x$  с причиной сновидения  $\Omega$  никак не случайно.

Повторяем, одно и то же действительное событие воспринимается по двум сознаниям: в дневном сознании — как  $\Omega$ , а в ночном — как  $x$ . По-видимому, во всем сказанном нет ничего особенного; да, не было бы, если бы событие  $x$ , будучи следствием  $\Omega$ , т. е. входя в ряд дневной, внешней причинности, не участвовало вместе с тем в другом причинном ряде — при-



чинности ночного сознания и не было тоже следствием, но совсем не той причины, мало того, целого ряда причин и следствий, нисходящих крепко спаянную цепью к некоторой начальной причине *a*. Между тем, *a* заведомо не имеет по содержанию ничего общего с причиной  $\Omega$  и, следовательно, не могло быть ею вызвано. А если бы не было *a* со всеми происходящими из него следствиями, то не было бы и всего сновидения, т. е. не могло бы быть развязки *x*, т. е. мы не проснулись бы и, следовательно, внешняя причина  $\Omega$  не дошла бы до нашего сознания. Итак, несомненно: *x* есть отражение сонною фантазиею явления  $\Omega$ , но *x* не есть *deus ex machina*<sup>7\*</sup> без всякого смысла, вопреки логике и ходу событий в сновидении вторгающееся во внутренние образы и бессмысленно их обрывающее, а действительно составляет развязку некоторого драматического действия. Дело со сновидением происходит совсем не так, как мыслят о жизни не чувствующие Провидения, когда крушение поезда или выстрел из-за угла прекращает развертывающуюся и много обещающую деятельность, а — так именно, как в превосходной драме, в которой конец приходит потому, что вызрели все подготавливавшие его события, и было бы нарушением смысла и цельности всей драмы, если бы развязки не произошло. Никким образом, учитывая крепчайшую прагматическую связность между собою всех событий сновидения, мы не можем усматривать в развязке *x* события самостоятельного, извне подклеенного к ряду прочих событий и по какой-то непостижимой случайности не нарушающего внутренней логики и художественной правды сновидения во всех его деталях. Нет сомнения, сновидения разбираемого типа суть целостные, замкнутые в себе единства, в которых конец, развязка, предусматривается с самого начала и, более того, собою определяет и начало, как завязку, и все целое. Принимая же во внимание малозначительность завязки [ $\bar{x}$ ] <sup>8\*</sup> самой по себе, без завершающих ее последствий, как это вообще бывает в крепко сделанной драме, мы имеем полное право утверждать телеологичность всей композиции сновидения: все его события развиваются в виду развязки, для того, чтобы развязка не висела в воздухе, не была несчастной случайностью, но имела глубокую прагматическую мотивировку.

Приведем несколько записей подобных сновидений. Вот три сновидения, явившихся реакцией на звон будильника; это — наблюдение Гильдебранда<sup>9\*</sup>.

Весенним утром я отправляюсь погулять и, бродя по зеленеющим полям, прихожу в соседнюю деревню. Там я вижу жителей деревни в праздничных платьях, с молитвенниками в руках, большою толпою направляющихся в церковь. В самом деле, сегодня воскресенье и скоро начнется ранняя обедня. Я решаю принять в ней участие, но сперва отдохнуть немного на кладбище, окружающем церковь, так как я немного разгорячен ходьбою. В это время, читая различные надписи на могилах, я слышу, как звонарь поднимается на колокольню, и замечая на верхушке ее небольшой деревенский колокол, который должен возвестить начало богослужения. Некоторое время он висит еще неподвижно, но затем начинает колебаться — и вдруг раздаются его громкие, пронзительные звуки, до того громкие и пронзительные, что я просыпаюсь. Оказывается, что эти звуки издает колокольчик будильника.

Вторая комбинация. Ясный зимний день: улицы еще покрыты снегом. Я обещаю принять участие в прогулке на санях, но мне приходится долго ждать, пока мне сообщат, что сани стоят у ворот. Тогда начинаются приготовления к тому, чтобы усесться, — надевается шуба, вытаскивается ножной мешок, — и наконец я сижу на своем месте. Но отъезд затягивается, пока вожжами не дается знак нетерпеливым лошадям. Они трогаются с места; сильно трясущиеся колокольчики начинают свою знаменитую янычарскую музыку с такою силою, что призрачная ткань сновидения сейчас же разрывается. Опять это не что иное, как резкий звон будильника.

Еще третий пример. Я вижу, как кухонная девушка проходит по коридору в столовую, держа в руках несколько дюжин тарелок, поставленных одна на другую. Мне даже кажется, что фарфоровой колонне, находящейся в ее руках, грозит опасность потерять равновесие. «Берегись, — предупреждаю я, — весь груз полетит на землю. Разумеется, следует неизбежное возражение: уже, мол, не в первый раз, я уже привыкла и т. п., между тем как я все еще не спускаю беспокойного взора с идущей. И в самом деле, на пороге она спотыкается — хрупкая посуда с треском и звоном разлетается кругом по полу сотнями осколков. Но скоро я замечаю, что бесконечно продолжающийся звон похож вовсе не на треск посуды, а на настоящий звон, и виновником этого звона, как я понимаю, уже наконец проснувшись, является будильник».

Проанализируем теперь подобные сновидения.

Если, например, в сновидении, облетевшем все учебники психологии, спящий пережил чуть ли не год или более французской революции, присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни Короля и т. д. был наконец, вместе с жирондистами, схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстал революционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху и холодное острие гильотины уже ударило его по шее, причем он в ужасе проснулся,— то неужели придет на мысль усмотреть в последнем событии — прикосновении ножа гильотины к шее — нечто отдельное от всех прочих событий? и неужели все развитие действия — от самой весны революции и включительно до возведения видевшего этот сон на эшафот — не устремляется сплошным потоком событий именно к этому завершительному холодному прикосновению к шее,— к тому, что мы назвали событием  $x$ ? — Конечно, такое предположение совершенно невероятно. А между тем видевший все описываемое проснулся от того, что спинка железной кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее. Если у нас не возникает сомнений во внутренней связности и цельности сновидения от начала революции ( $a$ ) до прикосновения ножа ( $x$ ), то тем менее может быть сомнений, что ощущение во сне холодного ножа ( $x$ ) и удар холодным железом кровати по шее, когда голова лежала на подушке ( $\Omega$ ), есть одно и то же явление, но воспринятое двумя различными сознаниями. И, повторяю, тут не было бы ничего особенного, если бы удар железом ( $\Omega$ ) разбудил спящего и вместе с тем во время, вообще недолгого, просыпания облекся в символический образ хотя бы того же самого удара гильотинным ножом, а этот образ, амплифицируясь ассоциациями, хотя бы на ту же тему французской революции, развернулся в более или менее длинное сновидение. Но все дело в том, что сновидение это, как и бесчисленные прочие того же рода, протекает как раз наоборот против того, как мы могли бы ждать, помышляя о кантовском времени. Мы говорим: внешняя причина ( $\Omega$ ) сновидения, которое составляет одно целое, есть удар железом по шее, и этот удар символизируется непосредственно в образе прикоснувшегося гильотинного ножа ( $x$ ). Следовательно, духовная причина всего

сновидения есть это событие  $x$ . Следовательно, в дневном сознании, по схеме дневной причинности, оно и по времени должно предшествовать событию  $a$ , духовно происходящему из события  $x$ . Иначе говоря, событие  $x$  во времени видимого мира должно быть завязкою сновидческой драмы, а событие  $a$  — ее развязкою. Тут же, во времени мира невидимого, происходит навыворот, и причина  $x$  появляется не прежде своего следствия  $a$ , и вообще не прежде всего ряда следствий своих  $v, c, d, \dots, r, s, t$ , а после всех них, завершая весь ряд и определяя его не как причина действующая, а как причина конечная — τέλος<sup>10\*</sup>.

Таким образом, в сновидении время бежит, и ускоренно бежит, навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область мнимого пространства. Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительного пространства — как действительное, отсюда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым, т. е., прежде всего, протекающим в телеологическом времени, как цель, как предмет стремлений. И напротив, то, что есть цель при созерцании отсюда и, по нашей недооценке целей, представляется нам хотя и заветным, но лишенным энергии, — идеалом, — отсюда же, при другом сознании, постигается как живая энергия, формующая действительность, как творческая форма жизни. Таково вообще внутреннее время органической жизни, направляемое в своем течении от следствий к причинам-целям. Но это время обычно тускло доходит до сознания.

Одно близкое мне лицо, тоскуя по умершим близким, видело раз во сне себя гуляющим на кладбище. Другой мир казался ему темным и мрачным; но умершие разъяснили ему, — а может, и само оно увидело как-то, не помню в точности как, — насколько ошибочна такая мысль: непосредственно за поверхностью земли растет, но в обратном направлении, корнями вверх, а листьями вниз, такая же зеленая и сочная трава, как и на самом кладбище, и даже гораздо зеленее и сочнее, такие же деревья, и тоже вниз своими купами и вверх корнями, поют такие же птицы, разлита такая же лазурь и сияет такое же солнце — все это лучезарнее и прекраснее нашего по-сю-стороннего.

Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаем области мнимого, хотя это мнимое для тех, кто сам вывернулся через себя, кто перевернулся, дойдя до духовного средоточия мира, — и есть подлинно реальное, такое же, как они сами<sup>11\*</sup>. Да, это реальное, в своей сути, — не что-либо совсем иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благо-сотворенное Божие творение, но — с другой стороны созерцаемое, перешедшими на другую сторону, то же самое бытие. Это — лики и духовные зраки вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоначальный лик, образ Божий, а по-гречески, и дею: идеи сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и чрез себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира.

Итак, сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры. Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру этому, так и к миру тому. В отношении обычных образов зримого мира, в отношении того, что называем мы «действительностью», сновидение есть «только сон», ничто, *nihil visibile*, да, *nihil*, но, однако, *visibile*, — ничто, но, однако, видимое, созерцаемое и тем сближающееся с образами этой «действительности»<sup>12\*</sup>. Но время его, а значит, и его основная характеристика построены обратно тому, чем стоит мир видимый. И потому, хотя и видимое, сновидение насквозь телесологично, или символично. Оно насыщено смыслом иного мира, оно — почти чистый смысл иного мира, незримый, невещественный, непреходящий, хотя и являемый видимо и как бы вещественно. Оно — почти чистый смысл, заключенный в оболочку тончайшую, и потому почти всецело оно есть явление иного мира, того мира. Сновидение есть общий предел ряда состояний дольных и ряда переживаний горних, границы утончения здешнего и оплотнения — тамошнего. При погружении в сон — в сновидении и сновидением символизируются самые нижние переживания горнего мира и самые верхние дольного: последние всплески переживаний иной действительности, хотя уже предназначаются впечатления действительности здешней. Вот почему сновидения вечерние, перед засыпанием, имеют преимущественно значение психофизиологическое, как проявление того, что скопилось в душе из дневных впечатлений, тогда как сновидения предутренние по

преимуществу мистичны, ибо душа наполнена ночным сознанием и опытом ночи наиболее очищена и омыта ото всего эмпирического,— насколько она, эта индивидуальная душа, вообще способна в данном ее состоянии быть свободною от пристрастий чувственного мира.

Сновидение есть знаменование перехода от одной сферы в другую и символ.— Чего? — Из горнего — символ дольного, и из дольного — символ горнего. Теперь понятно, что сновидение способно возникнуть, когда одновременно даны сознанию оба берега жизни, хотя и с разной степенью ясности. Это бывает, вообще говоря, при переправе от берега к берегу; а, может быть, еще и тогда, когда сознание держится близ границы перехода и не совсем чуждо восприятию двойственному, т. е. в состоянии поверхностного сна или дремотного бодрствования. Все знаменательное в большинстве случаев бывает или чрез сновидение, или «в некоем тонком сне»<sup>13\*</sup>, или, наконец,— во внезапно находящих отрывах от сознания внешней действительности. Правда, возможны и иные явления мира невидимого, но для них требуется мощный удар по нашему существу, внезапно исторгающий нас из самих себя, или же — расшатанность, «сумеречность» сознания, всегда блуждающего у границы миров, но не владеющего умением и силою самодеятельно углубиться в тот или другой.

То, что сказано о сне, должно быть повторено с небольшими изменениями о всяком переходе из сферы в сферу. Так, в художественном творчестве душа восторгается из дольного мира и всходит в мир горний. Там, без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напившись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольный<sup>14\*</sup>. И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дольное, ее духовное стяжание облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо искусство есть оплотневшее сновидение.

Но тут, в художественном отрыве от дневного сознания, есть два момента, как есть два рода образов: переход через границу миров, соответствующий восхождению, или вхождению в горнее, и переход нисхождения долу. Образы же первого — это отброшенные одежды дневной суеты, накипь души, которой нет места в ином мире, вообще — духовно неустроенные элементы нашего существа; тогда как образы нисхождения — это

выкристаллизовавшийся на границе миров опыт мистической жизни. Заблуждается и вводит в заблуждение, когда под видом художества художник дает нам все то, что возникает в нем при подымающем его вдохновении,— раз только это образы восхождения: нам нужны предутренние сны его, приносящие прохладу вечной лазури, а то, другое, есть психологизм и сырье, как бы ни действовали они сильно и как бы ни были искусно и вкусно разработаны. Вдумавшись же, нетрудно различить и те и другие по признаку времени: художество нисхождения, как бы оно ни было несвязно мотивировано, очень телеологично — кристалл времени во мнимом пространстве; напротив, при большой даже связности мотивировок, художество восхождения построено механически, в соответствии со временем, от которого оно отправлялось. Идя от действительности в мнимое, натурализм дает мнимый образ действительного, пустое подобие повседневной жизни; художество же обратное — символизм — воплощает в действительных образах иной опыт, и тем даваемое им делается высшею реальностью.

И то же — в мистике. Общий закон везде один: душа восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого — это дионисическое<sup>15\*</sup> расторжение уз видимого. И, воспарив горé, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда пред нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, идеи: это — аполлиническое видение мира духовного. Есть соблазн принять за духовное, за духовные образы, вместо идей — те мечтания, которые окружают, смущают и прельщают душу, когда пред нею открывается путь в мир иной. Это<sup>16\*</sup> духи века сего пытаются удержать сознание в своем мире. Пограничные с миром потусторонним, они, хотя и здешней природы, уподобляются существам и реальностям мира духовного; говоря же геометрически и физически, при подходе к пределу этого мира, [мы] вступаем в условия существования хотя и непрерывно<sup>17\*</sup> новые, однако весьма отличающиеся от обычных условий повседневности. И в этом — величайшая духовная опасность подхождения к пределу мира,— при нежелании, вследствие мирских пристрастий или неумения, по отсутствию духовного разума — своего собственного или чужого, разума руководителя, или, наконец, при бессилии, когда духовный организм незрел еще к такому переходу. Опасность же —

в обманах и самообманах, на грани мира обступающих путника. Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не «стражи порогов»<sup>18\*</sup>, т. е. не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники «князя власти воздушной»<sup>19\*</sup>, прельстители и обольстители, задерживающие душу у грани миров. Трезвый день, когда он держит в своей власти нашу душу, слишком явно отличен от области духовной, т. е. потусторонней, чтобы притязать на обольщение, и его вещественность сознается как тяжкое, но полезное нам иго, как благая тяга земли, стесняющая наше движение и вместе — дающая точку опоры, праведно задерживающая стремительность нашего волевого акта самоопределения, как доброго, так и злого, вообще растягивающая единый миг вечного, т. е. навеки, ангельского определения себя в ту или другую сторону на время нашей жизни и делающая жизнь, земную нашу жизнь, не прозябанием, пассивно проявляющим все заранее имеющиеся возможности, но подвигом подлинного самоустроения, художеством ваяния и чеканки нашего существа. Этот удел наш, или доля наша, *επιάρμενη(ν)χ*, *μοφα*, т. е. то, что изречено о нас свыше, суждено или присуждено, *fatum* — от *fari*, удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть время — пространство<sup>20\*</sup>. Оно не обольщает. Не обольщает и духовность, ангельский мир, когда душа стала к нему лицом к лицу<sup>21\*</sup>. Но между ними, у предела здешнего, сосредоточены соблазны и обольщения: это — те призраки, которые изображены в описании заколдованного леса Тассо<sup>22\*</sup>. Если кто обладает духовною стойкостью и будет идти сквозь них, не устроясь и не склоняясь на их соблазны, они окажутся бессильными над душою, тенью и чувственного мира, сонными его вожделениями, по реальности своей ничтожными. Но стоит только, когда не сильна вера в Бога, когда человек опутан своими страстями и пристрастиями, — стоит только оглянуться на эти призраки, как они, от души оглянувшегося получив себе приток реальности, делаются сильны и, присосавшись к душе, тем более воплощаются, чем более слабнет притянувшая их к себе душа; и тогда трудно, очень трудно, почти невозможно без особого вмешательства посторонней духовной силы вырваться из этих стигийских<sup>23\*</sup> болот и топей, простирающихся у выходов из мира. Эта



ловушка на языке аскетов носит название духовной прелести и всегда признавалась самым тяжким из состояний, в которое может попасть человек<sup>24\*</sup>. При всяком грехе требуемое им действие необходимо ставит грешника в определенные отношения к внешнему бытию, с его объективными свойствами и законами; и, ударяясь, в своем стремлении нарушить строй Божьего творения, о природу и о человечество, обыкновенный грешник тем самым имеет опорные точки одуматься и принести покаяние; каяться — *мет* — и значит — изменить образ мыслей, глубинной мысли нашего существа. Совсем иначе — при впадении в прелесть: тут самообольщение, питающееся той или другой страстью, более же всего и опаснее всего — гордостью, не ищет себе внешнего удовлетворения, но направляется или, лучше сказать, мнит себя направленным по перпендикуляру к чувственному миру. Не получая никакого удовлетворения, ибо именно от этого выхождения из чувственного ее удерживают стражи границ этого мира при помощи ее собственных страстей, всегда беспокойная и при жизни начавшая гореть огнем геенны, душа замкнута в себе самое и потому не имеет повода столкнуться, хотя бы и очень больно, с тем, что единственно могло бы привести ее в сознание, — с объективным миром. Прелестные образы будоражат страсть, но опасность — не в страсти, как таковой, а в ее оценке, в принятии ее за нечто, прямо противоположное тому, что она есть на самом деле. И в то же время как обычно страсть сознается слабостью, опасностью и грехом и, следовательно, смиряет, прелестная страсть оценивается как достигнутая духовность, т. е. как сила, спасение и святость, так что, если в обыкновенном случае усилия направлены на освобождение от рабства страсти, пусть хотя бы вялые и безрезультатные усилия, тут, при прелести, все старания, прищипориваемые и тщеславием, и чувственностью, и другими страстями, в особенности же питаемые гордостью, слиятся покрепче затянуть узлы, бывшие когда-то совсем слабыми. Когда грешит обыкновенный грешник, он знает, что отдаляется от Бога и прогневляет Его; прелестная же душа уходит от Бога с мнением, что она приходит к Нему, и прогневляет Его, думая Его обрадовать<sup>25\*</sup>. Происходит же все это от смешения образов восхождения с образами нисхождения. Все дело в том, что видение, возникающее на границе мира видимого и мира невидимого, может быть отсутствием реальности здешнего мира, т. е.

непонятым знамением нашей собственной пустоты,— ибо страсть есть отсутствие в душе объективного бытия,— и тогда в пустую прибранную горницу вселяются уже совсем отрешившиеся от реальности личины реальности. Так и, напротив, видение может быть присутствием реальности, высшей реальности духовного мира. И подвиг самоочищения может иметь двойкий смысл и потому двоякое для нас значение: когда внутренняя прибранность оценивается сама по себе, как нечто, т. е. при фарисейском самосознании, тогда неминуемо и самодовольство; а так как на самом деле душа пуста и даже, освобожденная от хлама житейских попечений, стала пустее прежнего, то не терпящая духовной пустоты природа населяет эту горницу души теми существами, которые наиболее сродны с силами, побудившими к такой самоочистке, силами, как бы ни были они благовидны, корыстными и нечистыми у своего корня. Именно об этом фарисейском, т. е. не в Боге работаемом, подвижничестве говорит Спаситель притчею о выметенной горнице (Мф. 12, 43—45; [Лк. 11, 24—26]).

Напротив, действия похожие могут исходить из самосознания прямо противоположного: в первом случае человек, вместе с Толстым<sup>26\*</sup>, уверяет себя и других, что сам он, в глубине, на самом деле хорош, а падения и прегрешения происходили и происходят как-то случайно, феноменально, вопреки сути дела, так что необходимо только почиститься, духовно приукраситься, то тогда, при этом нечувствии своей греховности, коренной греховности воли, неминуемо действие вне Бога, своими силами, а потому самодовольство. Но, при сознании своей греховности,— совсем не домысли о том, как бы выглядеть, хотя бы пред самим собою, духовно приглаженным; душа алчет и жаждет, она содрогается от сознания грозящей гибели, если она останется без Бога; и предмет ее попечений вовсе не сама она, а объективное, объективнейшее — Бог; и не чистой горницей она хочет похвалиться пред самой собою, а плача испрашивает посещения этой горницы, хотя бы и наскоро прибранной, Тем, Кто может из всякой лачуги одним словом воздвигнуть чертоги. И вот, при таком направлении внутренней жизни, видение является не тогда, когда мы силимся собственным усилием превзойти данную нам меру духовного роста и выйти за пределы доступного нам, а когда таинственно и непостижимо наша душа уже побывала в ином невидимом мире, вознесенная туда самими горними силами; как

«знамение завета»<sup>27\*</sup>, как радуга открывается после пролития этого благодатного дождя небесное явление, образ горнего, в напоминание и ради внедрения дарованного, незримого дара, в дневное сознание, во всю жизнь, как весть и откровение вечности. Это видение объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они; оно — точка опоры земному творчеству, кристалл, около которого и по кристаллическому закону которого, с о о б р а з н о ему, выкристаллизовывается земной опыт, делаясь весь, в самом строении своем, символом духовного мира.

Онтологическая противоположность видений тех и других — видений от скудности и видений от полноты, может быть, лучше всего характеризуется противоположением слов личина и лик<sup>28\*</sup>. Но есть еще слово — лицо. Начнем с него.

Лицо есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира; и слово лицо, без насилия над языком, можно применять не только к человеку, но и к другим существам и реальностям при известном к ним отношении, как говорим мы, например, о лице природы и т. д. Можно сказать, лицо есть почти синоним слова явление, но явление именно дневному сознанию. Лицо не лишено реальности и объективности<sup>29\*</sup>, но граница субъективного в лице и объективного не дана нашему сознанию отчетливо, и, вследствие этой ее размытости, мы, будучи вполне уверены в реальности воспринимаемого нами, не знаем или во всяком случае не знаем ясно, что именно в воспринимаемом реально. Иначе говоря, реальность присутствует в восприятии лица, но прикровенно, органически всасываясь познанием и образуя подсознательно основу для дальнейших процессов познания. Можно еще сказать, что лицо — это сырая натура, над которой работает портретист, но которая еще не проработана художественно. При художественной проработке в буквальном смысле слова возникает художественный образ, портрет, как типичное, — но не идеальное, — оформление восприятия: это есть «подрисовка» некоторых основных линий восприятия, одна из возможных схем, под которую подводится данное лицо, но в самом лице эта схема, как схема, выражена не более многих других, и в этом смысле есть нечто внешнее по отношению к лицу, определяя собою не только или не столько онтологию того, чье лицо изобразил художник, — как познавательную организацию самого художника, средство художника. Напротив, л и к

есть проявленность именно онтологии. В Библии образ Божий различается от Божьего подобия, и церковное предание<sup>30\*</sup> давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице. Тогда лицо получает четкость своего духовного строения, в отличие от простого лица, но, в отличие от художественного портрета, не в силу внешних себе мотивов, как-то: композиционных, архитектурных, характерологических и т. д., и не в изображении, а в самой своей вещественной действительности и сообразно глубочайшим заданиям собственного своего существа. Все случайное, обусловленное внешними этому существу причинами, вообще все то в лице, что не есть самое лицо, оттесняется здесь забившей ключом и пробившейся чрез толщу вещественной коры энергиею образа Божия: лицо стало ликом. Лик есть осуществленное в лице подобие Божие. Когда пред нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его. Лик, сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу; и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом. Если мы вспомним, что по-гречески лик называется идеей — *εἶδος, ἰδέα* — и что в этом именно смысле лика — явленной духовной сущности, созерцаемого вечного смысла, пренебесной красоты некоторой действительности, ее горнего первообраза, луча от источника всех образов, — было использовано слово идея Платоном<sup>31\*</sup>, а от него распространилось в философию, в богословие и даже в житейский язык, то, направляясь обратно от идеи к лику, значение этого последнего делаем себе совсем прозрачным.

Полную<sup>32\*</sup> противоположность лику составляет слово личина.

Первоначальное значение этого слова есть маска, ларва — *larva*<sup>33\*</sup>, чем отмечается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой

реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умо-зрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне открывения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина. Тут, при пользовании этим словом, мы совершенно не будем считаться с древнейшим, сакральным назначением масок и соответственным смыслом слова — *larva*, *persona*, *πρόσωπον* и т. д., ибо тогда маски вовсе не были масками, как мы это разумеем, но были родом икон. Когда же сакральное разложилось и выдохлось, а священная принадлежность культа была омирщена, то тогда-то, из этого кощунства в отношении к античной религии, и возникла маска в современном смысле, т. е. обман тем, чего на самом деле нет, мистическое самозванство, даже в самой легкомысленной обстановке имеющее привкус какого-то ужаса.

Характерно, что слово *larva* получило уже у Римлян значение астрального трупца, «пустого» — *inanis*, бессубстанциального клише, оставшегося от умершего, т. е. темной, безличной вампирической силы, ищущей себе для поддержки и оживления свежей крови и живого лица, которое эта астральная маска могла бы облечь, присосавшись и выдавая это лицо за свою сущность. Замечательно, что в учениях самых различных даже терминологически выражается вполне единообразно основной признак, лжереальность, этих астральных останков: в частности, в каббале они называются «клипот»<sup>34\*</sup>, «шелуха», а в теософии — «скорлупами»<sup>35\*</sup>. Достоин внимания и то, что такая безъядерность скорлуп, пустота лжереальности всегда почиталась народной мудростью свойством нечистого и злого. Вот почему как немецкие предания, так и русские сказки признают нечистую силу пустою внутри, корытообразной или дуплообразной, без станového хребта — этой основы крепости тела, лже-телами и, следовательно, лже-существами; напротив, бог начала реальности и блага, бог Озирис, изображался в Египте символом джеду<sup>36\*</sup>, в котором усматривают, как основное значение, схематически изображенный становой хребет Озириса: злое и нечистое лишено хребта, т. е. субстанциальности, а доброе реально, и хребет его есть самая основа его бытия. А чтобы такое толкование

не казалось произвольным, напомним об Э. Махе: он отрицает реальное ядро личности, субстанцию ее; но представление о нем в человечестве есть, и, следовательно добросовестному исследователю необходимо так или иначе найти психологическую основу такого представления. Мах находит ее, и именно в той части человеческого тела, которая недоступна внешнему опыту его самого: эта трансцендентная зрению часть, как он полагает, есть не что иное, как спина, и определеннее — спинной хребет. Как видим, честный позитивизм привел этого архипозитивиста к исходной точке немецкой психологии — к чудесным повествованиям Цезаря Гейстербахского<sup>37\*</sup>.

Злое и нечистое вообще лишено подлинной реальности, потому что реально только благо и все им действующее. Если диавола называла средневековая мысль «обезьяной Бога»<sup>38\*</sup>, а искуситель прельщал первых людей замыслом быть «как боги»<sup>39\*</sup>, т. е. не богами по существу, а лишь обманчивой видимостью их, то можно вообще говорить о грехе — как об обезьяне, о маске, о видимости реальности, лишенной ее силы и существа. Существо же человека есть образ Божий, и потому грех, пронизывая собою всю самосозидаемую «храмину»<sup>40\*</sup>, по Апостолу, личности, не только не служит выражению воле существа личности, но, напротив, закрывает это существо. Явление личности отщепляется от существенного ее ядра и, отслоившись, делается скорлупою. Явление — это свет, которым входит в познающего познаваемое, делается тогда тьмою, отделяющею и уединяющею познаваемое от познающего, в том числе и от себя самого, как познающего: «явление» из общенародного, платоновского, церковного, в смысле выявления или откровения реальности, сделалось «явлением» кантовским, позитивистическим, иллюзионистическим<sup>41\*</sup>. Было бы большой ошибкой говорить, что кантовское явление не существует и что термин этот лишен смысла, как было бы еще большей ошибкой отрицать существование платоновского явления и смысл соответственного термина. Но — то и другое относится к разным духовным фазам бытия, и тогда как платонизм, в особенности церковное миропонимание, имеет в виду благое и святое, кантовское — злое и греховное; однако ни то, ни другое направление мысли не лишено своего предмета исследования.

Отслаивая явление от сущности, грех тем самым вносит в лик — чистейшее откровение образа Божия — по-

сторонние, чуждые этому духовному началу, черты и тем затмевает свет Божий: лицо — это свет, смешанный со тьмою, это тело, местами изъеденное искажающими его прекрасные формы язвами. По мере того, как грех овладевает личностью, — и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий, и показывает все определеннее грязные пятна на собственных своих стеклах, лицо отщепляется от личности, ее творческого начала, теряет жизнь и цепенеет маскою овладевшей страсти. Хорошо подмеченная Достоевским маска у Ставрогина, каменная маска вместо лица <sup>42\*</sup>, — такова одна из ступеней этого распада личности. А далее, когда лицо стало маской, мы, покантовски, уже ничего не можем узнать о ноумене и, с позитивистами, не имеем основания утверждать его существования. Раз, по Апостолу, «совесть сожжена» <sup>43\*</sup> и ничего, ни один луч от образа Божия, не доходит до являемой поверхности личности, нам неведомо, не произошло ли уже суда Божия и не отнят ли Вручившим залог богоподобия Его образ. Может быть, нет, еще хранится талант <sup>44\*</sup> под покровом темного праха, а может быть, и да, так что личность давно уже уподобилась тем, кто не имеет спины. Напротив, высокое духовное восхождение осиявает лицо светоносным ликом, изгоняя всякую тьму, все недовыраженное, недочеканенное в лице, и тогда лицо делается художественным портретом себя самого, идеальным портретом, проработанным из живого материала высочайшим из искусств, «художеством художеств». Подвижничество есть такое искусство; и подвижник не словами своими, а самим собою, вместе со словами, как своими, а не отвлеченно, не отвлеченной аргументацией, свидетельствует и доказывает истину — истину реальности, подлинной реальности. Это свидетельство написано на лице подвижника. «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваши добрые дела, и прославят Отца вашего, Иже на небесех» (Мф. 5, 16). «Ваши добрые дела» — это отнюдь не «добрые дела» в русском значении слова, не филантропия, не толстовство и морализм, а «ἰσχύον τὰ καλὰ ἔργα», т. е. прекрасные дела, светоносные и гармонические проявления духовной личности, ну прежде всего светлое, прекрасное лицо, красотой которого распространяется вовне «внутренний свет» человека, и тогда побежденные неотразимостью этого света «человеки» прославят Отца Небесного, Чей образ на земле столь светел. И в соответствии с этим так просиял уже первый свидетель делу Христову — первый мученик:

«И воззревше нань, вси сидящие в сонмищи, видеша лице его яко лице ангела» (Деян. 6, 15); от первого из свидетелей и до объявленного некоторыми «последним», — почему-то, — до Серафима Преподобного<sup>45\*</sup>, мы имеем бесчисленное множество свидетельств о Божественной светоносности подвижнических ликов, о воссиянии их, как диск солнца; всякому, кто соприкасался с носителями благодатной жизни, приходилось собственными глазами видеть хотя бы зачатки этого светового преобразования лица в лик. Едва ли требуется настаивать на мысли о преобразовании и преображении в Церкви всего человека, т. е. тела человека, потому что ядро человеческого существа, образ Божий не нуждается в преобразовании, сам — свет и чистота, но, напротив, преобразует собою, как творческою формою, всю эмпирическую личность, весь состав человека, его тело. Вот место слова Божия, которым в числе многих других устанавливается направление подвига: «Молю убо вас, братия... представите телеса ваши жертву живу, святу, благоугодну Богу, словесное служение ваше: И<sup>46\*</sup> не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная. Глаголю бо благодатию, давшеею мне, всякому существу в вас не мудрствовати паче, еже подобает мудрствовати: но мудрствовати в целомудрии, коемуждо яко же Бог разделил есть меру веры» (Рим. 12, 1—3).

Итак, Апостол увещевает римских христиан представить или поставить свои тела в жертву Богу; предоставление в жертву тела есть словесное служение, т. е. служение, обладающее даром слова или способное свидетельствовать истину. Христианин говорит телом своим. Дальше Апостол поясняет, что, собственно, значит предоставить тело в жертву; это, конечно, не означает внешнего мученичества, пытки или смерти например, самих по себе, хотя бы по одному тому, что в такую жертву предоставляют христианские тела обрекающие их на казнь, и не от христианина зависит предоставить или не предоставить в жертву свое тело в таком смысле. То же, что зависит, указывается Апостолом в словах: «не сообразуйтесь веку сему»<sup>47\*</sup>, [*μη συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ,*] т. е. не имейте с веком сим общей схемы, общего закона бытия, который свойственен здешнему миру, в его настоящем состоянии, — это отрицательно; а положительно: «но преобразуйтесь»<sup>48\*</sup>, [*ἀλλὰ μεταμορφώσθε,*] или преобразайтесь, изменяйте образ бытия, закон, творческую форму. В чем же выражается измене-



ние формы, духовного строения тела из схемы века сего в нечто преображенное? Апостол говорит: «преобразуйтесь обновлением ума», а по некоторым спискам — добавлено «вашего»; преобразование тела достигается обновлением ума как средоточия всего существа. Признаком же достижения этой обновленности ума служит испытывание воли Божией. Иначе говоря, предоставить свое тело в жертву — это значит приобрести духовную чуткость в познании воли Божией, — «благой»<sup>49\*</sup>, [*ἀγαθόν*,] и совершенной. Но этому тезису святости противостоит антитезис, ибо в стремлении постигнуть волю Божию естественно начать мудрствовать о ней своими силами и подлинное соприкосновение с небом подменить отвлеченным рассуждением. Каждому Бог уделил свою меру веры, т. е. «обличение вещей невидимых»<sup>50\*</sup>. И здравая мысль может быть лишь в пределах этой веры, тогда как выхождение за ее пределы будет извращением. Апостол афористически выражает свою мысль в почти непередаваемых словах: «*μη ὑπερφρονεῖν παρ' ὁ θεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*»<sup>51\*</sup>, ставя противоположными понятиями общего понятия *φρονεῖν* понятия: *ὑπερφρονεῖν* и *σωφρονεῖν*<sup>52\*</sup>. Эти два полюса и соответствуют: первый — созерцанию тела веку сему, отчего отщепляется личина; второй — преобразованию, можно добавить, «по веку будущему»<sup>53\*</sup>, и тогда начинает светиться из тела лик.

Храм есть путь горнего восхождения. Так — во времени: богослужение, это внутреннее движение, внутреннее расчленение Храма, ведет по четвертой координате глубины — горé. Но так же — и в пространстве: организация Храма, направляющая от поверхностных оболочек к средоточному ядру, имеет то же значение. Точнее говоря, это не то же, в смысле такой же, а буквально, нумерически то же, хотя и рассматривается в отношении других координат. Пространственное ядро Храма намечается оболочками: двор, притвор, самый Храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святые Тайны, Христос, Отец. Храм, как разъяснено было ранее, есть лестница Иаковлева<sup>54\*</sup>, и от видимого она возводит к невидимому, но весь алтарь, как целое, есть уже место невидимого, область, оторванная от мира, пространство не-отмирное. Весь алтарь есть небо: умное, умопостигаемое место, *τόπος νοερός* и даже *τόπος νοητός* с «пренебесным и мысленным жертвенником»<sup>55\*</sup>. Сообразно различным символическим знаменованиям Храма, алтарь означает и есть — различное, но всегда стоящее в отношении недоступности,

трансцендентности к самому Храму. Когда Храм, по Симеону Солунскому, в христологическом толковании, знаменует Христа Богочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, Божеского естества Его, а самый Храм — видимого, человеческого. Если общее истолкование антропологическое, то, по тому же толкованию, алтарь означает человеческую душу, а самый Храм — тело. При богословском толковании Храма, как указывает Солунский Святитель, в алтаре нужно видеть таинство непостижимой по существу Троицы, а в Храме — Ее познаваемый в мире промысл и силы. Наконец, космологическое изъяснение, у того же Симеона, за алтарем признает символ неба, а за самым Храмом — земли<sup>56\*</sup> Понятно, многообразие этих толкований онтологическое значение алтаря, как мира невидимого, только укрепляется.

Но невидимое именно потому, что оно невидимо, само по себе недоступно взору чувственному, и алтарь, как ноумен, был бы несуществующим для незрячих духовно глаз, — как недоступны осязанию столбы, струение и завесы фимиама, — если бы не был отмечен такими вехами, которые, будучи доступны опыту чувственному, сами усматривают мир невидимый. Ограничение алтаря необходимо, чтобы он не оказался для нас как ничто; но это ограничение возможно только реальностями двойственной способности восприятия. Если бы они были только духовны, то оказались бы недоступными нашей немощи, и дело, в нашем сознании, не улучшилось бы. А если бы они были только в мире видимом, тогда они не могли бы отмечать собою границу невидимого, да и сами не знали бы, где она. Небо от земли, горнее от дольного, алтарь от храма может быть отделен только видимыми свидетелями мира невидимого, — живыми символами соединения того и другого, иначе — святыми тварями. Это они, зримые в видимом, свободные от сообразия веку сему, преобразовали свое тело и, обновив свой ум, пребывают «превыше мирского слития»<sup>57\*</sup>, в невидимом. Потому-то они и свидетели невидимому — свидетели сами собою, самим видом своим, ликом своим. Они живут с нами и доступны общению, даже доступнее нас самих; они — не призраки земли, но плотно стоят на земле, совсем не отвлеченные, совсем не бескровные. Но они — не только они, не кончаются заглушенно тут же, на земле: они — идеи, живые идеи мира невидимого. Они, свидетели, — можно сказать, возникают на границе видимого и невидимого, как

символические образы видений при переходе от одного сознания к другому. Они — живая душа человечества, которою оно взойшло в мир горний, отложив призрачные мечтания при переходе и, восприняв иной мир, при возвращении долу, себя самих преобразили в ангельские образы мира ангельского. И не случайно этих свидетелей, своими ангельскими ликами делающих нам близким и доступным невидимое, народная молва издавна называет ангелами во плоти. Так, волнистые облака образуются на границе воздушных течений разной высоты и разной направленности, на поверхности соприкосновения текущих один над другим слоев воздушного океана; и потому ветры, их образующие, не могут унести их, и воздушные гряды пребывают недвижимыми стремительным лётном воздушных потоков. И так же — туман, окутывающий горную вершину: бушуют окрест горы ветреные бури, а туманное покрывало не шелохнется. Такой туман образуется у грани видимого и невидимого. Он заволакивает собою недоступное немощному зрению, но он же и указывает наличие того, что превышает мира. Имея отверстые духовные очи и возводя их к Престолу Божию, мы созерцаем небесные видения, облако, обволакивающее Синай — тайну Божьего присутствия, и, обволакивая, ее же объявляющее и возвещающее. Это — «облако свидетелей» (Евр. [12, 1]) — святых. Они обступают алтарь, ими, «живыми камнями»<sup>58\*</sup>, построена живая стена иконостаса, ибо они — одновременно в двух мирах и совмещают в себе жизнь здешнюю и жизнь тамошнюю. И, являясь восхищенному умному взору, святые свидетельствуют о Божьем тайнодействии, свидетельствуют своими ликами: духовное видение символично, и эмпирическая кора насквозь пронизана в них светом свыше.

Алтарная преграда, разделяющая два мира, есть иконостас. Но иконостасом можно было бы именовать кирпичи, камни, доски. Иконостас есть граница между миром видимым и миром невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей<sup>59\*</sup>, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть видение. Иконостас есть явление святых и ангелов — агиофания и ангелофания, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти, — свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти. Иконостас есть сами святые. И если бы все молящиеся

в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы.

По немощности духовного зрения молящихся, Церкви, в заботе о них, приходится пристраивать некоторое пособие духовной вялости: эти небесные видения, яркие, четкие и светлые, отмечать, закреплять вещественно, след их связывать краскою. Но этот костыль духовности, вещественный иконостас, не прячет что-то от верующих — любопытные и острые тайны, как по невежеству и самолюбию вообразили некоторые, а, напротив, указывает им, полу-слепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричит им в глухие уши о Царствии Небесном, после того как оказались они недоступными речи в обыкновенный голос. Конечно, этот крик лишен всех тонких и богатых средств выразительности, которыми обладает спокойная речь; но кто же виноват, если последнюю не только не оценили, но и не заметили ее, и что остается тогда, кроме крика. Снимите вещественный иконостас, и тогда алтарь, как таковой, из сознания толпы вовсе исчезнет, закроется капитальной стеною. Но вещественный иконостас не заменяет собою иконостаса живых свидетелей и ставится не вместо них, а — лишь как указание на них, чтобы сосредоточить молящихся вниманием на них. Направленность же внимания есть необходимое условие для развития духовного зрения. Образно говоря, храм без вещественного иконостаса отделен от алтаря глухой стеною; иконостас же пробивает в ней окна, и тогда через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ними — живых свидетелей Божиих. Уничтожить иконы — это значит замуравить окна; напротив, вынуть и стекла, ослабляющие духовный свет для тех, кто способен вообще видеть его непосредственно, образно говоря, в прозрачайшем безвоздушном пространстве, — это значит научиться дышать эфиром и жить в свете славы Божией; тогда, когда это будет, вещественный иконостас сам собою упразднится, с упразднением всего образа мира сего и с упразднением даже веры и надежды и с созерцанием чистою любовью вечной славы Божией.

Так <sup>60\*</sup>, неопытному ученику надо инъецировать кровеносные сосуды краскою, чтобы впервой обратить его внимание на их пути и направления; так, приступающему к геометрии приходится чувственно выделять, толщиной и видом штриха, даже цветом, линии и поверхности, на которых лежит тяжесть аргументаций; так, на первых шагах нравственного воспитания наглядными примерами болезней, бедствий и внешних страданий наставник живописует последствия пороков. Но, когда внимание стало упругим и не внешним впечатлением приводится к сосредоточению на известном объекте, а само от себя способно выделять из шума чувственных впечатлений признак или объект, хотя и теряющийся среди других, поражающих, но нужный для понимания,— тогда необходимость чувственных опор вниманию отпадает. И в области созерцания сверхчувственного не иначе: мир духовный, невидимое, не где-то далеко от нас, но окружает нас; и мы — как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света. Однако, по непривычке, по недозрелости духовного ока, этого светоносного царства мы не замечаем, часто не подозреваем его присутствия и только сердцем невнятно ощущаем общий характер происходящих вокруг нас духовных течений. Когда Христос исцелял слепорожденного, тот видел сперва проходящих людей, как деревья <sup>61\*</sup>, — это первое оформление небесных видений. Но мы пролетающих ангелов не видим ни как деревья, ни как тень попавшей между нами и солнцем далекой птицы, хотя более чуткие иногда и отметят могучие взмахи ангельских крыл, но эти взмахи почувствуются лишь как тончайшее дуновение. Икона — и то же, что небесное видение, и не то же: это — линия, обводящая видение. Видение не есть икона, оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в нашем сознании этот образ и вне, без, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него — не есть ни образ, ни икона, а доска. Так, окно есть окно, поскольку за ним простирается область света, и тогда самое окно, дающее нам свет, есть свет,— не «похоже» на свет, не связывается в субъективной ассоциации с субъективно мыслимым представлением о свете, а есть с а м ы й свет, в его онтологическом самотождестве, тот самый свет, неделимый в себе и неотделимый от солнца, что светит во внешнем пространстве. А само по себе, т. е. вне отношения к свету, вне своей функции, окно, как не действующее, мертво и не есть окно: отвлеченно от света, это — дерево и стекло.

Мысль простая; но почти всегда останавливаются где-то на середине, между тем как правильнее не дойти до середины или перейти ее: обычное понимание символа, как чего-то самодовлеюще, хотя и частично, истинного, коренным образом ложно, потому что символ или больше этого, или меньше. Если символ, как целесообразный, достигает своей цели, то он реально неотделим от цели — от высшей реальности, им являемой; если же он реальности не являет, то, значит, — цели не достигает, и, следовательно, в нем вообще нельзя усматривать целесообразной организации, формы, и, значит, как лишенный таковой, он не есть символ, не есть орудие духа, а лишь чувственный материал. Повторим, нет окна самого по себе, потому что понятие окна, как и всякого орудия культуры, конститутивно содержит в себе целесообразность: то, что не целесообразно, не есть и явление культуры. Следовательно, или окно есть свет, или — оно дерево и стекло, но никогда оно не бывает просто окном. Так и иконы — «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ», по определению св. Дионисия Ареопагита<sup>62\*</sup> И икона всегда или больше себя самоё, когда она — небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе как расписанной доской. Глубоко ложно то современное направление, по которому в иконописи надлежит видеть древнее искусство, живопись, и ложно прежде всего потому, что тут за живописью вообще — отрицается собственная ее сила: даже и вообще живопись или больше или меньше самоё себя. Всякая живопись имеет целью вывести зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок и холста в некоторую реальность, и тогда живописное произведение разделяет со всеми символами вообще основную их онтологическую характеристику — быть тем, что они символизируют. А если своей цели живописец не достиг, вообще ли или применительно к данному зрителю, и произведение никуда за себя самого не выводит, то не может быть и речи о нем, как о произведении искусства; тогда мы говорим о мазне, о неудаче и т. п. Теперь, икона имеет целью вывести сознание в мир духовный, показать «тайные и сверхъестественные зрелища». Если, по оценке или, точнее, по чутью смотрящего на нее, эта цель ничуть не достигается, если не возбуждается хотя бы отдаленного ощущения реальности иного мира, как уже издали йодистый запах водорослей свидетельствует о море<sup>63\*</sup>, то что же можно сказать об иконе,

как не то, что она не вошла в круг произведений культуры, и тогда ценность ее — лишь материальная или в лучшем случае археологическая.

«И якоже тогда являшеся,— пишет преподобный Иосиф Волоцкий об иконе Святой Троицы преп. Андрея Рублева,— тако и ныне сподобися нами въобразитися и писатися. И ради такового изображения, трисвятаа песнь Трисвятей и Единосущней и Животворящей Троицы на земли приносится, желанием безчисленным, и любовью безмерною, и духом въсхыщающеюся к Первообразному оному и непостижимому подобию и от вещнаго сего зрака възлетает оум и мысль к Божественному желанию и любви. и не вещь чтоуще, но вид и зрак красот их: понеже почеть иконнаа на Первообразное переходит. И не токмо ныне освещаемся и просвещаемся Духомъ Святым, но и в боудущем вѣце мѣздоу велию же и неизреченную приимемъ, егда телеса святых паче солнечных светлости просветятся, иже ради въображения иконнаго любовне целуютъ и почитают едино существо Божества в Трех образных съставах, молящеся пречистому оному Божественному подобию Святыя и Живоначальныя Троица, с Отцем Сыноу и Пресвятому Духу, Богу нашему благодарение възсылающе»<sup>64\*</sup> Вот понимание иконописи, как орудия сверхчувственного познания, теми, кто руководил писанием икон и писал их; такова цель. По одному из определений Седьмого Вселенского Собора, «живописцу принадлежит только техническая сторона дела, а самое учреждение (*διὰ τῶν ἁγίων*, т. е. построение, композиция, даже больше — вообще художественная форма), очевидно, зависело от святых отцов»<sup>65\*</sup>. Это существенное указание свидетельствует не об антихудожественном доктринальном нормировании иконописного творчества внешними в отношении его, как такового, соображениями и правилами, не о цензуре икон, а свидетельствует, когó именно Церковь признавала и признает истинными иконописцами: святых отцов. Это они творят художество, ибо они созерцают то, что надлежит изобразить на иконе. Как же может писать икону тот, кто не только пред собою не имеет, но и не видывал никогда первообраза, или, выражаясь на языке живописи, натуры? Если даже в области чувственного, наблюдаемого с детства непрестанно, художник ищет себе натуры, хотя аналогичных предметов видел бесчисленное множество, то не величайшая ли наглость притязать на изображение мира сверхчувственного, в полной отчетливости даже святыми созерцаемого урывками

и единичными мгновениями,— со стороны вовсе его не видевших.

Религиозная живопись Запада, начиная с Возрождения, была сплошь художественной неправдой, и, проповедуя на словах близость и верность изображаемой действительности, художники, не имея никакого касательства к той действительности, которую они притязали и дерзали изображать, не считали нужным внимать даже тем скудным указаниям иконописного предания, т. е. знания, каков духовный мир,— который сообщала им католическая Церковь. Между тем иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облака свидетелей<sup>66\*</sup>. Иконы вещественно намечают эти пронизанные знаменательностью лики, эти сверхчувственные идеи и делают видения доступными, почти общедоступными. Свидетели этих свидетелей — иконописцы — дают нам образы, *ειδη, εἰκόνες* своих видений. Иконы своей художественной формой непосредственно и наглядно свидетельствуют о реальности этой формы: они говорят, но линиями и красками. Это — написанное красками Имя Божие, ибо что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя? Подобно тому, как свидетель — мученик-святой, хотя и он говорит, однако свидетельствует не себя, а Господа, и собою не себя, а Его являет, так и эти свидетели свидетелей — иконописцы — свидетельствуют не свое иконописное искусство, т. е. не себя, а святых, свидетелей Господа, или же — и Самого Господа.

Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог».

В иконописных изображениях мы сами,— уже сами,— видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах,— явленный образ Божий и Самого Бога. И мы, как Самаряне<sup>67\*</sup>, говорим иконописцам: «Уже не потому веруем, что вы свидетельствуете написанными вами иконами святость святых, а сами слышим исходящее от них чрез произведение вашей кисти самосвидетельство святых, и — не словами, а ликами своими. Мы сами слышим сладчайший глас Слова Божия, Верного Свидетеля, глас, проникающий своим сверхчувственным звуком все существо святых и приводящий его в совершенную гармонию. Но не вы создали



эти образы, не вы явили эти живые идеи нашим обрадованным очам,— сами они явились нашему созерцанию; вы же лишь устранили застывшие нам их свет препятствия. Вы помогли нам снять чешую, затянувшую духовные очи. И теперь мы, помощью вашею, видим, но уже не ваше мастерство, а полно-реальное бытие самих лиц видим». Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: «Се — Сама Она́» — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и нет никакого изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа. Окно есть окно, и доска иконы — доска, краски, олифа. А за окном созерцается Сама Божия Матерь; а за окном — видение Пречистой. Иконописец показал мне Ее, да; но не создал: он отверз завесу, а Та, Кто за завесой,— предстоит объективную реальностью не только мне, но равно — и ему, им обретается, ему является, но не сочиняется им<sup>68\*</sup>, хотя бы и в порыве самого высокого вдохновения. Икону должно или недооценивать, сравнительно с ходячим позитивистическим полупризнанием, или переоценивать, но ни в коем случае не застревать на психологической, ассоциативной ее значимости, т. е. на ней, как на изображении. Всякое изображение, по необходимой символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе как в нашем духовном восхождении «от образа к первообразу»<sup>69\*</sup>, т. е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом: тогда, и только тогда чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не «изображением», а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности — тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, чрез энергию,— с самою сущностью, но не непосредственно с последней. И икона, будучи явлением, энергией, светом некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодатью Божией, есть больше, чем хочет ее считать мысль, выдающая себе аттестат «трезвости», или же, если этого прикосновения к духовной сущности не произошло,— она не есть вообще что-либо познавательного значения.

Так мы вплотную подошли к постоянно применявшемуся в иконоборческих спорах термину и понятию **напоминания**.

Защитники икон бесчисленное число раз ссылаются на **напоминательное** значение икон: иконы, говорят святые отцы и, их словами, Седьмой Вселенский Собор, напоминают молящимся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие «возносят ум от образов к первообразам»<sup>70\*</sup> Такова очень прочно укрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов и собственными руками, под видом защиты икон, восстанавливая, да притом грубо и безоговорочно, иконоборчество; да и насколько то, древнее, иконоборчество, над которым восторжествовало церковное учение, было вдумчивее, тоньше и осторожнее, сложнее по мысли, нежели современные перепевы на ту же тему при возражениях протестантам и рационализму! Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи, к каковой ныне приравниваются иконы; иконоборцы именно, говоря по-современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами, — и тогда все иконопочитание — лобызание икон, молитва им, каждение перед ними, возжигание свеч и лампад и т. п., т. е. относимое к «изображениям», стоящим вне и помимо самих первообразов, к этому двойнику почитаемого — не могло не расцениваться как преступное идолопоклонство. Если иконы суть «изображения», то нелепо и греховно этим педагогическим пособиям воздавать «честь», подобающую одному только Богу, и совершенно не постижимо, что, собственно, значит издавняя вера Церкви о восхождении к первообразу — чести, воздаваемой образу. Но тогда, в период иконоборческих споров, люди знали, о чем, собственно, они спорят и в чем между собою не согласны: были иконопочитатели и были иконоборцы. Теперь и иконопочитатели учат по-иконоборчески, сами не зная, отстаивают ли, собственно, они иконы или, напротив, отвергают. Дело же — в забвении, что споры об иконах происходили в IX веке<sup>71\*</sup>, а не десятью веками позже, в Византии, а не в Англии, и на почве философии платоно-аристотелевской, а не юмилле-бэнзовской<sup>72\*</sup> Подставив в святоотеческую соборную терминологию содержание английского сенсуализма

вместо подразумевавшегося ими значения онтологического, на почве древнего идеализма, нынешние защитники икон успешно выиграли победу, некогда потерянную иконоборцами.

Итак, что же значат в соборных постановлениях термины: первообраз и образ, напоминание, ум и т. д.?

Таким<sup>73\*</sup> образом, икона напоминает о некотором первообразе, т. е. пробуждает в сознании духовное видение: у того, кто ярко и сознательно созерцал это видение, это новое, вторичное видение, посредством иконы, само ярко и сознательно. А в другом икона будит дремлющее глубоко под сознанием восприятие духовного, но во всяком случае не просто утверждает, что есть такое восприятие, а дает почувствовать или приблизить к сознанию собственный опыт такого рода. При молитвенном цветении высоких подвижников иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и дверью, которою эти лица входили в чувственный мир. Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся.

Но в меньшей, хотя по существу и родственной этим случаям, степени подобные явления испытывались многими, и далеко не подвижниками: я разумею то острое, пронзающее душу чувство реальности духовного мира, которое, как удар, как ожог, внезапно поражает едва ли не всякого, впервые увидевшего некоторые священнейшие произведения иконописного искусства. Тут не остается и малейшего места помыслам о субъективности открывшегося чрез икону, таким живым, таким бесспорно объективным и самобытным предстоит оно взору, духовному и телесному равно. Как светлое, проливающее свет видение, открывается икона. И, как бы она ни была положена или поставлена, не можешь сказать об этом видении иначе, чем слово[м] высится. Оно сознается превышающим все его окружающее, пребывающим в ином, своем пространстве и в вечности. Пред ним утихает горение страстей и суета мира, оно сознается превыше-мирным, качественно превосходящим мир и из своей области действующим тут, среди нас. Несомненно оно есть, это произведение кисти; но непостижимо, чтобы было оно, и собственным глазам не веришь, когда они свидетельствуют об этой всепреодолевающей победной красоте. Таково действие Троицы Рублева, таково ни с чем не сравнимое впечатление от Владимирской Божией Матери. Но эти и другие иконописные

уники, единым ударом поражающие зрение самое нечуткое, не должны, тем не менее, рассматриваться совсем обособленно от прочих. Сохраняя в основе иконописные формы икон высшего порядка, — скажем так пока предварительно, — все иконы таят в себе возможность этого духовного откровения, хотя и под покровом более или менее малопроницаемым. Но приходит час, когда духовное состояние созерцающего икону дает ему силу прочувствовать ее духовную суть и чрез ее покров, искажающий ее формы, и икона оживает и делает свое дело — свидетельство о горнем мире.

Я, Мать Божия, ныне с молитвою  
Пред Твоим образом, ярким сиянием,  
Не о спасении, не перед битвою,  
Не с благодарностью иль покаянием,  
Не за свою молю душу пустынную,  
За душу странника в свете безродного, —  
Но я вручить хочу деву невинную

Теплой Заступнице мира холодного... — возникло в тревожной и мятущейся душе Лермонтова<sup>74\*</sup>, как такое откровение Богоматерней иконы. И не одно стихотворение удостоверяет церковное учение, что все иконы чудотворны, т. е. могут быть окнами в вечность, хотя и не каждая данная икона уже была таковою. Явленность икон в собственном смысле слова указывает на происшедшие от иконы явления; знамения, благодати, чрез нее явившиеся. А исцеление души прикосновением чрез икону к духовному миру есть прежде всего и нужнее всего явление чудотворной помощи.

Итак, икона всегда сознается как некоторый факт Божественной действительности. Икона может быть мастерства высокого и невысокого, но в основе ее непременно лежит подлинное восприятие потустороннего, подлинный духовный опыт. Этот опыт может быть впервые закреплен в данной иконе, так, что она есть впервые возвещаемое откровение бывшего опыта. Таковую, как говорят, первоявленную или первообразную икону рассматривают как первоисточник: она соответствует подлинной рукописи поведавшего о бывшем ему откровении. А могут быть и копии этой иконы, более или менее точно воспроизводящие ее формы. Но духовное содержание их — не новое какое-либо по сравнению с подлинником и не «такое же», как у подлинника, но то же самое, хотя, быть может, и показываемое чрез тусклые покровы и мутные среды. При этом — именно потому, что оно не такое же, а то

же самое, — возможны повторения иконы с видоизменениями, варианты некоторого основного перевода.

Если иконник сам не сумел пережить изображаемого им, если сам, побуждаемый подлинником, не прикоснулся к реальности изображаемого, он, будучи добросовестным, старается возможно точно передать на своей копии внешние признаки подлинника, но, как часто это бывает в таких случаях, не умеет охватить икону как целое и, теряясь среди черточек и мазков, невнятно передает основное. Напротив, если чрез подлинник ему открылась изображенная на нем духовная реальность и он хотя и вторично, но достаточно ясно увидел ее, тогда естественно в отношении к живой реальности живого человека появляются собственные углы зрения и отступление от каллиграфической верности подлиннику. В рукописи, описывающей страну, ранее уже описанную, появляется не только собственный почерк, но собственные выражения, хотя в основе — это несомненно то же самое описание той же самой страны. И это различие нескольких повторений одной и той же первоявленной иконы указывает вовсе не на субъективность изображаемого, не на иконописный произвол, а как раз наоборот — на живую реальность, которая, и оставаясь сама собою, может являться по-разному и которую по-разному, в зависимости от обстоятельств духовной жизни, воспринимает иконописец. Если оставить в стороне рабские сводки, род механического воспроизведения, то разница между первоявленной иконой и повторением приблизительно такова же, как между описанием вновь открытой страны и впечатлениями путешественника, посетившего ее согласно данным ему указаниям: как бы исторически ни было важно первое, последнее может быть и более полным, и более четким. Так и в иконописном деле, где иногда повторения оказывались особенно драгоценными и ознаменовывались чрезвычайными знаменами, во свидетельство их метафизической правдивости и высшего соответствия изображаемому.

Но во всяком случае в основе иконы лежит духовный опыт. Соответственно этому по источнику возникновения иконы могли бы быть подразделены на четыре разряда, а именно: 1) библейские, опирающиеся на реальность, данную Словом Божиим; 2) портретные, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца — современника изображаемым им лицам и событиям, которые ему привелось видеть не только как внешне-фактические, но и как духовные, просветленные; 3) писанные

по преданию, опирающиеся на устно или письменно сообщаемый чужой духовный опыт, бывший некогда, во времена предыдущие; 4) и наконец, иконы явленные, писанные по собственному духовному опыту иконописца, по видению или таинственному сновидению. Было сказано: «иконы могли бы быть подразделены» на вышеозначенные четыре разряда; но, при отвлеченной ясности этого деления, практически приложимым оказывается лишь последний отдел, и если одни иконы — бесспорно явлены, то о других, даже о библейских, в какой-то степени приходится думать то же самое: историческая фактичность некоторых событий, равно как и лиц, не исключает их пребывания в вечности, а потому — и возможности созерцать их при подъеме сознания над временем. Все иконы — явленные. И когда речь идет об иконе портретного характера, то ведь и такое произведение, чтобы стать иконою, должно опереться на некое видение, например на видение света, хотя и живого человека, так что не составляет прямой противоположности иконам явленным. А что касается икон по преданию, то ведь отвлеченного описания недостаточно для иконописно-художественного образа, и потому и здесь необходимо нечто видеть собственными духовными глазами.

Не только в Восточной Церкви, во времена ее внутренней устойчивости, это понимание икон, как писанных по видениям, было существенным, но даже на Западе, и притом во времена наиболее далекие от мистических созерцаний, тайно жила вера в явленность икон, как норму иконописания; и то, что признавалось и признается воистину достойным благоговения и поклонения, производилось не от земли, а от небесного источника. Разительный пример тому — Рафаэль. В письме к другу своему графу Бальдассаре Кастильоне он оставил несколько загадочных слов, разгадка которых сохранена в рукописях другого его друга — Донато Д'Анжело Брамante <sup>75\*</sup>.

«В мире так мало изображений прелести женской; посему-то я прилепился к одному тайному образу, который иногда навещает мою душу» <sup>76\*</sup>. Что значит это «навещает мою душу»? А вот параллельное сообщение Брамante: «[Для памяти и] для собственного удовольствия здесь я хочу сохранить чудо, которое доверил мне дорогой друг мой Рафаэль и приказал таить под печатью молчания. Однажды, когда я ему с открытым и полным сердцем выражал удивление над прелестными образами

Мадонны и Св. Семейства и убедительно просил его, чтобы он разгадал мне: где, в каком мире он видел [эту несравненную] красоту, трогательный взгляд и выражение неподражаемое в образе Пресвятой Девы? С юношеской стыдливостью, со скромностью, ему свойственной, Рафаэль несколько времени хранил молчание; потом, сильно тронутый, со слезами бросился мне на шею и открыл свою тайну. Он рассказал, что от самой нежной юности всегда пламенело в душе его особенное святое чувство к Матери Божией; даже иногда громко произносил Ее имя, он ощущал грусть душевную. От самого первого побуждения к живописи он питал внутри себя необоримое желание — живописать Деву Марию в небесном Ее совершенстве; но никогда не смел доверять своим силам. И ночь и день беспрестанно неутомимый дух его трудился в мыслях над образом Девы, но никогда не был в силах удовлетворить самому себе; ему казалось, что этот образ все еще отуманен каким-то мраком перед взорами фантазии. Однако иногда будто небесная искра заранивалась в его душу, и образ в светлых очертаниях являлся перед ним так, как хотелось бы [ему] написать его; но это было одно летучее мгновение: он не мог удерживать мечты в душе своей. Непрестанное беспокойство волновало дух Рафаэля; он только мимоходом взирал на черты своего идеала, и темное чувство души никогда не хотело преобразиться в светлое явление; наконец, он не мог удерживаться долее, трепетною рукою принялся живописать Мадонну; во время работы внутренний дух его более и более распламенялся. Однажды ночью, когда он во сне молился Пресвятой Деве, что бывало с ним часто, вдруг от сильного волнения воспрянул от сна. Во мраке ночи взор Рафаэля привлечен был светлым видением на стене против самого его ложа; он вглянулся в него и увидел, что висевший на стене, еще недоконченный образ Мадонны блистал кротким сиянием и казался совершенным и будто живым образом. Он так выражал свою божественность, что градом покатались слезы из очей изумленного Рафаэля. С каким неизъяснимо-трогательным видом он смотрел на него очами слезными, и каждую минуту, казалось ему, этот образ хотел уже двигаться; даже мнилось, что он движется в самом деле. Но чудеснее всего, что Рафаэль нашел в нем именно то, чего искал всю жизнь и о чем имел темное и смутное предчувствие. Он не мог припомнить, как заснул опять; но, вставши утром, будто вновь переродился: видение навеки врезалось в его душу и чувства,

и вот почему удалось ему живописать Матерь Божию в том образе, в каком он носил Ее в душе своей, и с тех пор всегда с благоговейным трепетом смотрел на изображение своей Мадонны.— Вот что мне рассказал другой, дорогой Рафаэль, и я почел это чудо столь важным и замечательным, что для собственного наслаждения сохранил его на бумаге»<sup>77\*</sup> Так объясняются слова Рафаэля о тайном образе, иногда навещающем его душу.

Икона<sup>78\*</sup>, как закрепление и объявление, возведение красками духовного мира, по самому существу своему есть, конечно, дело того, кто видит этот мир,— святого, и потому, понятно, иконное искусство в соответствии с тем, что на светском языке называется искусством, принадлежит не иначе как святым отцам. Церковное же сознание, выразившееся особенно определенно в известном постановлении Седьмого Вселенского Собора, даже не считает нужным выделять иконописцев в этом собственном и высшем смысле слова из сонма вообще святых отцов, но противопоставляет им иконописцев в низшем смысле, копиистов, в значительной мере просто ремесленников, мастеров иконного дела, или иконников, как их называли у нас на Руси, при небрежном отношении к своему ремеслу слывших за богомазов; но конечно, приводя все эти термины, мы поясняем соборное постановление русским церковным бытом, а не извлекаем их из него. В соборных же актах ясно говорится, что иконы создаются не замыслом — *ἔφευρεσις*,— собственно изобретением живописца, но в силу нерушимого закона и Предания — *θεοποιοεσία καὶ Παραδοσις* — Вселенской Церкви, что сочинять и предписывать есть дело не живописца, но святых отцов; этим последним принадлежит неотъемлемое право композиции — *διάταξις*, а живописцу — одно только исполнение, техника — *τέχνη*<sup>79\*</sup>.

С отдаленнейших времен христианской древности установилось воззрение на икону как на предмет, не подлежащий произвольному изменению, и, оплотняясь с ходом истории, это воззрение особенно твердо было выражено у нас на Руси, в церковных определениях XVI и XVII веков. Оно было закреплено многочисленными иконописными подлинниками, как словесными, так и лицевыми, которые, самим существованием своим доказывают устойчивость иконного предания, а главнейшими статьями своими и основными формами приводят к временам величайшей древности, к первым векам существования Церкви, а частями и элементами



нередко коренятся в непроницаемом мраке истории дохристианской. Понятны нарочитые предупреждения в подлинниках иконному мастеру о том, что, кто станет писать иконы не по Преданию, но от своего измышления, повинен вечной муке.

В этих нормах церковного сознания светские историки и позитивистические богословы усматривают свойственный Церкви обычный ее консерватизм, старческое удержание привычных форм и приемов, потому что иссякло церковное творчество, и оценивают такие нормы как препятствия нарождающимся попыткам нового церковного искусства. Но это непонимание церковного консерватизма есть вместе с тем и непонимание художественного творчества. Последнему канон никогда не служил помехой, и трудные канонические формы во всех отраслях искусства всегда были только оселком, на котором ломались ничтожества и заострялись настоящие дарования. Подымая на высоту, достигнутую человечеством, каноническая форма высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам и освобождает от необходимости творчески твердить зады: требования канонической формы или, точнее, дар от человечества художнику канонической формы есть освобождение, а не стеснение. Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, вися в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет «творчества». Между тем, истинный художник хочет не своего во что бы то ни стало, а прекрасного, объективно-прекрасного, то есть художественно воплощенной истины вещей, и вовсе не занят мелочным самолюбивым вопросом, первым ли или сотым говорит он об истине. Лишь бы это была истина,— и тогда ценность произведения сама собою установится. Как всякий, кто живет, занят мыслью, живет ли он по правде или нет, а не тем, оказывается ли его жизнь похожей на жизнь соседа,— живет сам в себе для истины и убежден, что искренняя жизнь для истины непременно индивидуальна и в самой сути своей никак не повторима, истинной же может быть лишь в потоке всечеловеческой истории, а не как нарочито выдумываемая,— так не иначе

и жизнь художественная: и художник, опираясь на всечеловеческие художественные каноны, когда таковые здесь или там найдены, чрез них и в них находит силу воплощать подлинно созерцаемую действительность и твердо знает, что дело его, если оно свободно, не окажется удвоением чужого дела, хотя предмет беспокойства его — не это совпадение с кем-то, а истинность изображенного им. Принятие канона есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно и не было же [без] истины, свое же постижение истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепило в каноне. Ближайшая задача — постигнуть смысл канона, изнутри проникнуть в него, как в сгущенный разум человечества, и, духовно напрягшись до высшего уровня достигнутого, определить себя, как с этого уровня мне, индивидуальному художнику, является истина вещей; хорошо известен тот факт, что это напряжение при вмещении своего индивидуального разума в формы общечеловеческие открывает родник творчества. Напротив, слабосильное и самолюбивое бегство от общечеловеческих форм оставляет художника на уровне низшем достигнутого и в этом смысле отнюдь не личном, но лишь случайном и несознательном; образно говоря, макать в чернильницу палец вместо пера вовсе не служит признаком ни индивидуальной самобытности, ни особого вдохновения, если бы таким способом были написаны некие стихи. Чем труднее и отдаленнее от повседневности предмет искусства, тем более сосредоточения требуется на художественном каноне соответственного рода как по ответственности такого искусства, так и по малой доступности требуемого тут опыта.

В отношении к духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе не ищет защиты старых форм, как таковых, и не противопоставляет их новым, как таковым. Церковное понимание искусства и было и есть и будет одно — реализм. Это значит: Церковь, «столп и утверждение Истины»<sup>80\*</sup>, требует только одного — истины. В старых ли или новых формах истина, Церковь о том не спрашивает, но всегда требует удостоверения, истинно ли нечто, и, если удостоверение дано, — благословляет и вкладывает в свою сокровищницу истины, а если не дано — отвергает.

Когда, применительно к случаю разбираемому, уже найденный и выверенный соборне, всечеловеческий канон художества соблюден, тогда есть формальная гаран-

тия, что предлагаемая икона или просто воспроизводит уже признанное истиной, или, сверх того, открывает еще нечто, тоже истинное; когда же нет соблюдения, то это или ниже допустимого, или во всяком случае нуждается, как новое откровение, в проверке. И тогда художник должен понимать, что он делает, и быть готовым к ответу. Так, соборный разум Церкви не может не спросить Врубеля, Васнецова, Нестерова и других новых иконописцев, сознают ли они, что изображают не что-то, вообразившееся и сочиненное ими, а некоторую в самом деле существующую реальность и что об этой реальности они сказали или правду, и тогда дали ряд первоначальных икон, — кстати сказать, численно превосходящих все, что узрели святые иконописцы на всем протяжении Церковной истории, — или неправду. Тут речь идет не о том, плохо или хорошо изображена некоторая женщина, тем более что это «плохо» и «хорошо» в значительной мере определяется намерением художника, а о том, в самом ли деле это Богоматерь. Если же эти художники, хотя бы внутренне, для себя, не могут удостоверить самость изображения изображаемого лица, если это кто-то другой, то не происходит ли здесь величайшего духовного смятения и смущения и не сказал ли художник кистью неправды о Богоматери? Искание современными художниками модели при писании священных изображений уже само по себе есть доказательство, что они не видят явственно — изображаемого ими неземного образа: а если бы видели ясно, то всякий посторонний образ, да к тому же образ иного порядка, иного мира, был бы помехой, а не подспорьем тому, духовному созерцанию. Думается, большинство художников, ни ясно, ни неясно, просто ничего не видят, а слегка преобразуют внешний образ согласно полусознательным воспоминаниям о Богоматерних иконах и, смешивая уставную истину с собственным самочинием, зная, что они делают, дерзают надписать имя Богоматери. Но если они не могут удостоверить правдивости своего изображения и даже сами в себе в том не уверены, то разве это не значит, что они притязают свидетельствовать о сомнительном, берут на себя ответственнейшее дело святых отцов и, не будучи таковыми, самозванствуют и даже лжесвидетельствуют?

Если бы богослов-писатель стал изображать жизнь Богоматери, говоря не по Церковному Преданию, то разве читатель не вправе был бы спросить его об источниках? А не получив удовлетворительного ответа, не вправе ли был бы обвинить богослова в неправде?

А богослов-иконописец, живописуя Богоматерь, почему-то считает своей привилегией такую неправду. И в то время как ренановский роман<sup>81\*</sup>, какова бы ни была его ценность в качестве романа, никогда не помышляли читать в Храме вместо Евангелия, равнознач[а]щие «Vie de Jésus» произведения кисти не только стоят в храмах, но и предполагают все культовые действия, воздаваемые иконам. Между тем, именно иконы — это возвешение истины всякому, даже безграмотному, тогда как богословские писания доступны немногим и потому менее ответственные; иная же современная икона есть провозглашаемое в Храме всенародно вопиющее лжесвидетельство.

Художники Возрождения, нисколько не связанные канонам, постоянно обращались к очень узкому кругу основных иконописных тем, хотя никто не принуждал их к тому, и даже в некоторых моментах соблюдали Церковное Предание; это показывает, насколько чувствуется художником потребность в норме. А как мало на самом деле стесняет церковная норма, даже при самом строгом соблюдении ее, иконописца, хорошо показывает сопоставление древних икон на одну тему и даже одного перевода: двух не отыщется икон, тождественных между собою, и сходство, учитываемое при первом рассмотрении, только усиливает полное индивидуального подхода своеобразие каждой из них. И далее, как новое творчество от прикосновения к новому опыту небесных тайн совершенно вмещается в уже открытые канонические формы, входя в них словно в уготованное гнездо,— показывает Рублевская Троица. Этот сюжет трех ангелов за трапезою издавна существовал в церковном искусстве и получил себе каноническое определение. В этом смысле Андрей Рублев не придумал ничего нового, и внешне, археологически расцениваемая, его икона Троицы стоит в длинном ряде ей предшествовавших, начиная с [IV—VI] век[ов], и ей последовавших изображений праотеческого гостеприимства. Эти изображения были, по своему археологическому смыслу, иконами-иллюстрациями из лицевого жития, именно праотца Авраама, и, будучи таковыми, имели еще предзнаменовательный смысл грядущего откровения о Пресвятой Троице. Но собственно троичное значение этих икон было таким же предзнаменовательным, как крещальное значение перехода Евреев через Чермное море<sup>82\*</sup> или Богородичное — несгоравшей купины<sup>83\*</sup>: как ни вглядывайся в изображение последней, даже совершеннейшей, в нем наглядно не узишь никакого намека на

Приснодеву. Точно так же и явление странников Аврааму<sup>84\*</sup> лишь отвлеченно могло вести мысль к догмату Троичности, но само по себе созерцания Святой Троицы не живописало.

Но в XIV веке этот догмат по различным причинам стал предметом особенного внимания Вселенской Церкви и получил чеканную словесную формулировку. Завершителем же этого дела, увенчателем средневековья, стал «чтитель Пресвятой Троицы» — преподобный Сергий Радонежский. Он постиг небесную лазурь, невозмутимый, неотмирный мир, струящийся в недра вечной совершенной любви, как предмет созерцания и заповедь воплощения во всей жизни, как основу строительства и церковного, и личного, и государственного, и общественного. Он увидел образ этой любви вложенным в канонические формы Мамврийского Богоявления. Этот его опыт, новый опыт, новое видение духовного мира, воспринял от него, сам преподобный, Андрей Рублев, руководимый преп. Никоном: так написал он «в похвалу отцу Сергию»<sup>85\*</sup> икону Троицы. Теперь она уже перестала быть одним из изображений лицевого жития, и ее отношение к Мамвре — уже рудимент. Эта икона показывает в поражающем видении Самое Пресвятую Троицу, новое откровение, хотя и под покровом старых и несомненно менее значительных форм. Но эти старые формы не стесняют нового откровения именно потому, что ни они не были сочинены, а выражали подлинную действительность, ни новое откровение, более ясное и осознанное, но откровение той же действительности, не было субъективным домыслом. Что же удивительного, если в абрис видения, виденного некогда как тень грядущей истины, но не понятого в свое время до позднейше сознанной глубины, всецело вошло, тесно им облекаясь, то же самое видение, точнее, видение той же реальности, но узренное после тысячелетий духовной работы человечества, когда развились в благодатном уме потребные органы понимания. И тогда исторические подробности сами собою отпали от композиции, и икона Рублева, точнее же, преподобного Сергия<sup>86\*</sup>, старая и новая — раз, первоявленная и повторение, стала новым каноном, новым образцом, закрепленным церковным сознанием и прочно установленным в качестве нормы Стоглавом и другими русскими Соборами<sup>87\*</sup>.

Чем<sup>88\*</sup> онтологичнее духовное постижение, тем беспспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давно жданное всечеловеческим сознанием. Да и в самом

деле, оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но втайне лелеемая память о духовной родине. И в самом деле, получая от проникшего в эту родину откровения, мы не извне воспринимаем его, но в себе самих припоминаем: икона есть напоминание о горнем первообразе. Вот почему проникновения в духовный мир не глубокие и путями исключительными облекаются в формы необыкновенные, загадочно сложенные, своего рода ребусы духовного мира<sup>89\*</sup>; искусство изобразительное стоит на границе словесного повествования, но без словесной ясности. Тогда, в пределе, символ вырождается в аллегория. Это не значит, чтобы такой аллегоризированный символ был непременно отвлеченностью и в сознании его изобретателя. Но его созерцательная наглядность и непосредственность перехода через него к знаменуемому доступна лишь немногим, и в этом смысле, как явление некоторого отщепенства от всечеловечности, такие символы, будучи противопоставлены настоящим символам и соборным знамениям, а тем более превозносимы над ними, легко становятся источниками ереси, т. е. обособления, а по-латыни — секты<sup>90\*</sup>

Начиная с конца XVI века в русскую иконопись, вместе с общим принижением церковной жизни, этот дух аллегоризма закрадывается, как обратная сторона онтологического измельчания и отяжеления, уже с трудом взлетающего над областью чувственной. Неспособность совсем четко видеть потустороннее иконописец хочет восполнить сложностью богословских построений: так богословский рационализм соединяется в иконе с типичностью посюсторонних образов, а далее первый вырождается в отвлеченные схемы, условно выражаемые выродившеюся из второй — чувственностью и светской фривольностью. Таков печальный конец, в XVIII веке, который тем безотраднее, что нигде, как только в России, изобразительное искусство имело единственную в мировой истории вершину.

Русская иконопись XIV—XV веков есть достигнутое совершенство изобразительности, равного которому или даже подобного не знает история всемирного искусства и с которым в известном смысле можно сопоставлять только греческую скульптуру — тоже воплощение духовных образов и тоже, после светлого подъема, разложенную рационализмом и чувственностью. И вот, на этой вершине своей, иконопись, чуждая и тени аллегоризма, открывает духу светлые свои видения первоздан-

ной чистоты в формах столь непосредственно воспринимаемых, что в них сознаются каноны воистину всечеловеческие, и, будучи откровениями жизни во Христе более, чем что-либо другое, будучи чистейшим явлением собственно церковного творчества, эти формы оказываются заветнейшими исконными формами всего человечества. Мы узнаем в них по частям и разрозненно открытое древними культурами — черты Зевса во Христе Вседержителе, Афины и Изиды в Богоматери и т. д., так что «оправдана мудрость чадами ея»<sup>91\*</sup> Да, духовные видения, эти чада подготовлявшейся всею мировою историею древней мудрости, своей существенной истиной показали, что права была мудрость в своих предчувствиях и намеках истины. Можно сказать, чем онтологичнее видение, тем общечеловеческое форма, которую он[о] выразится, подобно тому как священные слова о самом таинственном — самые простые: отец и сын, рождение, согнивающее и прорастающее зерно, жених и невеста, хлеб и вино, дуновение ветра, солнце с его светом и т. д. Каноническая форма — это форма наибольшей естественности, то, проще чего не придумаешь, тогда как отступления от форм канонических стеснительны и искусственны: вот бы возопили вольные художники, если бы любые изобразительные формы любого из них были признаны нормою!

Напротив, в канонических формах дышится легко: они отучают от случайного, мешающего в деле, движения. Чем устойчивее и тверже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность: каноническое есть церковное, церковное — соборное, соборное же — всечеловеческое. И потому очищение души подвигом, снимая все субъективное и случайное, открывает подвижнику вечную, первоизданную правду человеческой природы, человечности, созданной по Христу, т. е. абсолютных устоев твари; подвижник находит в глубине собственного духа то самое, что предварительно уже выражалось и не могло не выразиться на протяжении истории. Из глубины своей подвижник, и при суете дневной, видит красоту звездного неба.

Мне почему-то припомнился тут Оптинский старец Амвросий с его иконой, т. е. написанной, хотя и недосаточно чутко, художником, проникнутым натуралистическими навыками кисти, иконою «Спорительницы хлебов»<sup>92\*</sup>. Из келейки провинциального монастыря Калужской губернии, от простого, убогого старика дается необыкновенный толчок, в полном противоречии со

всем строем современной церковной интеллигентности, в противоречии с Синодом, написать Благоую Богиню: ведь что же есть эта Спорительница хлебов, как не видение Богоматери в образе, в канонической форме Матери Хлебов — Деметры? Сквозь не подчинившиеся духовному импульсу живописные приемы 80-х годов ощущением, однако, прозреваете именно это, таинственное видение, церковное «да» древнему образу благостной Деметры, в котором собрали Эллы часть своих предчувствий о Матери Божией.

В собственном и точном смысле слова иконными художниками могут быть только святые, и, может быть, большая часть святых художествовала в этом смысле, направляя своим духовным опытом руки иконописцев, достаточно опытных технически, чтобы суметь воплотить небесные видения, и достаточно воспитанных, чтобы быть чуткими к внушениям благодатного наставника. Возможности такого сотрудничества удивляться не следует: в прежние времена, при большей сплоченности и соборности людей, культурная работа вообще производилась сообща, примером чему хотя бы живописные мастерские и артели около большого мастера, даже во времена обострения индивидуальности. При средневековой спайке сознаний и под руководством признаваемого духоносным руководителя организация иконописания сообща наверное была особенно совершенной. Если даже Евангелие и другие Священные книги были написаны под руководством, Евангелие от Марка — апостола Петра, а Евангелие от Луки и Деяния — апостола Павла, то что же удивительного, если техники кисти, покорные откровению вечной красоты, возвещаемому им святыми, изображали ее, при их надзоре и постоянной проверке, на иконах.

Однако не всегда техника кисти была чужда самому созерцателю горних идей, и через всю историю Христианской Церкви золотой нитью проходит традиция в собственном смысле святой иконописи. Начиная с первых свидетелей воплощенного Слова и дальше чрез все века идут святые, сами иконописцы, и иконописцы — сами святые. Вот примерно, но даже приблизительно не притязающий на полноту список имен этих святых иконников, возглавляемый евангелистом Лукою<sup>93\*</sup>:

[«Евангелист Лука, апостол Анания, Св. Никодим; епископ Мартин, ученик апостола Петра; Мефодий, епископ Моравский; Царь Мануил Палеолог; Лазарь, епископ Евандрийский; Герман, патриарх Цареградский,



Препод. Иероним Палестинский» (со ссылкой на Новое Небо).

Об иконописцах русских или писавших на Руси при-  
вожу самый текст.

«Св. Петр митрополит Московский и всея России чудотворец писаше многия св. иконы, егда игуменом бысть во Спасском монастыре, и сей образ Пресв. Богородицы своего письма поднесе первому Св. Максиму Митрополиту всея России; и по смерти его, от образа сего Богородицына гласом своим его Петра благословила на престоле митрополитом быти, еже и бысть. Чти в житии его или zde о иконе» (т. е. в статье об иконах Богородичных).

«Св. и предивный и чудный Макарий Митрополит Московский и всея России Чудотворец писаше многия св. иконы, и книги, и жития Святых Отец во весь год, Миней Четии, яко ин никтоже от Святых Российских написа, и праздновати повеле Российским Святым, и на Соборе правило изложи, и сий образ Пресв. Богородицы Успения написа».

«Святейший преосвященный Афанасий Митрополит Московский и всея России многия святыя иконы писаше чудотворныя».

«Св. Феодор архиепископ, Ростовский чудотворец, племянник Св. Сергия, писаше многия св. иконы, егда был митрополитом в Симоновом монастыре на Москве; и образ написа дяди своего Препод. Сергия чудотворца. И zde на Москве обретаются его письма иконы, Деисус на Болвановке у Николы Святаго».

«Препод. священноинок отец Алимпий пресвитер, Печерский чудотворец, иконописец Киевский, многия чудныя иконы писал; и ангели Господни помогаху и писаху образы, яко ученицы его быша, и спрашивахуса, аще угодно ли, тако написашася им. И в Киевских пещерах в нетлении и до днесь опочивает, чудеса творя».

«Препод. отец Григорий Печерский, иконописец Киевский, много св. икон написал чудотворных, яже zde в Российской земли обретаются, спостник бе препод. Алимпию. В нетлении в пещерах опочивает».

«Препод. отец Дионисий, игумен Глушицкий, Вологодский чудотворец, писаше многия св. иконы; его чудотворныя обретаются zde в Российской земли; сам же многия чудеса от гроба своего источает в Покровском монастыре».

«Препод. отец Антоний, игумен Сийский и Колмогорский чудотворец, близ Окияна-Моря живый, писаше многия св. иконы, и образ Пресв. Троицы написа в своем

монастыре. И некогда церковь загорелся, образ же выде из огня цел сам на руже Препод. Антонию, аки голубь. Чти в житии его».

«Преподобномученик Андреян, игумен Пошехонский и Вологодский чудотворец, писаше многия св. иконы. Прежде живяще в Корнилиеве монастыре, и потом в своей пустыни, и тамо убиен бысть от разбойник. Ныне же монастырь его Успенский близ Белаго села обретается».

«Препод. отец Андрей Радонежский, иконописец, прозванием Рублев, многия св. иконы написал, все чудотворныя, якоже пишет о нем в Стоглаве Св. чуднаго Макария Митрополита, что с его письма писати иконы, а не своим умыслом. А прежде живяще в послушании у Препод. Отца Никона Радонежского. Он повеле при себе образ написати Пресв. Троицы, в похвалу отцу своему, Св. Сергию Чудотворцу».

«Препод. отец Даниил, спостник его, иконописец славный, зовомый Черный, с ним св. иконы чудныя написаша, везде неразлучно с ним; и zde при смерти приидоша к Москве во обитель Спасскую и Препод. Отец Андроника и Саввы и написаша церковь стенным письмом и иконы, призыванием игумена Александра, ученика Андроника Святаго, и сами сподобишася ту почити о Господе, якоже пишет о них в житии св. Никона».

«Препод. Отец Игнатий Златый, иконописец Симоннова монастыря, спостник Препод. Кирилла Белозерскаго, писаше многия Св. иконы чудныя. Чти в житии Св. Ионы Митрополита, собеседника его бывша».

«Препод. отец Антоний пресвитер, иже бывый иконописец дивный, во обители Препод. Антония Римлянина, Новгородскаго чудотворца, многия св. иконы написал чудотворныя. Чти в житии Препод. Антония Римлянина».

«Препод. отцы иконописцы Греческие, самую Пресв. Богородицею наняты писати на Руси в Киевопечерском монастыре и посланы. И серебра дала в залог им чудно. Чти в книге Патерике Печерском о сем. В пещерах почивают нетленно, числом 12».

«Препод. отец Геннадий Черниговский, иже во Ильинском монастыре живяще, и написа чудотворный образ Пресв. Богородицы, кой многое время плакал в лето 7160. Чти — есть книга Руно Орошенное».]

Этим и подобным им иконописцам принадлежит иконописное творчество, новые иконы, первоявленные. Но, кроме того, необходимо размножение вновь явлен-

ного свидетельства о мире духовном. И как слово о духовном нуждается в переписчиках, так облик духовного требует иконописных повторителей, иконников-копиистов. От них не требуется орлий взор в небеса; но они должны быть не настолько далеки от духовности, чтобы не чувствовать важности и ответственности своего дела, как свидетельства или, точнее, содействия свидетельству. Эти иконники — не ремесленники, ради заработка пишущие иконы, как могли бы они писать нечто противоположное, не техники своего дела, между прочим принадлежащие, а может быть, и не принадлежащие к Церкви, но носители особой церковной должности. Они, по церковному сознанию, имеют определенный чин священной организации Культа, занимают определенное место в теократии и членами Церкви признаются именно в качестве иконописцев. Их место определяется между служителями алтаря и просто мирянами. Им предписывается особая жизнь, полумонашеское поведение, и они подчинены особому надзору митрополита, местного епископа и нарочито назначаемых иконных старост. Церковь возвеличивает иконописцев, склоняя и светскую власть к дарованию этому церковному чину различных преимуществ, а в некоторых случаях и чрезвычайным наградам, как, например, к неслыханному в XVII веке дарованию дворянства знаменитому Симону Ушакову. С другой стороны, Церковь признает необходимым следить не только за их работою, как таковою, но и за ними самими.

Иконописцы — люди не простые: они занимают высшее, сравнительно с другими мирянами, положение. Они должны быть смиренны и кротки, соблюдать чистоту, как душевную, так и телесную, пребывать в посте и молитве и часто являться для советов [к] духовному отцу. Таковых иконописцев царь жалует, а епископы берегут и почитают «паче простых человек». Напротив, если иконописец не соблюдает указанных требований, он отрешается от своего дела, а в будущей жизни осуждается на вечные муки. Но это — обязательные требования; на деле же иконописцы сами себе ставили требования более высокие, делаясь в собственном смысле подвижниками.

Не «для порядку», как говорится, Церковь считает необходимым внушить иконописцу взгляд на его дело, как на высокое и священное служение: она старается обеспечить все ту же связность нити свидетельских показаний, идущую от Самого Первосвидетеля Христа и до

самой гущи церковного воплощения. Артерия, питающая тело церковное небесной влагой, нигде не должна засоряться, и церковные правила имеют в виду именно обеспечить свободный проток благодати от Главы Церкви до самого малого ее органа. Правда, чем разветвленное расходится поток свидетельской крови, тем менее опасным для жизни всего тела церковного делается засорение некоторого капилляра. Но тем не менее, и икона — копия, одна из тех, которые миллионами воспроизведены иконописцами, каждая должна свидетельствовать возможно живо о подлинной реальности иного мира, и невнятность ее удостоверения, а тем более сбивчивость, может быть ложность, имеет нанести непоправимый ущерб одной или многим христианским душам, как, напротив, ее духовная правдивость кому-то поможет, кого-то укрепит.

Иконы должны писаться сообразно заверенным образам бытия духовного, «по образу, подобию и существу». Иначе Церковь не может быть спокойна, не происходит ли омертвения тех или других ее органов. В этом смысле понятен тщательный надзор за иконами, с признанием или отвержением несоответственных нарочито приставленными к этому делу старостами. Икона становится таковой, собственно, лишь тогда, когда Церковь признала соответствие изображенного образа изображаемому Первообразу, или, иначе говоря, наименовала образ<sup>94\*</sup>. Право наименования, т. е. утверждения самождества изображаемого на иконе лица, принадлежит только Церкви, и если иконописец позволяет себе сделать на иконе надписание, без какого, по церковному учению, изображение еще не есть икона, то это, в сущности, то же, что в гражданской жизни подпись официального документа за другое лицо. Насколько понимаю, дело иконных старост завершалось надписанием, по поручению епископа, имен святых на иконах: сохранившиеся на многих иконах набитые на них металлические пластинки с небрежно, наскоро написанною надписью имени святого, посредством сажи с маслом, явно не сделаны самим иконником и имеют характер подписи начальника под деловыми бумагами, писанными рукою секретаря или переписчика. Естественно думать, это и есть удостоверение или скрепа икон иконным надзором<sup>95\*</sup>.

Но недостаточно задним числом проверять иконы: если впрямь в них нужно видеть наглядное свидетельство вечности, то как может идти такое свидетельство чрез

человека, существенно чуждого духовности? Вот причина, по которой в несоблюдении иконописцем некоторого устава жизни — Церковь опасается разрухи целостности Культа. Так возникают требования, предъявляемые иконописцу в его личной жизни. Особенно определено они были высказаны тогда именно, когда иконопись уже достигла своей высшей точки. Это было сделано в 43-й главе постановлений Стоглава.

Соборное определение читается так<sup>96\*</sup>: «[Да] в[о] царствующем [же] граде Москве и по всем градам по царскому совету Митрополиту и архиепископом и епископом бречи о многоразличных церковных чинех. паче же о святых иконах и живописцах и о прочих чинех церковных по священным правилом. и каким подобает живописцем быти и тщание имети о начертании плотскаго воображения Господа Бога и Спаса нашего Иѣа Христа и Пречистыя Его Матери и небесных сил и всех святых иже от века Богови угодивших. Подобает быти живописцу смирену кротку благоговейну неспрзднословцу несмехотворцу несварливу независтливу непьяницы неграбежнику неубиицы. наипаче же хранити чистоту душевную и телесную со всяцем опасением. не могущим же до конца тако пребыти по закону женитися и браком сочетатися. и приходити ко отцем духовным начасте и во всем извещатися и по их наказанию и учению жити в посте и в молитве и воздержании со смиренномудрием кроме всякаго зазора и безчинства. и с превеликим тщанием писати образ Господа нашего Иѣа Христа и Пречистыя Его Богоматери и святых пророк и апостол и священномученик и святых мучениц и преподобных жен и святителей и преподобных отец по образу и по подобию по существу смотря на образ древних живописцов и знаменовати с добрых образцов. и аще которые нынешние мастера живописцы тако обещаващися учнут жити и всякия заповеди творити и тщание о деле Божии имети. и царю таких живописцев жаловати. а святителем их бречи и почитати паче простых человек. такоже тем живописцем приимати учеников и их разматривати во всем и учити о всяком благочестии и чистоте и приводити ко отцем духовным. отцы же их наказуют по преданному им уставу от святителей како подобает жити хрестьянину кроме всякаго зазора и безчинства. и тако от своих мастеров со вниманием да учатся. и аще которому открыет Бог таковое рукоделие и приводит того мастер ко святителю. святитель же рассмотрев аще будет написанное от ученика по образу и по

подобию и увестъ известно о житии его еже в чистоте и всяком благочестии по заповедем живет кроме всякаго безчинства. абие благословив наказует его и впредь благочестно жити и святаго онаго дела держатися со усердием всяцем. и приемлет от него ученик той честь якоже и учитель его паче простых человек. По сих же святитель наказует мастера еже ему не поборати ни по брате ни по сыне ни по ближних. аще кому не даст Бог таковаго рукоделия. учнет писати худо. или не по правильному завещанию жити. а он скажет его горазда и во всем достойна суца и показует написание инаго а не того. и святитель обыскав полагает таковаго мастера под запрещением правильным. яко да и прочии страх примут и не дерзают таковая творити. а ученику оному иконнаго дела не касатися. и аще которому ученику открыет Бог учение иконнаго писма и жити учнет по правильному завещанию. а мастер учнет похуляти его по зависти дабы не приял чести якоже он прият. святитель же обыскав полагает таковаго мастера под запрещением правильным. ученик же приемлет вящшую честь. аще кто от тех живописцов учнет талант сокрывати еже ему Бог дал и учеником по существу того не отдаст. таковой осужден будет от Бога с сокрывшим талант в муку вечную. аще кто от самех тех мастеров живописцов или от их учеников учнет жити не по правильному завещанию во пьянстве и нечистоте и во всяком безчинстве. и святителем таковыя в запрещении полагати. а от дела иконнаго отнюдь отлучати и касатися того не велети боящеся словеси реченнаго. проклят творяй дело Божие с небрежением. А которые по се время писали иконы не учася самовольством и самоволкою и не по образу. и те иконы променяли дешево простым людям поселяном невеждам. ино тем запрещение положити чтобы училися у добрых мастеров. и которому Бог даст. учнет писати по образу и по подобию. и тот бы писал. а которому Бог не даст. и им вконец от таковаго дела престати. да не Божие имя таковаго ради писма похуляется. и аще которые не престанут от таковаго дела. таковии царскою грозою накажутся и да судятся. и аще они учнут глаголати. мы тем живем и питаемся. и таковому их речению не внимати. понеже не знающе таковая вещают и греха себе в том не ставят. не всем человеком иконописцем быти. многа бо и различна рукодейства подарована быша от Бога имиже человеком препитатися и живым быти и кроме иконнаго письма, а Божия образа во укор и в поношение не давати. также архиепископом и епископом по всем градом

и весем и по монастырем своих предел испытовати мастеров иконных и их писем самим смотрити. и избравше койждо их во своем пределе живописцов нарочитых мастеров да им приказывати надо всеми иконописцы смотрити. чтобы в них худых и безчинных не было. а сами архиепископы и епископы смотрят над теми живописцы которыми приказано и брегут такового дела накрепко. а живописцов оных брегут и почитают паче простых человек. а вельможам и простым человеком тех живописцов во всем почитати и честны имети за то честное иконное воображение. Да и о том святителем великое попечение и брежение имети комуждо во своей области. чтобы гораздые иконники и их ученики писали с древних образцов. а от самосмышления бы своими догадками Божества не описывали. Христос бо Бог наш описан плотию а Божеством не описан <...>».

Но это представление о высоком служении иконописца вовсе не было достоянием только определенного времени и Поместной Церкви. В частности, иконописное предание Восточных Церквей, закрепленное в специальных руководствах к иконописанию, внушает иконнику, даже в таких, по-видимому, внешних работах, как промывка древних икон, с целью рассмотреть их: «но не делай своего дела просто и как попало, а со страхом Божиим и благоговением: ибо дело твое богоугодно» и т. п. Известная «Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфитом», собравшим и изложившим предания Панселиновской школы<sup>97\*</sup>, начинается введением, в котором автор выясняет свое чувство духовной ответственности, побудившее его составить настоящее руководство. Самое руководство дает точные наставления [относительно] всего хода иконописания: начиная с прочерчивания переводов, изготовления углей, клея и гипса, гипсования икон, утолщения венцов на иконах, гипсования иконостаса, приготовления п[о]л[и]ментов, золочения иконы и иконостаса, изготовления санкира, вохрений, подрумянок, отделки одежды и проч. и проч., изготовления различных красок, указания пропорций человеческого тела, подробных наставлений стенописной техники, наставлений, как поновлять иконы и т. п.; затем далее — [относительно] иконописного подлинника, в котором подробно рассказывается, как компонируются изображения ветхозаветной истории, со включением сюда греческих философов; далее — то же относительно Нового Завета, со включением

притчей, особо выделенных Апокалипсисом из Второго Пришествия; далее — праздников Богородичных, акафиста, апостолов и прочих святых, церковно-исторических праздников, мученичеств и назидательных изображений и, наконец, указаний о композиции церковной росписи, как целого, т. е. где и что должно изображаться в церкви той или иной архитектуры. «Наставление» завершается догматическими разъяснениями иконописания, изложением древних преданий о виде лица Спасителя и Богоматери, наставления, как изображается благословляющая рука и что надлежит надписывать на том или другом священном изображении. Наконец, книга завершается краткою молитвою составителя<sup>98\*</sup>:

«Совершателю благих Богу благодарение! Кончив эту книгу, я сказал: Слава Тебе, Господу! и опять сказал: Слава Тебе, Господи мой! и в третий раз сказал: Слава Богу всяческих!»

Такова стройная композиция этой высокоавторитетной «Ерминии». Но разве не чувствуется по всему складу книги, что ей чего-то не хватает, что все иконописное наставление висит в воздухе, не смыкаясь в себя самого и не примыкая вплотную к организации Культа, коль скоро в технику иконописи не введена, как необходимое условие, молитва. И действительно, это было бы так, если бы ради пояснения мысли здесь не было бы умолчено о самом начале «Ерминии», с которого, собственно, начинается обучение. Вот «предварительные наставления всякому, кто желает учиться живописи»: «Желающий научиться живописи пусть полагает первое начало, и несколько времени упражняется в черчении и рисовании без всяких размеров, пока навыкнет. Потом пусть совершится моление о нем Господу Иисусу Христу пред иконою Одигитрии. Священник, после «Благословен Бог наш», «Царю Небесный» и проч. и после Богородична: «Безмолвна уста нечестивых», и тропаря Преображению Господню, назвав его крестобразно, пусть возгласит: «Господу помолимся», и прочтет сию молитву: «Господи Иисусе Христе Боже наш, Сый неописан по естеству Божества, и ради спасения человек в последния дни от Девы Богородицы Марии неизреченно воплотивыйся, и благоволивый тако во плоти описуем быти, иже святой образ пречистаго Лица Твоего на святом убрусе напечатлел еси, и оным недуг князя Авгаря уврачевал еси, душу же его просветил еси во еже познати истиннаго Бога нашего, иже Святым Духом вразумил еси Божественнаго апостола Твоего



и евангелиста Луку написать образ Пречистой Матере Твоея, держащей Тебя, яко младенца, на объятиях Своих, и рекшей: «Благодать от Мене Рождшагося, Мене ради, да будет с сим образом!» Сам, Владыко, Боже всяческих, просвети и вразуми душу, сердце и ум раба Твоего (имя рек), и руки его направи, во еже безгрешно и изрядно изобразити жителство Твое, Пречистой Матер[е] Твоея, и всех святых, во славу Твою, ради украшения и благолепия святяга Церкви Твоея, и во отпущение грехов всем, духовно поклоняющимся святым иконам, и благоговейно лобызающим оныя, и почитание относящим к Первообразу. Избави же его от всякаго диавольскаго наваждения, егда преуспевает в заповедех Твоих, молитвами Пречистой Матер[е] Твоея, святаго славнаго апостола и евангелиста Луки и всех святых. Аминь».

Сугубая ектения и отпуст.

После моления пусть он начинает рисовать точные размеры и очерки святых ликов и пусть занимается этим долго и отчетливо. Тогда с Божиею помощью поймет свое дело очень хорошо, как это опытом дознал я на учениках своих». А далее, объяснив свое желание принести пользу «всем во Христе братьям сохудожникам», которых автор просит молиться о нем, он «обращает слово свое с великою любовью» к ученику: «Итак, любознательный ученик, знай, что, когда ты пожелаешь заняться этим художеством, постарайся найти опытного учителя, которого скоро оценишь, если он будет учить тебя так, как я сказал выше»<sup>99\*</sup>. А выше говорилось почти исключительно о молитве, и, следовательно, залог успешности обучения Дионисий, выражая общий голос иконописцев, видит в молитвенном благоговении. Такова была атмосфера иконописного мастерства еще в первой половине XVIII века, когда обмирщение всей жизни, в том числе и церковной, достигло особенной остроты. Благоговейный дух и особая настроенность донине живет в среде русских иконописцев, образующих целые села и из поколения в поколение, веками, передающих друг другу, от отца к сыну, и духовное самосознание, как работников святого дела, так и полусекретные приемы иконописи и других, связанных с нею трудовых процессов. Это — замкнутый, особый мир свидетелей. И если донине он таков, то трудно даже представить себе одухотворенную среду, из которой расходилось по церковному телу свидетельство небесной красотой, в древности, когда вся жизнь была устроена по началам

духовности, вращаясь около незыблемой оси — Святых Тайн Христовых<sup>100\*</sup>.

Ни<sup>101\*</sup> иконописные формы, ни сам[и] иконописцы в организации Культа не случайны. Нельзя сказать, будто Культ пользуется и теми и другими и звне, не как собственными своими силами. Это Культ именно открывает святые лики, и он же воспитывает и направляет деятелей иконописания. Но тогда естественно думать, что эти святые образы воплощаются этими служителями Церкви не какими угодно, внешними метафизике Культа, приемами и не в каких угодно, не вытекающих из священной цели, вещественных средах. Ни техника иконописи, ни применяемые тут материалы не могут быть случайными в отношении Культа, случайно подвернувшимися Церкви на ее историческом пути, безболезненно, а тем более — с успехом, могущими быть заменяемыми иными приемами и иными материалами. То и другое в искусстве вообще существенно связано с художественным замыслом и вообще никак не может считаться условным и произвольным, попавшим в произведение по внешним в отношении его художественной сущности причинам. Тем более, тем бесконечно более это же надо мыслить и говорить о том искусстве, в котором, как являющем духовную природу человечности, вообще не может быть ничего случайного, субъективного, произвольно-капризного. Область этого искусства замкнута в себя несравненно более, нежели какого угодно другого, и ничто чуждое, никакой «чуждый огонь»<sup>102\*</sup>, не может быть возложен на этот священный жертвенник. Трудно себе представить, даже в порядке формально-эстетического исследования, чтобы икона могла быть написана чем угодно, на чем угодно и какими угодно приемами. Но тем более эта невозможность уясняется, когда принято во внимание духовное существо иконы. В<sup>103\*</sup> самих приемах иконописи, в технике ее, в применяемых веществах, в иконописной фактуре выражается метафизика, которою жива и существует икона. Ведь само вещество, сами вещества, применяемые в том или другом ряде и виде искусства, символичны, и каждое имеет свою конкретно-метафизическую характеристику, чрез которую оно соотносится с тем или иным духовным бытием. Но оставим сейчас в стороне символическую характеристику, как таковую, и будем рассматривать вопрос в плоскости внешнего, самого неглубокого опыта, однако с убеждением, что нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего.

Итак: в консистенции краски, в способе ее нанесения на соответствующей поверхности, в механическом и физическом строении самих поверхностей, в химической и физической природе вещества, связывающего краски, в составе и консистенции их растворителей, как и самих красок, в лаках или других закрепителях написанного произведения и в прочих его «материальных причинах» уже непосредственно выражается и та метафизика, то глубинное мироощущение, выразить которое стремится данным произведением, как целым, творческая воля художника. И, хотя бы эта воля в своем инстинктивном использовании этих именно «материальных причин» действовала подсознательно, как подсознательн художник и в привлечении тех или иных форм, это не только не говорит против метафизичности художественного творчества, даже напротив, побуждает видеть в нем нечто далекое от рассудочного произвола, какое-то продолжение той зиждущей деятельности основных сил организма, которыми художественно соткано и самое тело. Этот выбор веществ, этот «подбор материальных причин» произведения производится не индивидуальным произволом, даже не внутренним разумением и чутьем отдельного художника, а разумом истории, тем собирательным разумом народов и времен, который определяет и весь стиль произведений эпохи. Может быть, правильно даже сказать, что стиль и эта материальная причина произведения искусства должны быть представляемы как два пересекающихся круга, причем в известном отношении материальная причина произведения даже более выражает мироощущение эпохи, нежели стиль, как общий характер излюбленных здесь форм.

Разве <sup>104\*</sup> непосредственно не явно, что звуки инструментальной музыки, даже звуки органа, как таковые, т. е. независимо от композиции музыкального произведения, непереносны в православном богослужении. Это дано непосредственно на вкус, непосредственно, помимо теоретических рассматриваний, не вяжется в сознании со всем богослужебным стилем, нарушает замкнутое единство богослужения, даже рассматриваемого как просто явление искусства или синтеза искусств <sup>105\*</sup> Разве непосредственно не явно, что эти звуки как таковые, повторяю, слишком далеки от четкости, от «разумности», от словесности, от умного богослужения Православной Церкви, чтобы послужить материей ее звуковому искусству. Разве непосредственно не ощущается звук

органа слишком сочным, слишком тягучим, слишком чуждым прозрачности и кристалличности, слишком связанным с непросветленной подосновой человеческой усии<sup>106\*</sup>, в ее данном состоянии, в ее натуральности, — чтобы быть использованным в храмах православных. И притом, сейчас я вообще ничего не оцениваю, но рассматриваю только стилистическое единство, а приемлет-ся [ли] оно или отвергается, но непременно как целое и приемлет-ся и отвергается, — не мое дело.

— Но ты говоришь о звуке, хотел же, даже начал говорить о веществе искусств изобразительных. Наш разговор, как помнишь, предполагался, собственно, об иконописи.

— Совершенно верно; но о звуке я заговорил не случайно. Позволь мне докончить, и ты сейчас поймешь, почему таким отклонением в сторону пошла моя мысль. Итак, об органе.

Это — музыкальный инструмент, существенно связанный с исторической полосой, выросшей на том, что мы называем культурой Возрождения. Говоря о католичестве, обычно забывают, что совсем разное дело Западная Церковь до Возрождения и после Возрождения, что в Возрождении Западная Церковь перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв, и хотя приобрела некоторый иммунитет, но ценою искажения самого строя духовной жизни, и — еще большой вопрос, как отнеслись бы к послевозрожденскому католичеству средневековые носители католической идеи. Так вот, западноевропейская культура есть производное именно от возрожденского католичества, и выразила себя она в области звука посредством органа: не случайно расцветом органостроительства была вторая половина XVII и первая половина XVIII века — время, наиболее выражающее, наиболее раскрывающее внутреннюю суть возрожденской культуры. Мне потому и хочется — не то чтобы провести аналогию, нет, мне хочется установить гораздо более глубоко заложенную связь...

— Связь между звуком органа и масляной краской?

— Ты угадал. Самая консистенция масляной краски имеет внутреннее сродство с масляно-густым звуком органа, а жирный мазок... и сочность цветов масляной живописи внутренне связана с сочностью органной музыки. И цвета эти и звуки земные, плотные. Исторически же живопись маслом развивается именно тогда, когда в музыке растет искусство строить органы и пользоваться

ими. Тут несомненно есть какое-то исхождение двух родственных материальных причин из одного метафизического корня, почему обе они и легли в основу выражения одного и того же мирочувствия, хотя и в разных областях.

— Однако, я все же делаю новую попытку направить разговор по более определенному руслу — искусствознательных. Ты как будто высказал мысль, что имеет значение весь материал, в том числе и природа плоскости, вообще поверхности, на которую накладывается краска. Мне думается, тут уж пример был бы затруднительнее. Кажется, что коль скоро этой плоскости за изображением уже не видно, то она и не имеет отношения к духу искусства данного времени, а потому может более или менее произвольно быть заменена всякой другой плоскостью, лишь бы краска на нее ложилась, а не осыпалась и не стиралась впоследствии. По-видимому, значение ее только техническое, но не стилистическое.

— Нет, это не совсем так... Совсем не так. Свойство поверхности глубоко предопределяет способ нанесения краски и даже выбор самой краски. Не всякую краску наложишь на любую поверхность: масляной не будешь писать на бумаге, акварельной — по металлу и т. п. Но и более того. Характер мазка существенно определяется природою поверхности и в зависимости от последней приобретает ту или иную фактуру. И напротив, посредством фактуры мазка, строением красочной поверхности выступает наружу самая поверхность основной плоскости произведения; и мало того что выступает: она проявляет себя так даже в большей степени, нежели это можно было видеть до наложения красок. Свойства поверхности дремлют, пока она обнажена; наложенными же на нее красками они пробуждаются: так, одежда, покрывая, раскрывает строение тела и своими складками делает явными такие неровности поверхности тела, которые остались бы незамеченными при непосредственном наблюдении его поверхности. Твердая или мягкая, податливо-упругая или вялая, гладкая или шероховатая, с рядами неровностей по тому или по другому закону, впитывающая [ли] краску или не принимающая ее и т. д. и т. д., — все такие и подобные свойства поверхности произведения, как бы увеличенные, усиленные, передаются фактуре произведения, и притом создают свои динамические эквиваленты, т. е. из скрытого, пассивного бездействия переходят в источники силы

и вторгаются в окружающую среду. Как незримое силовое поле магнита делается видимым с помощью железных опилок, так строение, статика поверхности динамически проявляется краскою, на поверхность нанесенною, и, чем совершеннее произведение изобразительного искусства, тем нагляднее это проявление. Тем острее этот ум, который сидит в пальцах и руке художника. Тем острее этот ум, без ведома головы, понимает метафизическую суть всех этих силовых соотношений изобразительной плоскости и тем глубже проникается этой сутью, усматривая в ней, если материал избран им правильно, в соответствии задачам стиля, собственное свое духовное устройство, собственный свой метафизический стиль. Проникшись строением поверхности, ручной ум проявляет ее фактурой своего мазка. Так, при стилистическом соответствии материала и всего замысла художника; а при несоответствии и, внутренне предопределенном природою вещей,— тогда в процессе опознавания этой поверхности пальцевым разумом художник отталкивается от нее, как неподходящей, чуждой. Метафизика изобразительной плоскости...

— Извини, остановлю тебя вопросом. Значит, ты усматриваешь в натянутом на подрамник холсте возрожденческого искусства нечто, отвечающее духу самого искусства. Ведь и холст, по-видимому, распространяется исторически вместе с органною музыкой и масляной краской.

— А можно ли... не скажу даже думать, а сильнее: ощущать иначе? Ведь характер-то движения, которым накладывается краска,— этот характер многократно повторяемых движений связан с внутренней жизнью, и если он внутренней жизни не соответствует, ей противоречит, то должен же он быть изменен,— пусть не у отдельного художника, а в искусстве народа, народов, истории. Можно ли себе представить, чтобы десятками и сотнями лет тысячи и десятки тысяч художников целую жизнь делали движения, своим ритмом не сходящиеся с ритмом их души? Явно: либо изобразительная плоскость способна извести из себя только ритмы определенного типа, выражающие ее динамику, и тогда победит художника, индивидуально или исторически,— и он сделается не тем, что он есть по всему духовному строению; либо, напротив, художник,— тоже или индивидуально, или исторически,— настаит на своем собственном ритме; тогда он вынужден будет отыскивать себе новую плоскость, с новыми свойствами, соот-

ветствующую своими ритмами его ритмам. Художник либо должен подчиниться, либо отыскать себе в мире подходящую плоскость: не в его власти изменить метафизику существующей поверхности.

Теперь о холсте. Упругая и податливая, упруго-податливая, зыблущаяся, не выдерживающая человеческого прикосновения, поверхность натянутого холста делает изобразительную плоскость динамически равноправною с рукою художника. Он с нею борется как «с своим братом», и она осязательно воспринимается за феноменальность, к тому же переносимая и поворачиваемая по желанию и не имеющая независимого от произвола художника освещения и отношения к окружающей действительности. Недвижная, твердая, неподатливая поверхность стены или доски слишком строга, слишком обязательна, слишком онтологична для ручного разума ренессансового человека. Он ищет ощущать себя среди земных, только земных явлений, без помехи от иного мира, и пальцами руки ему требуется осязать свою автономность, свою самозаконность, не возмущаемую вторжением того, что не подчинится его воле. Твердая же поверхность стояла бы пред ним, как напоминание об иных твердых, а между тем их-то он и ищет позабыть. Для натуралистических образов, для изображений освободившегося от Бога и от Церкви мира, который хочет сам себе быть законом, для такого мира требуется как можно более чувственной сочности, как можно более громкого свидетельства этих образов о себе самих, как о бытии чувственном, и притом так, чтобы сами-то они были не на недвижимом камени утверждены, а на зыблущейся поверхности, наглядно выражающей зыблемость всего земного. Художник Возрождения и всей последующей отсюда культуры, может быть, и не думает о сказанном здесь. И не думает; но пальцы-то его и рука его, умом коллективным, умом самой культуры, очень даже думают об условности всего сущего, о необходимости выразить, что онтологическая умность вещей подменена в мировоззрении эпохи — феноменологическою их чувственностью, и о том, что, следовательно, человеку, себя самого сознавшему неонтологическим, условным и феноменальным, естественно принадлежит распоряжаться, законодательствовать в этом мире метафизических призрачностей.

Перспектива есть необходимое проявление такого самосознания; но здесь не место говорить о ней. А характерное в этом мировоззрении сочетание чувственной

яркости с онтологической непрочностью бытия выражается в стремлении художества к сочной зыблемости. Техническим предчувствием этому стремлению были масляная краска и натянутое полотно.

— Следовательно, и в развитии гравюрного искусства ты думаешь видеть какую-то связь с духом времени? Ведь гравюра развивается на почве протестантизма. И наиболее выдающиеся, наиболее творческие графики были представителями протестантизма в разных его видоизменениях. Германия, Англия — с этими странами преимущественно связывается творчество в области гравюры, офорта и подобных отраслей искусства.

Но разве не было гравюры на почве католичества? Этот вопрос я ставлю, впрочем, не столько тебе, сколько себе самому: по существу-то с тобой я согласен.

— Конечно. Но замечательно, в католичестве гравюра и проч. явно не хочет быть графичной, и тогда ей свойственны явно не гравюрные, а масляно-живописные задачи. Католическая гравюра, по большей части, даже буквально задается воспроизведением масляной живописи, т. е. служит только техническим средством умножения и распространения масляных картин, подобно нашей современной фотомеханике. Католическая гравюра, с этими жирными штрихами, имитирующими мазок маслом, пытающаяся накладывать типографскую краску не линейно, а полоскою, полосками, есть в сущности род масляной же живописи, а не настоящая гравюра: в этой последней типографская краска служит только знаком различения мест поверхности, но не имеет цвета, тогда как полоска имеет если не цветность, то нечто аналогичное ей. Настоящая<sup>107\*</sup> гравюрная линия есть линия абстрактная, она не имеет ширины, как не имеет и цвета. В противоположность масляному мазку, пытающемуся сделаться чувственным двойником если не изображаемого предмета, то хотя бы кусочка его поверхности, гравюрная линия хочет на́чисто освободиться от привкуса чувственной данности. Если масляная живопись есть проявление чувственности, то гравюра опирается на рассудочность,— конструируя образ предмета из элементов, не имеющих с элементами предмета ничего общего, из комбинаций рассудочных «да» и «нет». Гравюра есть схема образа, построенная на основании только законов логики — тождества, противоречия, исключенного третьего,— и в этом смысле имеет глубочайшую связь с немецкой философией: и там и тут задачей служит воспостройство или дедукция схемы действитель-



ности с помощью одних только утверждений и отрицаний, лишенных как духовной, так и чувственной данности, т. е. сотворить все из ничего. Такова подлинная гравюра, и чем чище, т. е. без психологизма, без чувственности, достигает своей цели, тем определеннее проявляется ее совершенство, как гравюры. Напротив, в гравюре, возникавшей в атмосфере католицизма, всегда есть попытка проскользнуть между «да» и «нет», внося элементы чувственные. Так я готов признать внутреннее родство настоящей гравюры с внутренней сутью протестантизма. Повторяю, есть внутренний параллелизм между рассудком, преобладающим в протестантизме, и линейностью изобразительных средств гравюры, как, равно, есть внутренний же параллелизм между культивируемым в католицизме «воображением», по терминологии аскетической, и жирным мазком-пятном в масляной живописи. Первый хочет схематизировать свой предмет, реконструируя его отдельными актами разделения, не имеющими в себе ничего не только красочного, но также и двухмерного. Гравюра есть, повторяю, сотворение образа заново, из совсем иных начал, чем он есть в чувственном восприятии,— так, чтобы образ стал насквозь рационально понятен, в каждой своей частности, чтобы все строение его, включительно до теней, т. е. заведомо вытекающее не из одной только сущности образа, но и из отношений его к внешней среде,— словом, чтобы **в е с ь** он был разложен на ряд разделений, ряд детерминаций области пространства, и чтобы сверх этих рассудочных актов и их взаимных отношений в образе **н и ч е г о** уже не было.

В немецкой идеалистической философии, в кантианстве особенно, давно уже опознано историками мысли чистейшее испарение протестантизма. Но разве Кант, Фихте, Гегель, Коген, Риккерт, Гуссерль и другие задаются какою иной задачей, нежели гравюра Дюрера? Напротив,— возвращаясь к противоположению гравюрного штриха и масляного мазка,— напротив, масляный мазок стремится не реконструировать образ, а имитировать его, заменить его собою — не рационализировать, а сенсуализировать, сделать еще более чувственно-поражающим воображение, нежели это есть в действительности. Мазку хочется выйти из пределов изобразительной плоскости, перейти в прямо **д а н н ы е** чувственности куски краски, в цветной рельеф, в раскрашенную статую,— короче — имитировать образ, подменить его собою, вступить в жизнь фактором не символическим, а эмпирическим.

Одеваемые в модное платье раскрашенные статуи католических мадонн есть предел, к которому тяготеет прихода масляной живописи. В отношении же гравюры — если заострить мысль некоторым шаржем,— то не совсем неправильно назвать в качестве предела гравюры напечатанный геометрический чертеж или даже дифференциальное уравнение.

— Но мне все же не видно, что можно было бы сказать, в духе этих рассуждений, об изобразительной плоскости в искусстве гравюрном. Она мне представляется тут какой-то случайной, не связанной с сам[и]м процессом работы мастера. Маслом, правда, не напишешь на чем попало, и механические свойства плоскости картины непременно отразятся на характере работы. В гравюрном же искусстве совсем не так. Ведь гравюра может быть оттиснута, приблизительно говоря, на любой плоскости, и характер оттиска от того мало изменится: бумага ли, одна из бесчисленных сортов, шелк ли, кость, дерево, пергамент, камень, даже металл — все это довольно безразлично в художественном строении гравюры. Мало того, и краска более или менее безразлично может быть заменяема; возможны тут если не разные консистенции, то во всяком случае — разные цвета. Вот эта-то условность двух главных материальных причин гравюрного изображения — плоскости и краски — колеблет меня в признании всего сказанного тобою ранее, хотя, как ты только что мог видеть, твою манеру рассуждать я усвоил...

— А мне думается — как раз наоборот: только ты не доканчиваешь правильно начатых мыслей, своих собственных. Ведь в этой произвольности краски и изобразительной плоскости гравюры содержится тот самый подмен, тот самый обман, какой содержится и в протестантском провозглашении свободы совести, и в протестантском же отрицании церковного — что я говорю церковного? — все-человеческого, человеческого — предания.

Что дает нам эстамп? — Листок бумаги. Самое непрочное, что только можно себе представить: и мнется, и рвется, промокает, вспыхивает от близости огня, плесневеет, даже не может быть вычищенной — символ тленности. И на этом, самом непрочном,— гравюрные штрихи! Спрашивается, возможны ли эти штрихи, как таковые, на бумаге? Ну, разумеется, нет: это — линии, самим видом своим показывающие, что они проведены на поверхности весьма твердой, которую, однако, все же преодолевает, царапает, разрывает острие штихеля или

иглы. В эстампе характер штрихов противоречит свойствам поверхности, на которую они нанесены; это противоречие побуждает нас забывать об истинных свойствах бумаги и предполагать в ней что-то весьма твердое. Эстетически мы учитываем надежность бумаги, обеспеченность прочности ее гораздо большею, нежели это есть на самом деле. А то обстоятельство, что штрихи эти не углублены, заставляет предполагать мощь гравера неизмеримо большею, чем она есть на самом деле, раз мы видим, что рука его, даже на таком твердом веществе, которое ему не поддалось, все-таки осталась сама твердою, не дрогнула. Получается впечатление, будто никакого вещественного изменения гравер не вносит, а проявляет «чистую», в смысле Канта, реконструирующую деятельность формообразования, и таковая якобы вполне свободно воспринимается всякою поверхностью — опять в духе Канта. Получается, далее, впечатление, что эта формообразующая деятельность общегодна и потому вполне свободно усваивается всякою поверхностью. Кажется, что это формообразование стоит выше ограничений условиями среды, в которой форма образуется, т. е. чистая, и тем дает полную свободу, даже полный произвол в выборе индивидуальных свойств поверхности. Но это-то и есть обман. Начать бы с того, что произведением гравюрного искусства, гравюрой мы называем то, что вовсе не гравировано, не резано. Собственно гравюрой, самую гравюрой является металлическое или деревянное клише; мы же подменили в названии это клише оттиском и говорим о гравюре, подразумевая эстамп. Но это смешение — вовсе не случайно. Только на клише фактура работы понятна как не произвол резчика, а как необходимое последствие свойств изобразительной плоскости, и в клише указанных выше обманов эстетического восприятия нет.

— Исторически<sup>108\*</sup> так оно и было. Ведь гравюрное искусство первоначально было именно искусством резьбы — по металлу и дереву, частью по камню, а вовсе не искусством печати; и предметом искусства была тогда именно вещь с резан[н]ым по ней изображением, но вовсе не листок бумаги. Происхождение же нашей гравюры — техническое: намазывая резьбу краской, оттискивали изображение на бумаге,— получился эстамп. Но это печатание ничуть не было завершением художественного творчества,— как у нас, когда в эстампе все дело, а клише — только подготовка к нему: это делалось лишь ради сохранения точной копии рисунка, чтобы

иметь возможность потом повторить резную вещь. Так и теперь резчики по дереву, например прославленные Сергиево-Посадские Хрустачевы, отец и сыновья, фотографируют свои более значительные работы, прежде чем сдать их заказчику.

— Да, соотношение гравюры и эстампа извратилось: первоначально произведением искусства, хотя бы и повторяемым, но всегда творческим, была резьба, клише по-нашему, тогда как эстамп служил воспроизводящей матрицей. А потом эстамп стал механически размножаемым произведением, сам[и]м произведением, а в гравюре стали видеть только воспроизводящую матрицу, до которой никому, кроме печатника, нет дела и которой никто не видит.

Поясняя наши с тобой соображения, можно было составить такую табличку происхождения гравюры: *Tesserae hospitales* древности, или то, что тогда называлось «символами» (*σύμβολοι*), — разломанный предмет, половинки которого хранились в доказательство заключенного союза.

Разломанная монета влюбленных и т. п. (как, напр., в «Ламермурской невесте» В. Скотта)<sup>109\*</sup>.

Надрезанный предмет в качестве расписки или квитанции (палочки такого рода применяются в сельском быту у нас, напр., в Ярославской, Тамбовской губерниях, — см. в губ. Ярославском музее; подобными же бамбуковыми палочками пользуются китайцы) — бёрки.

Ханский ярлык (оттиск ноги на воске), дактилоскопическое зарегистрирование в уголовном деле и т. п.

Печать и ее оттиск, по воску, сургучу или свинцу, выпуклый.

Печать и ее оттиск копотью или краской.

Резьба по металлу и дереву как украшение их.

Пробные оттиски краской, чтобы сохранить рисунок резьбы.

Самодовлеющие оттиски (эстампы) и гравюра по металлу и дереву как отрасль печатно-графического искусства.

— Все это так. Но, возвращаясь к нашему обсуждению, в чем же более определенно связь гравюры с протестантизмом?

В том, что эта произвольность выбора изобразительной плоскости, т. е. бумаги, и изобразительного вещества, т. е. краски, соответствует протестантскому индивидуализму, протестантской свободе или, точнее, произволу; а на произвольно взятом материале якобы чистый разум начертывает свои, насквозь рациональные, лишенные какой бы то ни было чувственной стороны воспостроения действительности,— религиозной или природной — в данном случае безразлично. На произвольно избранном материале ложатся схемы, не имеющие с ним ничего общего, и, проявляя свою свободу как самоопределение, разум этот поработает свободу всего того, что вне его, самоопределяясь, попирает самоопределение мира и, провозглашая свой закон, не считает нужным хотя бы выслушать закон твари, которым жива она как подлинно реальная. Протестантский индивидуализм есть механическое оттискивание на всем бытии собственного клише, построенного бессодержательно из чистых «да» и «нет». Но эта свобода выбора на деле есть свобода мнимая: не то чтобы применяющаяся ко всякой индивидуальности деятельность духовного и разумного научения (в этой гибкости применения, проведения своего сообразно данной реальности и была бы подлинная, т. е. творческая, свобода),— не то чтобы применяющаяся, а просто пренебрегающая всякой индивидуальностью, ибо заранее изготовила штамп, имеющий быть наложенным на всякую душу, без какого-нибудь оттенка различия. Протестантская свобода — это покушение на насилие при помощи слов о свободе, напечетых на валике фонографа...

— А орудие?

— Ты хочешь сказать: проекцией какой внутренней способности, примененной протестантским духом, надлежит считать резец и иглу гравера?

— Ну, да.

— Рассудок есть специфическая способность, применяемая протестантизмом или, лучше сказать, провозглашаемая за таковую. Для других — рассудок под видом разума. А для себя — воображение, еще более разгоряченное, нежели в католицизме, духовно раскаленное и прелестное, которое борется с плоскостью несравненно более онтологической, нежели показывает это другим, и вообще более онтологической, чем в католицизме.

— Но в чем же эта «духовная раскаленность» воображения, как ты выразился?

— Как в чем? Неужели ты не замечаешь стремительности того полета фантазии, которым созданы философские системы на почве протестантизма? Бёме ли или Гуссерль, по-видимому столь далекие по духовному складу, да и вообще протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковы на всю живую плоть мира. Даже сухой Гегель — ведь он пишет в интеллектуальном неистовстве, пьяный, и вовсе не шутка утверждение Джемса, что в опьянении закисью азота мир воспринимается и мыслится по-гегелевски<sup>110\*</sup>. Протестантская мысль — это пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость<sup>111\*</sup>

— Однако<sup>112\*</sup> пора вернуться к нашей исходной точке. Ведь говорили-то мы о масляной живописи и о гравюре вовсе не ради них самих. Так в чем же внутренняя связь иконописи со стороны технической с ее задачами духовными?

— Да кратко говоря, иконопись есть метафизика бытия, — не отвлеченная метафизика, а конкретная. В то время как масляная живопись наиболее приспособлена передавать чувственную данность мира, а гравюра — его рассудочную схему, иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого. И если живописные и гравюрные, графические, приемы выработались именно ввиду соответственных потребностей культуры и представляют собою сгустки соответственных исканий, образовавшиеся из духа культуры своего времени, то приемы иконописной техники определяются потребностью выразить конкретную метафизичность мира. В иконописи не запечатлевается ничего случайного, не только эмпирически случайного, но и случайного метафизически, если такое выражение, по существу вполне правильное и необходимое, не слишком режет слух.

Так, греховность и тленность мира не должны рассматриваться как случайное эмпирически, ибо они всегда растлевают мир. Но метафизически, т. е. в отношении к духовной сути мира, Богом созданной, греховность и тленность не необходимы, их могло бы и не быть и в них познается не существо мира, а его наличное состояние. Иконописи не принадлежит выражать это состояние, затмевающее подлинную природу вещей: предмет ее — самая природа, Богозданный мир в его надмирной красоте. Изображаемое на иконе, всё во всех

подробностях, не случайно и есть образ или отобраз, эк-тип (*εκτυπος*) мира первообразного, горних, пренебесных сущностей.

— Но если эта мысль в основе и приемлема, то не следует ли ограничить ее, сказав: «в главном», «в существенном» или тому подобное? Ведь и для Платона возникал вопрос, существует ли «идея волоса»<sup>113\*</sup>, вообще ничтожного и малого. И если икона являет созерцанию идею, идеи, то не следует ли понимать это в отношении к общему смыслу иконы, тогда как анатомические, архитектурные, бытовые, пейзажные и прочие подробности надлежит оценивать как внешние и случайные — в отношении к идее изобразительные средства. Ну например, неужели одежда на иконах тоже имеет нечто метафизическое, а не пишется ради пристойности и красоты, как дающая многочисленные и сильные цветные пятна? По-моему, в иконе силен даже просто декоративный момент, и некоторые иконные подробности и приемы не имеют значимости не только метафизической, но даже и натуралистической. Нимб, разделка, т. е. золотая штриховка одежд, главным образом Спасителя? Неужели это золото, по-твоему, чему-то соответствует в изображаемом? Мне кажется, это просто признавалось (да и есть таковое) красивым, и церковь, украшенная такими иконами, веселит взор, особенно при цветных лампадах и многих свечах.

— По Лейбницу, ты прав в своих утверждениях и не прав в отрицаниях. Но сейчас не о правоте будем говорить, — о противоположном. И вот сперва общий вопрос — о смысле. Я уверен, в основе ты думаешь о метафизике так же конкретно, как и я, и в идеях видишь те же наглядно созерцаемые лики вещей, живые явления мира духовного, что и мы все; но я боюсь, когда дело идет о применении этих мыслей в определенных частных случаях, тобою овладевает какая-то трусость и ты остаешься с поднятой на воздух ногой, не решаясь докончить начатый, даже сделанный шаг, но и не считая правильным повернуться назад, к метафизике отвлеченной и к идее как смыслу, не способному быть наглядным. Между тем, тут не должно искать каких-то промежуточных направлений в понимании, да их и не может быть.

Живой организм целостен, и в нем не может быть ничего, не организованного силами жизни; и если бы было хоть что-нибудь неживое, самое малое, тогда разрушилась бы и вся целостность организма. Он существует

только как наглядно раскрывающая себя сила жизни или формообразующая идея; или же его вовсе нет и самое слово организм должно быть исключено из словаря. Точно так же и организм художественного произведения: если бы было в нем нечто случайное, то оно свидетельствовало бы, что произведение не воплотилось во всех своих частях, не вылупилось из почвы и местами покрыто комьями мертвой земли. Являемая конкретно метафизическая сущность вся сплошь должна быть явленной наглядно, и явление ее (а икона предполагается именно таковым) во всех своих подробностях, будучи одним целым, должно быть наглядным: если бы кое-что в иконе должно было бы пониматься только со стороны отвлеченного смысла или если бы было только внешнею подробностью натуралистического или декоративного характера, то оно разрушило бы явление как целое и икона вовсе бы не была иконою.

По поводу этого мне вспоминается рассуждение одного богослова<sup>114\*</sup> о воскресении тел, в котором делается попытка разграничить органы, нужные в будущем веке и ненужные, причем воскреснут только первые, вторые же якобы останутся невоскресшими; в частности, не воскреснут органы пищеварения. Но такими утверждениями всецело уничтожается живое, внутренне-связное единство тела. Ведь даже внешне, если уж добросовестно говорить о воскресении тела, на что будет похоже оно по удалении всего «ненужного» и не придется ли представлять себе будущее тело как пузырь из кожи, надутый эфиром, что ли? Если мыслить о теле натуралистически, то оно ничуть и ни в чем не может являть собою метафизическое строение духовного организма, и тогда в будущем веке все оно, целиком и по частям, не нужно: все органы заслуживают тогда отсечения и в качестве «плоти и крови» Царствия Божия не наследят. Напротив, если тело мыслится символически, то все оно, во всех своих подробностях, наглядно являет духовную идею человеческой личности, и тогда все органы, таинственно преобразившись, воскреснут как свидетели духа, ибо каждый из них, необходимый в целом составе организма, не способный жить и действовать без других и сам в свой черед всем другим необходимый, в порядке духовного смысла служит явлению идеи, и без него явление идеи терпит ущерб. Икона есть образ будущего века; она (а как — в это не будем входить), она дает перескочить время и увидеть, хотя бы и колеблющиеся, образы — «как в гадании с зеркалом»<sup>115\*</sup> — будущего



века. Эти образы насквозь конкретны, и говорить о случайности некоторых частей их — значит совершенно не считаться с природою символического. Ведь если уж признать случайным тот или другой род подробностей, то не будет никаких оснований не сделать того же и в отношении подробностей других родов, подобно тому как в упомянутом выше рассуждении о воскресших телах.

— Но неужели ни в одной иконе на самом деле никогда не бывает ничего случайного?

— Я этого не говорил. Напротив, очень часто и многое бывает случайным. Но случайным может оказаться и даже преимущественно оказывается не второстепенное и низкое — «волос»<sup>116\*</sup>, по Платону, как тебе хочется сказать (будем договаривать до конца), а как раз первостепенное и важное, например не одежда, а лицо и даже глаза. Однако случайное в иконах происходит только случайно, исторически случайно, по неумелости, невежеству или самочинию иконописца, дерзнувшего отступить от иконного предания и, следовательно, в духовную символику внесшего «мудрование плоти»<sup>117\*</sup>. Случайное в иконе не есть случайное иконы, а — ее писателя и ее повторения. И, понятное дело, чем ответственнее некоторая часть иконного изображения и, значит, чем требует больше проникновенности, тем больше возможности войти в икону искажениям, — случайным линиям и метафизически не оправданным красочным пятнам, которые в отношении духовной сути иконы то же, что брызги грязи от проехавшего экипажа на оконном стекле, т. е. попросту мешают видеть даль и не допускают в комнату свет. Как бы ни тешили взор такие искажения иконы, они не более чем грязные пятна; но может их скопиться, наконец, столько, что духовная суть иконы станет невидимою. Однако отсюда не следует, чтобы тот или другой род подробностей не по исполнению своему, «по письму», а сам по себе, как таковой, как недоступный, был бы случайным, не выражающим ничего духовного.

— А одежда?

— Одежда? Только Розанов где-то уверяет, будто в будущем веке все будут нагими, и, чтобы сделать жест вражды против Церкви и самой идеи воскресения, неожиданно обнаруживает приступ стыдливости, во имя которой отрицает догмат Воскресения<sup>118\*</sup>. Но, как тебе известно, Церковь учит как раз наоборот, и апостол Павел только выражает опасение, как бы те из нас, чьи

дела выгорят в очистительном огне, не оказались нагими ([1 Кор. 3, 13])<sup>119\*</sup> Если Розанов имеет основание думать, что его личные одежды так горючи, то это уж его дело позаботиться о чем-нибудь более прочном, но никак не причина возмущаться якобы «всемирным оголением». Ну, а на иконах изображаются те, чьи дела заведомо сохранятся невредимыми в огне испытания, только убелившись и украсившись от последних следов земных случайностей. Такие наверное не окажутся нагими. Выражаясь несколько цветисто, но наиболее точно, можно назвать их одежду тканью из их подвигов; это не метафора, а выражение той мысли, что духовным подвигом святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий и в наглядном восприятии это расширение тела символизируется одеждой. «Плоть и кровь Царствия Божия не наследят»<sup>120\*</sup>, а одежда — наследит. Одежда — часть тела. В обычной жизни это — внешнее продолжение тела, аналогичное волосяному покрову животных и птичьему оперению; она приложена к телу полумеханически, — я говорю «полу», потому что между одеждой и телом есть отношения более тесные, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти вырастает в организм. В порядке же зрительно-художественном одежда есть явление тела и собою, своими линиями и поверхностями, строение тела она проявляет. Следовательно, понятно, что коль скоро за телом признана способность конкретно являть метафизику человеческого существа, — в этой способности нельзя отказать одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произносимые о своей идее — телом. Обнаженная фигура не то что непристойна или некрасива, а была бы метафизически менее внятной, в ней труднее было бы прозреть суть просветленной человечности. Но, повторяю, это не ввиду соображений порядка морального, бытового или еще какого-нибудь, а по существу художественного дела, т. е. в силу зрительно-художественной символичности иконы. И потому, на одежде в чрезвычайной мере отражается духовный стиль времени<sup>121\*</sup>. Возьми, например, складки.

История русской иконописи с изумительной закономерностью показывает всю последовательность духовного состояния церковного общества последовательно изменяющимся характером складок на одеждах, и достаточно взглянуть на иконные складки, чтобы определить дату

иконы и понять дух времени, на ней отразившийся. Архаические складки XIII—XIV веков своим натуралистически-символическим характером указывают на могучую, но еще не сознательную, еще слитную с чувственным онтологией: они прямолинейны, но мягки, еще вещественны, часты и мелки — свидетельство о сильных духовных переживаниях, еще не собранные воедино, но силою своею, даже каждая порознь, пробивающихся сквозь толщу чувственного. В XV веке и до половины XVI складки удлиняются, уширяются, теряют свою вещественную мягкость. Сперва, в первой половине XV века, это — прямые, не очень длинные, сходящиеся под углами. Характер их минеральный, вроде ребер и граней выкристаллизовавшейся массы, но затем жесткость, кристаллическая твердость, преобразуется в упругость растительных стеблей и волокон. Это к концу XV века — уже длинные редкие линии, почти прямые, но не совсем, наподобие слегка сжатой у концов упругой прямой, вследствие чего вся одежда показывает какую-то упругость духовной энергии, полноту развившихся и упорядоченных сил. Явно, как от XIV века к XVI идет процесс духовного самопознания и самоосознания Руси, организация всей жизни по духу, собирательный подвиг молодого народа, обобщение духовных опытов в цельное жизнепонимание. А далее, складки получают характер нарочитой прямизны, нарочитой стилизации, делаются рассудочно-отвлеченными, при пробивающемся стремлении к натурализму. Если бы ничего не было известно нам из истории — о Смутном времени, то на основании одной только иконописи и даже только складок можно было бы понять происходивший духовный сдвиг средневековой Руси к Возрожденскому царству Московскому: в иконописи второй половины XVI века уже реет Смутное время как духовная болезнь русского общества. Но выздоровление в XVII веке было только реставрацией, а по-русски — починкой, и новую жизнь русские люди начали с барокко. Мы видим здесь наряду с церемониальными позами и нарочито прямыми архаизирующими, под XIV век, складками духовно непроницаемую мясистость лиц и фигур, натуралистическую неодохотворенность складок. Впрочем, эта реставрационная архаизация, как и всякая нарочитость, была быстро прорвана более откровенными стремлениями XVII века. Словно позабыв о придворно-церемониальной оцепенелости, — фигуры начинают выплясывать, а складки закружаются, изгибаясь все более и более, приходят

в беспорядок и все откровеннее стремятся к «натуре», т. е. к видимости чувственного, вместо того чтобы служить символом сверхчувственного. Это — закисание Руси дрожжами нового времени. И петровские реформы, новый духовный сдвиг долу, можно было бы в их сути пре-дуказать по складкам иконописи. Еще далее,— одежды пузырятся, складки получают характер изящного разврата и ухищренной чувственности, круглясь, в духе рококо́, передавая с натуры случайное и внешнее: духовное мировоззрение разлагается, и даже неопытный глаз легко прозреет в иконописных явлениях времени грядущую революцию. Не буду разбирать этих явлений далее; отмечу лишь новую реставрацию — Священный Союз с чувственным и нездоровым мистицизмом и затем — казенное духовное воспитание с его приличной, но лишенной искры вдохновения иконописью некоторого компромиссного между всеми веками стиля,— Малышев<sup>122\*</sup>, — в сущности — стиля рационалистического, но осторожного и из осторожности мистические начала не отрицающего, а сколь возможно урезывающего и делающего условными знаками «разумного, доброго, вечного...»<sup>123\*</sup>.

— Конечно, довольно естественно думать о складках, как не безразличных в духовном смысле иконы. Но все же остается необъяснимым реалистически ряд иконописных приемов. Складки своим характером, каков бы он ни был, могут выражать нечто духовное, коль скоро вообще-то складки существуют. Но золотые разделки, например золотая штриховка, или полоски золотом по одежде, ничему не соответствуют; трудно понять их иначе как просто украшение, ничего собою не выражающее, кроме разве субъективного усердия иконописца.

— Напротив<sup>124\*</sup>, ассистка, о которой ты говоришь, т. е. наклеенная особым составом золотая пленка сериями штрихов, а иногда полосками, есть одно из наиболее убедительных доказательств конкретно-метафизического значения иконописи. Вот почему понятно, что характер ее, однообразный на поверхностный взгляд, существенно, хотя и в тонком строении, почти гистологически меняется от иконописного стиля к стилю: эта тончайшая золотая сеть особенно выразительно завершает онтологический склад иконы.

— Но при чем же в изображении золото, ничему, кроме разве золота же в виде золотых украшений, в действительности не соответствующее? Разве не оче-

видно, что по природе своего блеска оно несоизмеримо и несоотносимо с красками? Не без причины же почти вся живопись отказалась от употребления золота, даже в виде гораздо менее чуждой прочим краскам — золотой краски, в порошке? Посмотри, и золотые, вообще металлические вещи не изображают золотой краской, а в тех редких случаях, когда наведут их золотом, это бывает отвратительно и золотая раскраска лежит на картине, словно случайно приклеившийся кусок золоченой поверхности, так что хочется стереть его.

— Все это совершенно так. Но твоими указаниями только разъясняется, а не отвергается этот необходимый в составе иконописного предания прием — ассистки и других (но только иконописных, именно иконописных, а не вообще в живописи) случаев пользования золотом. Впрочем, когда я признал твои соображения, надо было внести маленькую поправку ко всему предыдущему: кроме золота в иконописи применялось, правда исключительно редко — при разделке и в некоторых других случаях, — также серебро. Но вот серебро не повелось. С этого факта истории иконописной техники надлежит начать. Заметь, серебро вводилось в икону вопреки иконописному преданию; достойно внимания, что исключительно нарядная датированная икона несомненно придворного происхождения вводит наряду с золотом и серебро, но впечатление от нее — скорее как от ухищрения роскоши, тем более что серебряная разделка нанесена на мафории Богоматери, где вообще не полагается быть ассистке, и вопреки символическому значению последней. Тут нельзя не видеть чрезмерного усердия или заказчика, или исполнителя в сооружении иконы подарочной, вероятнее всего — свадебной. Иконописные руководства и подлинники во всяком случае не предусматривают, даже в виде исключения, серебра в иконе, тогда как золото в иконе, так сказать канонической, является обязательным. Между тем именно серебро (а не золото — как ты правильно отметил) уже не так несоизмеримо и несопоставимо с красками и имеет какое-то сродство с голубовато-серой и отчасти с белой.

Теперь еще: в иконописи времени расцвета, в иконописи совершенной, золото допускается только листовое, т. е. обладающее полнотою металлического блеска и совсем инородное краске; но по мере проникновения иконописи натуралистической стихией, стихией мира сего, листовое золото заменяется твореным, т. е. измельченным в тончайший порошок и потому — матовым, менее далеким от краски.

И еще: ты говоришь, золотые и вообще металлические вещи не пишутся в живописи золотом. А разве тебе известен в иконописи хотя бы один пример изображения золота золотом же и вообще металла — металлом же? Казалось бы, коль скоро золото вообще допущено, то почему не пустить его на «раскрышку», т. е. покрытие некоторой поверхности, на изображении предмета, в натуре обладающего металлическим блеском, ну, а ради смягчения пустить золото твореное?

— И так, ты е щ е подтверждаешь мою мысль: значит, металл не применяется там, где он мог бы что-то изображать, и не применяется так, как, т. е. в каком виде, ему облегчалось бы слияние с красками. Значит, действительно золото в иконе ничего не изображает, а иконописец словно заботится удержать недостаточно чуткого созерцателя иконы от впечатления обратного и от мысли о противном. Выходит, что иконописец или, точнее, самое иконописное предание крупными буквами пишет на каждой иконе мое исходное утверждение: «зрящий да не доискивается изображенного золотом: золото беспредметно».

— Почти так; но «почти так» в таких вопросах равносильно «совсем не так». Задача иконописи — удержать золото в должном расстоянии от красок и проявлением в полной мере его металлического блеска заострить несравнимость золота и краски до окончательной убедительности. Удачная икона достигает этого; в ее золоте нет ни следа мути, вещественности, грязноватости. Это золото есть чистый беспримесный свет, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия.

Золото не имеет цвета, хотя и имеет тон. Оно отвлеченно, оно в каком-то смысле аналогично гравюрному штриху, но полярно сопряжено с ним. Белый штрих в гравюре есть именно белый, он не отвлечен и ставится в ряд других цветов; поэтому в нем нельзя усматривать позитива, соответствующего действительно абстрактному негативу — штриху черному. Позитив последнего есть золотая ассистка — чистый свет в противоположность простому отсутствию такового — сети гравюрных штрихов. И то и другое абстрактно, т. е. нечувственно, вполне очищено от психологизма и, следовательно, относится к сфере разума. Но при глубочайшем соответствии двух штриховых сеток — черно-гравюрной и золото-иконной их разделяет та пропасть, что лежит между

«нет» и «да»: золотой штрих есть присутствие реальности, а гравюрный — отсутствие ее.

— Однако, какую же реальностью, т. е. не самостоятельную, а и з о б р а з и т е л ь н о ю реальностью, может быть ассистка, коль скоро золото (а это ты признаешь) ничему не соответствует?

— Но я вовсе не говорил, будто золото ничему не соответствует. Ведь речь шла, как помнишь, о несоизмеримости золота и красок; следовательно, область не соответствующего золоту ограничивается как раз тем, что соответствует краске. А то, что не соответствовало бы краске, — ему необходимо, очевидно, искать в себе иного, нежели цвет, средства изобразительности. Если миропонимание натуралистично и все содержание опыта признается однородным, чувственным, то тогда раздвоение средств изобразительности осуждается и отвергается как вопиющая неправда: если мир есть только мир видимый, то и средство изобразительности для него должно быть единообразным в себе и тоже чувственным. Такова западная живопись, существенно исключаяющая из себя, из своего опыта сверхчувственное, — и потому не только исключаяющая золото как средство изобразительности, но и содрогающаяся от него, потому что золото разрушает единство духовного стиля картины. Когда же оно все-таки вводится, — то грубо-вещественно, как имитация металлу в натуре, и тогда уподобляется наклейкам из обрывков газеты, фотографических карточек или набивке сардиночных коробок на живописных произведениях левых течений недавнего прошлого. В таких случаях золото не может рассматриваться как средство изобразительности и является в составе картины просто вещь ю в её натуральности.

— Следовательно, ты полагаешь, золото ассистки аналогично гравюрному штриху имеет задачу реконструировать изображаемое помимо его наглядной данности — хочет дать формулу бытия изображаемой действительности?

— Мы не страдаем протестантско-кантовской гордыней, которая не желает и от Бога принять полного сока и жизни мира только потому, что он дан, дарован нам, создан для нас, а не нами. И зачем нам рассудочно воспоstrоять мир в той его стороне (даже если бы это было возможно), которая по благодати Божией созерцается нашими телесными органами, т. е. воспринимается всею полнотою нашего существа? В этом отношении мы не отрицаем правды красок, католической правды,

хотя при духовном трезвении самые краски одухотворяются, делаются прозрачнее, чище, пронизываются светом и, оставляя земляность, приближаются к самоцветным камням, этим сгусткам планетных лучей.

Но есть не только мир видимый, хотя бы и одухотворенно взору, но и мир невидимый — Божественная благодать, как расплавленный металл струящийся в обожествленной реальности<sup>125\*</sup> Этот<sup>126\*</sup> мир — чувственности недоступен, он постигается умом, конечно употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении. В этом смысле можно было бы говорить о конструкции или реконструкции умной реальности. Но есть глубочайшая противоположность между этой реконструкцией и таковой же протестантизма: на иконе, как и вообще в церковной культуре, конструируется то, что не дано чувственному опыту и что, следовательно, хотя бы схему, мы нуждаемся наглядно представить себе, тогда как протестантская культура, оставляя даже упомянутым мир невидимый, обращает в схему данное человеку в прямом опыте: мы по необходимости восполнить познание мира видимого отчасти присоединяем и знание мира невидимого, тогда как в протестантской культуре человек силится извести из себя самого то, что и без того пред ним есть. И притом эта церковная конструкция осуществляется не без реальности духовной, — в конструкции растекается самый свет, т. е. духовная реальность в натуре. Золото, металл солнца, потому-то и не имеет цвета, что почти тождественно с солнечным светом: Вот почему имеет глубокую правду неоднократно слышанное мною от В. М. Васнецова указание, что небо нельзя изображать никакой краской, но — только золотом. Чем больше всматриваешься в небо, особенно возле солнца, тем тверже западает в голову мысль, что не голубизна — самый характерный признак его, а светоносность, напоенность пространства светом и что эта световая глубь может быть передана только золотом; краска же представляется грязной, плоской, непроницаемой. Так вот, из чистейшего света конструирует иконописец, но конструирует не что попало, а только невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе нашего опыта, но не чувственно, и потому на изображении должностное быть существом обособленным от изображений чувственного. И аналогично этому делается и в других отраслях церковной культуры, в особенности в мировоззрении, где догмат как золотая формула мира невидимого соединяется, но не смешива-



ясь, с красочными формулами мира видимого, принадлежащими науке и философии. Напротив, как протестантская мысль, так и протестантская графика хотят сконструировать не из света, истинной реальности, а из отсутствия реальности, из тьмы, из ничего: достаточно напомнить о когенианстве.

— Следовательно, ты полагаешь, что разделкою, золотыми штрихами ассистки дается метафизика разделанного на изображении? Онтологическое строение одежды, если разделаны одежда, книги, седалища, подножья и т. д., вообще чего угодно? Я понимаю тебя так, что в линиях разделки ты усматриваешь не видимые, но как-то познаваемые нами и далее прорастающие чувственный образ, первичные силы, образующие своим взаимодействием онтологический остов вещи. Действительно, тогда можно было бы говорить о разделке как о силовых линиях поля, формирующего вещь. Так, это могли бы быть постигаемые умом, но чувственно не данные зрению линии давлений и натяжений; в частности, на одеждах линии разделки могут тогда обозначать систему потенциальных складок, т. е. линий, по которым ткань одежды стала бы складываться, если бы вообще складко-образованию было бы место.

— Силовые линии, силовое поле — это сказано метко и в известном смысле правильно. В самом деле, если бы художнику потребовалось изобразить магнит и он удовлетворился бы передачею видимого (конечно, сейчас я говорю о видимом и невидимом не в высшем догматическом смысле, а более житейски и грубо), то изображен был бы не магнит, а кусок стали; самое же существенное магнита — силовое поле — осталось бы, как невидимое, неизображенным и даже неуказанным, хотя в нашем представлении о магните оно, несомненно, налично. Мало того, говоря о магните, мы, конечно, разумеем силовое поле, при котором мыслится и представляется кусок стали, а не наоборот — о куске стали и вторично о силах, с ним связанных. Но с другой стороны, если бы художник нарисовал, пользуясь, например, хотя бы учебником физики, и силовое поле, как некоторую вещь, зрительно равнозначущую с самим магнитом — со сталью, то, смешав так на изображении вещь и силу, видимое и невидимое, он, во-первых, сказал бы неправду о вещи, а во-вторых, лишил бы силу присущей ей природы — способности действовать и невидимости; тогда на изображении получились бы две вещи и ни одного магнита. Ясное дело, при изображении магнита должны

быть переданы и поле и сталь, но так, чтобы передачи того и другого были несоизмеримы между собою и явно относились к разным планам. При этом, сталь должна быть передана цветом, а силовое поле — отвлеченно, так чтобы не требовалось по существу невозможной мотивировки, почему силовое поле представлено именно этой краской, а не другой. Не берусь указывать художнику, как именно произвести такое неслиянное соединение двух планов, но не могу не выразить уверенности, что произвести его доступно изобразительному искусству.

Предельно же такое неслиянное соединение есть изображение невидимой стороны видимого, невидимой — в высшем и последнем смысле слова, т. е. Божественной энергии, пронизывающей видимое око. Самое невидимое, эта энергия, есть и сам[ая] могущественн[ая] сила, если хочешь — самое действенное силовое поле. Но сколь бесконечно превышает невидимость магнитной силы невидимость силы Божией, т. е. насколько онтологически бесконечно превосходнее эта последняя, нежели первая, настолько же превышает она все земные силы и своею действенностью. В смысле подобия же можно сказать: форма видимого образуется этими невидимыми линиями и путями Божественного света.

— Но мне кажется, ты хотел говорить о моем «не так», говоришь же о «так».

— Не совсем: потому что ты имел в виду прямо силовое поле, почти натуралистически, почти физически, а я пользуюсь силовым полем только как образом и говорю не об естественных формообразующих силах реальности, хотя бы и очень глубоко залегающих в природе соответственной реальности, а о Божественных силах...

— Но разве не всякая сила Божественна, как положенная Богом?

— Всякая, в каком-то смысле; но в каком-то мы различаем и собственно Божественные силы, непосредственно Божии. Впрочем, рассуждать об этом существенном различении здесь не приходится, коль скоро самая постановка вопроса о культе это различение предполагает и без такового самый вопрос о культе не может возникнуть. Подобно тому как есть откровение природы или откровение в природе Бога, а есть и откровение Божие в более прямом смысле, так и сила Божия, хотя всякая сила от Бога, может быть таковой в особом значении. Я и хотел тебе возразить, что разделка золотом на иконах не выражает метафизического строения в естест-

венном порядке, хотя и оно Божественно, но относится к прямому проявлению Божией энергии. Обрати внимание: золотом на иконах разделяется вовсе не что угодно, а только имеющее прямое отношение к Божией силе — к реальности не метафизической, даже не к священно-метафизической, но — относящейся к прямому явлению Божией благодати.

Если не говорить о редких отступлениях от церковного предания, случайных и произвольных, то ассистка накладывалась главным образом на одежды Спасителя — младенца или взрослого, затем на изображение Евангелия, как в руке Спасителя, так и святых, на престоле Спасителя, на седалищах Ангелов в изображении Пресвятой Троицы, на подножиях Спасителя и Ангелов, когда ими изображается Святая Троица, и изредка еще кое-где, в древних иконах, т. е. духовно наиболее осмысленных, еще редко где, — например на храмовом престоле. Во всяком случае, явно: золото относится к духовному золоту — пренебесному свету Божьему. На иконах поздних золото, но уже твореное и красочного характера, пускается в пробелы одежд святых и других вещей; но и тут оно знаменует отблеск небесной благодати, хотя догматически и по иконописному преданию представляется сомнительным, можно ли собственный признак Бога переносить, хотя бы и смягченно, на святых. Итак, ассистка, это наиболее определенное применение золота, есть выражение не вообще силовой онтологии, а сил Божественных — сверхчувственной формы, пронизывающей видимое. Парча по своему духовному значению, особенно древняя парча, затканная рассеянными золотыми нитями, есть материальный образ этого проникновения [«связей»] Божественным светом очищенной плоти мира...

— Однако <sup>127\*</sup> своими вопросами я отвлек нашу беседу в сторону. И потому, как виновник некоторой путаницы, беру на себя неприятную обязанность призвать нас к порядку. То, что сказано было сейчас, относилось к одной из деталей иконописной техники; а предполагалось общий ход иконного письма понять как выражение церковной культуры. После разъяснений о католической живописи и протестантской гравюре, конечно, естественно предвидеть некий духовный склад и иконописной техники, как-то связанной с церковной культурой; но было бы более убедительным увидеть эту связь на самом процессе писания иконы. Считаешь ли ты это возможным?

— Разумеется. А в доказательство неслучайности иконописных приемов позволь напомнить, что с ними мы встречаемся на протяжении всей церковной истории, и церковное искусство верно хранило традиции иконописной техники, идущие из глубочайшей древности. В этих изобразительных приемах мне ясно видятся основоположения обще-человеческой метафизики и обще-человеческой гносеологии, естественный способ видеть и понимать мир, в противоположность искусственному, западному, который выразился в приемах западного искусства. Вот послушай свидетельства IV—V веков, которые ясно показывают тождественность изобразительных приемов, тогдашних и позднейших, традиционной иконописи. Рассуждая о прообразовательном значении перехода Иудеев чрез Черное море, св. Иоанн Златоуст приводит мысль сопоставить понятия образа — *τύπος* и истины — *αλήθεια*<sup>128\*</sup>, т. е. отображения реальности и самой реальности. «А как скажешь, это (т. е. переход через Черное море) могло быть прообразом настоящего (т. е. крещения)? Когда ты узнаешь, что такое образ и что истина, тогда я представлю тебе объяснение и на это.

Что же такое тень и что истина? Мы обратим речь к изображениям, которые пишут живописцы (заметим, что хорошие иконописцы назывались и у нас, и в Греции живописцами, зографами и иконографами). Ты часто видел, как на царском изображении, закрашенном темной (*κυανω* — собственно темно-синей, цвета ночного неба) краской, живописец проводит затем белые линии (*υράννας*) и изображает царя, и царский престол, и коней, и предстоящих ему, и копьеносцев, и врагов связанных и поверженных. Но, видя вместе эти абрисы, ты и не все узнаешь, и не все понимаешь; но что рисуется человек и конь, не ясно[...] <sup>129\*</sup> [а какой это царь и какой враг, ты не очень отчетливо видишь, пока наложенные настоящие краски не изобразят лица их и не сделают их яснейшими. Поэтому, как в этом изображении ты не требуешь всего прежде наложения красок, но, хотя бы ты получал некоторое неясное представление о предмете, считаешь картину довольно совершенною, так рассуждай и о Ветхом и Новом Завете и не требуй от меня всего точного представления истины в образе; тогда мы и будем иметь некоторое сродство с новым, и тот переход (чрез Черное море) с нашим крещением. Там вода, и здесь вода; здесь купель, и там все: в этом сходство. Хочешь ли теперь узнать истину этих оттенков? Там чрез

море избавились от Египта; здесь (через крещение) — от идолослужения; там потоплен фараон, здесь — диавол. Там потонули египтяне, здесь погребается ветхий, греховный человек. Видишь сходство образа с истиною и превосходство истины пред образом. Образ не должен быть совершенно чуждым истине — иначе он не будет образом; но, с другой стороны, он не должен быть и равным истине — иначе он будет самою истиною, а должен оставаться в своих пределах, и не иметь всего, и не быть лишенным всего, что имеет истина. Если бы он имел все, то был бы самою истиною, а если будет лишен всего, то не может быть образом; но он должен одно иметь, а другое оставить истине. Итак, не требуй от меня всего в событиях Ветхого Завета; но, если получишь некоторые малые и неясные намеки, принимай это с любовью. В чем же сходство этого образа с истиною? В том, что там все и здесь все: там посредством воды, и здесь посредством воды; те освободились от рабства, и мы — от рабства, но не такого: те от рабства иноплеменникам, а мы от рабства греху; те приведены к свободе, и мы также, но не такой, а гораздо лучшей. Если же наши обстоятельства лучше и превосходнее тех, не смущайся этим. Таково особенное свойство истины — иметь великое превосходство пред образом, но не противоположность и не противоречие».]

— Да, действительно, это словно описание иконописных приемов XV и дальнейших веков. Но в чем называется в этих приемах особенность церковного мирочувствия?

— Прежде всего в выборе изобразительной плоскости: церковной онтологии не подходит зыблущаяся поверхность холста, приравнивающая при процессе иконописания икону к податливым явлениям условной действительности; не подходит и еще более эфемерная бумага, дающая гравюре вид как бы шутя преодолеваемой предельной твердости. В живописи изобразительная плоскость низводится до условного, в гравюре разум и рука художника притязают на вознесение в область безусловного. Церковное искусство ищет себе поверхности предельно устойчивой, но уже не «как бы», а в самом деле крепкой и недвижимой. Изображение же должно содержать момент, равносильный крепости этой плоскости, равный ей по силе и потому, следовательно, могущий принадлежать непосредственно церковному сознанию, а не отдельным лицам, и момент текучей индивидуально творческой, женственной восприимчивости.

— Насколько понимаю, ты усматриваешь в западном искусстве расщепление иконописи, причем одни стороны иконописи односторонне осуществились в католической живописи, а другие — в протестантской гравюре. Что касается до изобразительной плоскости, то иконопись осуществляется, по-видимому, на самом деле — при тязании гравюры: в отношении плоскости иконопись, ты хочешь сказать, есть то, за что гравюра хочет выдать себя, и даже есть в превосходнейшей степени. Но ведь такую поверхностью, т. е. твердой и недвижимой, представляется стена, каменная стена — символ онтологической незыблемости. В этом отношении стенопись — да, она соответствует выставленному требованию. Но ведь икона не всегда, даже преимущественно пишется не на стене...

— А на чем же?

— Ясно, на доске.

— Нет, потому что первая забота иконописца превратить доску в стену. Вспомни: первый ряд действий к писанию иконы, так называемая заготовка доски, в своей совокупности ведет к левкаске<sup>130\*</sup> Самая доска, тщательно выбранная, хорошо просушенная и имеющая с передней стороны углубление — ковчегец, — окруженное рамой — полями, укрепляется с оборота от возможного покоробления поперечными шпонками. Залевкасируют же ее семью последовательными действиями так: сперва царапают в клетку ее лицевую поверхность чем-нибудь острым — шилом или гвоздем, затем проклеивают хорошо сваренным жидким клеем, затем, когда он просохнет, наклеивают паволоку, т. е. холст, или серпянку — редкую пеньковую ткань, — для чего доска намазывается клеем уже более густым, а сверху паволока, хорошо приглаженная, снова наводится клеем. Спустя сутки доска побелается; на нее наводится побел — хорошо размешанная жидкость из клея и мела. Когда побел высохнет, то в течение трех-четырех дней доска левкасится, причем грунтовка левкасом производится в шесть-семь раз; левкас делается из побела, к которому прибавляется  $\frac{2}{5}$  кипяченой горячей воды, немного олифы, т. е. вареного масла, и мела; левкас наносится на доску гремиткой, т. е. широким шпателем, и после каждой левкаски доске надлежит хорошо просохнуть. Далее идет лишевка заклеващенной поверхности, т. е. шлифовка мокрой пемзой в несколько приемов, между которыми левкас должен быть просушиваем, и, наконец, — сухая шлифовка сухим куском пемзы и окончательная от-

делка поверхности хвощом или в настоящее время мелкой шкуркой — стеклянной бумагой. Только теперь изобразительная плоскость иконы готова. Ясное дело, это не что иное, как стена, точнее — стенная ниша, но только в иконной доске сгущенно собраны совершенные свойства стены: эта поверхность по своей белизне, тонкости структуры, однородности и проч. есть эссенция стены, и потому она допускает на себе в совершеннейшем виде род живописи, признаваемый самым благородным, — стенопись. Иконопись исторически возникла из техники стенописной, а по существу есть самая жизнь этой последней, освобожденная от внешней зависимости стенописи от случайных архитектурных и других стеснений.

— В таком случае обычный прием стенописцев — наводить рисунок на стенную поверхность острием, собственно выпарапывать его ты и думал истолковать как гравюрный момент церковного искусства. Конечно, это процарапывание контуров в стенописи есть гравюра, но что соответствует ей в метафизически уплотненной стенописи?

— Да, иконопись начинается именно такой же гравюрой: сперва иконописец рисует углем или карандашом перевод изображения, т. е. церковнопреданные контуры, а затем нарисованное графится графьей, т. е. гравировается иглой, вставленной в конец маленькой палочки; да ведь самое слово *γράφω* значит «режу», «надрезываю», «царапаю», «графирую»; а *γράφη* — «графировальная игла». Эта графья — инструмент древний, очень древний, теряющийся в веках, вероятно, в том или другом виде самое первое орудие изобразительного искусства. А знаменить так рисунок признается у иконописцев наиболее ответственной частью работы, особенно в отношении складок: ведь назначеновать перевод — это значит передать множеству молящихся свидетельство Церкви об ином мире, и малейшее изменение не только линий, но и тончайшее — их характера придает этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру. Знаменщик чувствует себя ответственным за целостность иконописного предания, т. е. за правдивость онтологического свидетельства, и притом в самой его общей формуле. Рисунок озаменован, но это есть еще чистая отвлеченность, почти даже невидимая, произведение осязательного порядка. В дальнейшем<sup>131\*</sup> эта схема должна получить нагляд-

ность — стать зрительной, и знаменованная доска попадает от знаменщика в руки различных мастеров...

— По-видимому, «различных» — при ремесленном исполнении, при массовом производстве. Если так — то к сути иконы, как художественного произведения, эта различность не относится.

— Ты затрагиваешь очень существенные вопросы, и придется сказать несколько слов на твое сомнение. Прежде всего, икона не есть художественное произведение, произведение самодовлеющего искусства, а есть произведение свидетельское, которому потребно и искусство наряду со многим другим. Так вот, то, что ты пренебрежительно обозвал массовым производством, тоже относится к сути иконы, ибо свидетельству надлежит просочиться в каждый дом, в каждую семью, сделаться подлинно народным, возглашать о Царстве Небесном в самой гуще повседневной жизни. К технике иконописания существенно принадлежит и возможность быстроты в работе, иконы же преувеличенно тонкого письма, например строгановские, конечно, характерны для века, обратившего святыни в предмет роскоши, тщеславия и коллекционерства.

Теперь, далее, о специальностях иконных мастеров. И это не определяется только внешними причинами; икона, даже первообразная, никогда не мыслилась произведением уединенного творчества, она существенно принадлежит соборному делу Церкви, и даже если бы по тем или иным причинам икона была от начала до конца написана одним мастером, то какое-то идеальное соучастие в ее написании других мастеров подразумевалось: так, литургия служится соборно, но если бы почему-либо литургисал только один священник, то все-таки участие епископа, других священников, диаконов и других служителей идеально подразумевалось бы. Живописец иногда бывает вынужден предоставить часть своей работы другим, но подразумевается, что пишет он индивидуально; иконописец же, наоборот, иногда вынуждается работать обособленно, но соборность в работе непременно подразумевается. Ведь отсутствие соучастников требуется ради единства индивидуальной манеры, а в иконе — главное дело в незамутненности субъективным соборно передаваемой истины; и если вкрадывающиеся субъективные трактовки будут в иконе взаимно уравновешены, если мастера будут взаимно поправлять друг друга в непроизвольных отступлениях от объективности, то это-то и требуется.



Предоставление знаменщику рисунка, а красок — другим мастерам позволяет этим последним развить в себе восприимчивость, не повреждая той стороны иконы, которой в особенности надлежит быть верной Преданию. Но далее и красочная часть иконописи разделяется между личниками и доличниками. Это — очень глубокомысленное деление — по принципу внутреннего и внешнего, «я» и «не я» — человеческого лица, как выражения внутренней жизни, и всего того, что не есть лицо, т. е. что служит условием проявления и жизни человека — весь мир, как созданный для человека. На иконописном языке лицо называется ликом, а все прочее, т. е. включая сюда тело, одежды, палаты или архитектурный стафаж, деревья, скалы и проч., — называется доличным; замечательная подробность: в понятие лика входят вторичные органы выразительности, маленькие лица нашего существа — руки и ноги. В этом делении всего содержания иконы на личное и доличное нельзя не видеть древнейшего, древнегреческого и святоотеческого понимания бытия, как состоящего из человека и природы; несводимые друг на друга, они и неотделимы друг от друга: это — первобытная, райская гармония внутреннего и внешнего. Напротив, греховное раздробление твари, противопоставление человека природе в новом искусстве очень отчетливо завершилось разделением живописи на пейзажную и портретную, причем в первой человек сперва подавляется, затем делается аксессуаром и, наконец, вовсе исключается из ландшафта, а во второй — все окружающее его перестает жить своею жизнью, делается только обстановкой, а далее вслед за нею исчезает из портрета и тело, оставляя одно отвлеченное от всего мира лицо, целью которого служит только выразительность. Напротив, икона хранит равновесие обоих начал, но предоставляя первое место царю и жениху природы — лицу, а всей природе, как царству и невесте, — второе. Естественно, что и в этом разделении иконописной работы между личником и доличником нельзя видеть только внешней организации дела и забывать о предоставляющейся через таковое деление возможности выразиться многоголосию хорового начала. О других, иногда выделяемых специальных частях работы, как-то: левкащика, подрумянщика, олифщика, позолотчика и т. д. — здесь уже говорить не буду, хотя и эта специализация не лишена внутреннего смысла.

— По-видимому, основным — как философски, так и технически — нужно признать все же деление на работу

знаменщика и красочника. Но кому принадлежит фон иконы?

— То есть свет, говоря по-иконописному. Я очень обращаю внимание твое на этот замечательный термин: икона пишется на свету и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописная. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, т. е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света. В лоне его «живем и движемся и существуем»<sup>132\*</sup>, это он есть пространство подлинной реальности. И потому понятна нормативность для иконы света золотого: всякая краска приближала бы икону к земле и ослабляла бы в ней видение. И если творческая благодать — условие и причина всей твари, то понятно, что и на иконе, когда отвлеченно намечена или, точнее, предназначена ее схема, процесс воплощения начинается с позолотки света. Золотом творческой благодати икона начинается, и золотом же благодати освящающей, т. е. разделкой, она заканчивается. Писание иконы, этой наглядной онтологии, повторяет основные ступени Божественного творчества: от ничто, абсолютного ничто, до Нового Иерусалима, святой твари<sup>133\*</sup>.

— Мне тоже приходило в голову подобное соображение. Но знаешь ли... наоборот: мне казалось, что онтология церковная и платоновская так чрезвычайно близки к процессу иконописи и отчасти древней живописи, что эту близость непременно приходится как-то объяснять. И я, зная, что вообще платонизм ориентируется на Культе, что его терминология чаще всего есть терминология мистериальная, что его образы имеют посвященный характер и что Академия как-то связана с Элевсиниями, я думал видеть в основных онтологических построениях древнего идеализма перенесение на небо — художественного творчества земных художников. Не есть ли, хочу сказать, самая онтология только теоретическая формулировка иконописи?

— Если говорить о глубочайшем внутреннем сродстве того и другого, то это так; но ты ведь знаешь, я по существу враждебен мысли о выводимости друг из друга различных деятельностей, да им и не было бы нужды представляться различными, если бы они не были таковыми на самом деле, т. е. возникшими не друг из друга, а из одного общего корня. Мне думается, одна и та же духовная сущность раскрывается как в теоретической

формулировке — этой иконописи понятиями, так и в письме красками — этом умозрении наглядными образами<sup>134\*</sup>. Но во всяком случае есть такой параллелизм. Когда на будущей иконе появилась первая конкретность, первая и по достоинству и хронологически, — золотой свет, тогда и белые силуэты иконного изображения получают первую степень конкретности: до сих пор они были только отвлеченными возможностями бытия, не потенциями в аристотелевском смысле, а только логическими схемами, небытием в точном смысле слова, *τὸ οὐκ εἶναι*.

Западный рационализм мнит вывести из этого ничто — нечто и все; но не так мыслит об этом онтология Востока: *ex nihilo nihil*<sup>135\*</sup>, и нечто творится только Сущим. Золотой свет бытия сверхкачественного, окружив будущие силуэты, проявляет их и дает возможность ничто отвлеченному перейти в ничто конкретное, сделаться потенцией. Эти потенции — уже не отвлеченности, но не имеют еще определенных качеств, хотя и суть каждая возможность не какого угодно, а некоторого определенного качества. *Τὸ οὐκ ὄν* стало *τὸ μὴ ὄν*<sup>136\*</sup>. Говоря технически, дело идет о заполнении внутренних контурных пространств краскою, так чтобы вместо отвлеченного белого получился уже конкретный или, точнее, начинающий быть конкретным силуэт красочный. Однако это не есть еще цвет в собственном смысле этого слова, это только не тьма, чуть что не тьма, первый проблеск света во тьме, первое явление бытия из ничтожества. Это — первое проявление качества, цвет, еле озаренный светом. По отношению к доличному эта темная краска — каждый раз оттенка будущего цвета — носит название раскраски: доличник раскрывает одежды и прочие места доличного сплошными пятнами, в приплеску. Это очень характерная подробность, что в иконописи невозможен мазок, невозможна лессировка, как не бывает полу-тонов и теней: реальность возникает степенями явленности бытия, но не складывается из частей, не образуется прикладыванием куска к куску или качества к качеству; тут глубочайшая противоположность масляной живописи, где изображение образуется и прорабатывается по частям.

За раскраскою следует роспись, т. е. углубление складок одежды и других подробностей тою же краскою, что и раскраска, в тон, но большей насыщенности света; тогда внутреннее контура, перевода из отвлеченн<ого>

становится конкретным: творческое слово явило отвлеченную возможность.

Далее идет пробелка доличного, т. е. выдвигание вперед освещенных поверхностей. Пробелá кладутся в три поста́ла краской, смешанной с белилами, причем каждый последующий светлее предыдущего и уже его; третий, самый узкий и самый светлый постил называют иногда отживкой. По другой же терминологии первые два поста́ла называют разделкой, а третий — собственно пробелáми. Наконец, последней отделкой служат разделка золотом, в более уставной иконописи — инокопью, на ассист, каковым словом называется собственно особый клейкий состав из пивной гущи, а в более поздней иконописи — пробелка золотом, твореным, так называемая пробелка в перо. Точно так же пробелка палат, горок с кремешками, облаков с завитками-кокурками, дерев и проч. делается в два-три поста́ла, с отживкою; при этом краски кладутся плавью, жиже, чем на одеждах, в противоположность ликам, где накладка красок гуще одежной. Этим устанавливается промежуточная между внутренним миром — ликом — и внешним — природою — степень реальности одежд, как связи и посредствующего бытия между двумя полюсами твари — человеком и природою.

— Однако, рассказывая о письме иконы, ты забыл сказать о главном, о ликах — и вообще о личном. Между тем, живопись с этого начинается.

— Да, живопись. А иконопись этим кончает. Впрочем, прежде чем делать выводы, для бóльшей определенности вспомним стадии письма личного. В сущности они протекают в том же порядке, что и при письме доличном. Первая ступень, соответствующая раскрышке, — это просанкиривание иконы; это действие в значительной мере определяет основной характер иконы и ее стиль. Санкиром или санкирем называется основной красочный состав для прокладки лица. Это не есть краска того или другого определенного цвета: она есть потенция будущего цвета лица, ну а так как цвет лица бесконечно полноцветен и может быть протолкован в самые разные стороны, то, понятно, санкир разных иконописных стилей бывал весьма разных оттенков и различных составов. Византийский санкир был серосиний, индигового оттенка, итало-критский — коричневый, в русской иконописи XIV—XV веков — зеленый, затем он стал темнеть и буреть, ко второй половине

XVI века сделался табачным и т. д. Состав его соответственно тоже изменялся: так, санкир вторых строгановских писем составлялся из умбры с белилами, отчасти вохры; по способу Панселина<sup>137\*</sup> состав его определяется из одной драхмы белил, такого же количества охры, такого же количества зеленой краски, употребляемой в стенописи, и четверти драхмы черной. Современный санкир составляется из жженой умбры, светлой охры и небольшого количества голландской сажи; и т. д. Просанкиренное лицо есть конкретное ничто его. Когда санкир просохнет, то контуры лица, внешние и внутренние, проходятся краской, т. е. переводятся из отвлеченности в первую ступень наглядности, так чтобы лицо получило первое расчленение. Эти цветные линии носят название описи. Описывается же лицо в иконах различного стиля — различной краской. Чем красочнее опись, равно как и роспись доличного, тем дальше икона от графичности, тем менее выражен в ней момент гравюрный, тем она, значит, далее от рационализма.

В XIV веке опись делается лишь местами и притом ярко-красным цветом, подчеркивая контрастом зелень санкира. Затем опись темнеет, делается более связной и коричневой, но остается мягкой, живописного характера, а рационализму XVI века соответствует жесткая, словно пером, гравюрного характера опись черной краской. В XVII веке наряду с описью, правда не такой заметной, появляется отборка, в Греции появившаяся раньше, т. е. серия белильных штрихов вдоль контура, наподобие гравюрных теней. Нужно было сказать еще, что глаза, брови, волосы, борода и усы наводятся составом вроде санкира, но более темным, называемым рефтью. Далее идет плавка лиц, соответствующая в доличном — пробелке. Светлые<sup>138\*</sup> места личного — лоб, щеки, нос — покрываются жидкой краской телесного цвета, в состав которой входит охра или, по иконописному, вохра; отсюда вся эта часть иконописания носит название вохрения. Цвет этого вохрения весьма меняется в зависимости от времени и стиля иконы: розовое, заревого оттенка в XIV веке — оно близится к коричнево-оранжевому в XV, буреет и желтеет в XVI, в XVII снова делается архаизированным розовым, а в XVIII — белым, вероятно в подражание пудре. Поэтому более правильным являются иные названия вохрения, не связывающие его с определенной краской, но не вошедшие в иконописный словарь, а именно инкарнат, инкарнация, как передача французского и английского

термина (carnation, carnation). Эта первая вохра жидко подбивается смесью, стоящей между нею и санкиром: подбивка смягчает резкость перехода красок; тут же смесью мумии с охрой или киноварью делается подрумянка лица. Затем наводится вторая охра, тоже плавью; она светлее первой и покрывает первую плавь, подрумяна и часть подбивки. Затем накладывается третий слой в местах самых светлых, называемый иногда оживками. Наконец, повторяется опись черт лица, расчерчиваются волосы, а в местах наибольшей ударности, отчасти световой, отчасти же структурной, делаются белилами тонкие черточки и узкие полоски, называемые первые — движками, а вторые — отметинами; иногда те и другие называются насечками.

В иконах позднейших дальнейшее смягчение красочных переходов достигается тонкой белильной штриховкой — отборкой, но по характеру своему этот прием исключается духом иконописной техники, а необходимость его показывает на неумелость мастера дать правильную плавку.

— По-видимому, писание иконы на этом заканчивается?

— Да, если не считать того, что в иконе есть душа ее, надписи. Но именно писания, а не работа в целом, ибо икона олифится, т. е. покрывается особо сваренным растительным маслом, и как процесс этой варки, так и способ покрытия им иконы есть дело большой ответственности и не без профессиональных тайн иконописцев. Так или иначе изготовленная и наведенная, с течением времени олифа получает совсем различный вид. А между тем, большая ошибка современных реставраторов — видеть в олифе только техническое средство сохранения красок и не учитывать ее как фактор художественный, приводящий краски к единству общего тона и дающий им глубину. Я уверен, что для различных стилей характерны и соответственные заолифки. В частности, не раз приходилось наблюдать, как высокая художественная значительность иконы после снятия древней олифы с ее золотистой теплотой и покрытия новой, бесцветной олифой явно утрачивалась, а икона начинала казаться какой-то подгрунтовкой к будущему производству.

— Вероятно, и кузнь иконы, т. е. оклад, ризу, венчики, цать, ожерельица, убрус и проч., следует понимать как входящую в художественное целое иконы?

— В некоторых случаях, особенно при кузни современной иконы, она несомненно учитывалась иконописцем и не была внешне соединенной с иконою роскошью; самоцветные камни, несомненно, тоже могут входить в это целое. Но во многих случаях оклад, риза и проч. были лишь внешними украшениями иконы, как предмета, как вещи. Золото и самоцветы слишком сильные средства художественной символики, чтобы пользование ими было доступно второстепенным мастерам...

— Знаешь ли? Мы с тобой закончили икону до последней отделки и как будто сказано было о всех существенных действиях. Но...

— Тебе кажется, что нечто позабыто?

— Суди сам: один из самых важных предметов обучения в живописи — это тени; теоретики живописи едва ли не наибольшее внимание посвящают именно искусству и приемам накладывать тени; а для художников тот или другой характер теней существенно определяет их стиль. Так естественно выразить недоумение, как это, рассуждая об иконописи, мы ни разу даже не упомянули слово *тень*.

— Мы нисколько не забыли этого слова, но в иконописи ему нет места: иконописец этим темным делом не занимается и теней, конечно, не пишет.

— Но как же? Иконописные образы стоят ведь в каком-то отношении с предметами действительности и, следовательно, иконописцу неизбежно как-то передать и тени на этих предметах?

— Ничуть, ибо иконописец изображает бытие, и даже благобытие, *тень же есть — не бытие, а простое отсутствие бытия, и изображать таковое, т. е. характеризовать чем-то положительным, каким-то присутствием, наличием бытия, было бы коренным извращением онтологии. Если мир есть художественное произведение своего Творца, а художественное творчество есть проявление богоподобия человеческого, то естественно ждать и какого-то параллелизма между творчеством по существу и творчеством по подобию. Естественно ждать, что разные фазисы искусства наиболее всечеловеческого и наиболее святого повторяют основные стадии метафизического онтогенезиса вещей и существ. Да и в порядке психофизиологическом было бы странным изображать то, в чем нельзя не видеть просто частичной ослабленности или даже полного отсутствия некоторых впечатлений.*

— Однако ты же не можешь отрицать, что в живописи тень изображается, особенно в акварели это явно, когда светлые места остаются не тронутыми краской, тогда как в тенях краска накладывается. Это и неизбежно, потому что художник идет от света к тени, или от освещенного к темному. Да и метафизически иначе, по-видимому, не должно быть: в онтологии, как и в познании, *omnis determinatio est negatio*<sup>139\*</sup>, — чтобы выработать форму, чтобы дать предмету индивидуальность, *determinatio*, необходимо отринуть некоторую полноту. Познание — анализ, разложение, выделение; познаем вещь — как бы вырезая ножницами ее периферию из окружающего пространства. Не иначе поступает и живописец. По-моему, он при таком способе действия остается вполне верным философии...

— Возрожденской. Все сказанное тобою повторил бы и я. Но ты забываешь, что есть и обратная философия, а следовательно, должно быть и соответствующее ей искусство. Право, если бы иконописи не существовало, *il faudrait l'inventer*<sup>140\*</sup>. Но она есть — и так же древня, как человечество. Иконописец идет от темного к светлому, от тьмы к свету. Ведь наше обсуждение иконописной техники было сделано именно ввиду этой особенности ее. Отвлеченная схема: окружающий свет, дающий силуэт — потенцию изображения и его цвета; затем постепенное проявление образа; его формовка; его расчленение; лепка его объема чрез просветление. Последовательно накладываемые слои краски, все более светлой, завершающиеся пробелами, движками и отметинами, — все они создают во тьме небытия образ, и этот образ — из света. Живописец хочет понять предмет как нечто само по себе реальное и противоположное свету; свою борьбу со светом — т. е. тенями, при помощи теней, он обнаруживает зрителю себя, как реальность. Свет, в живописном понимании, есть только повод самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности, помимо реальности самого света и того, что он произведет.

Чтобы получить индивидуальность вещи, незачем что-то отрицать, да и нечего отрицать, ибо, пока она не создана светом, до тех пор ее вовсе нет; конкретность же свою она получает не путем отрицания, а положительно, творческим актом, разыгранием света. Ничего не было; творческим актом стало ничто, положительное ничто, зародыш, зачаток вещи; и пронизываемый светом, он начинает формироваться, лепиться, пока не проявится



световое образование. То, что наиболее существенно определяет форму,— то просветляется наиболее; менее знач[а]щее — и просветлено менее. А точнее, на чем почил свет, то и выступило в бытие в меру просвещенности<sup>141\*</sup> Бытие, конкретность, индивидуальность — положительны, Божественное «да» миру, осуществленный творческий Глагол, потому что глас Божий воспринимается нами как свет, а небесная гармония — как движение светил. Не без причины глубокие поэты прослышивали в свете звук. А то, что Богом недосказано, что сказано вполголоса,— в том мы видим мѣньший свет; но и мѣньший, он все же свет, а не тьма: полная тьма, полная тень абсолютно невоспринимаема, ибо не существует, есть отвлеченность. И не без причины один выдающийся гравер нашего времени самые глубокие тени, так же как и невидимое, но присутствующее в сознании, передает — не изображает, а именно передает — отсутствием краски, абстрактной белизной чистой бумаги<sup>142\*</sup>. В конце концов все сводится к тому, верить ли в онтологическую первичность и самодовлеемость мира, самосозидающегося и саморасчленяющегося, или же верить в Бога и признавать мир Его творением. Возрожденская живопись, хотя и не всегда последовательно, служила первому миропониманию, а иконопись избрала своей основой — второе. Отсюда разница в их приемах.

— Это<sup>143\*</sup> — вытекает из всего предыдущего, но желательно подвести итог разъяснению, что нужно думать о свете в западных произведениях, потому что в них ведь свет есть, даже световые удары в виде бликов.

— Да, это вопрос существенный. Но чтобы ответить на него по справедливости, необходимо твердо помнить, что западное искусство ни в одной своей особенности, т. е. противоположности иконописи, никогда, даже в самых крайних своих течениях, не было до конца последовательно.

Иконопись есть чисто выраженный тип искусства, где все одно к одному: и вещество, и поверхность, и рисунок, и предмет, и назначение целого, и условия его созерцания; эта связность всех сторон иконы соответствует органичности целостной церковной культуры. Напротив, культура ренессансовая в глубочайшем существе своем эклектична и противоречива; она аналитична[,] дробна, сложена из противоборствующих и стремящихся каждый к самостоятельности элементов. Не иначе обстоит и с ее искусством: оно держится,— и в своем отрицании теократической цельности жизни,— соками

средневековых своих корней, и если бы вплотную стало вырывать из себя питающие его традиции, то пришло бы к простому самоуничтожению.

Возьми хотя бы самое простое: много ли осталось бы от возрожденского искусства, если бы были исключены из него религиозные сюжеты, и что двигало бы его, если бы изъять церковные побуждения? Тут не место входить в эти вопросы. Я хотел сказать только, что не всегда и не во всем это искусство держится своего собственного воззрения на свет, как на внешнюю, физическую энергию, в противоположность церковному пониманию света, как силы онтологической, как мистической причины существующего.

— Ты хочешь сказать, что в западной живописи предмет есть сам по себе, а свет сам по себе и соотношение между ними — случайное: предмет только освещается светом, и потому светлые места, в частности блики, могут прийти где угодно. Они случайны в отношении к предмету, но взаимное отношение их — не случайно, и оно определяет некоторый другой предмет, да, предмет среди предметов — световой источник.

Единством перспективы художник хочет выразить единственность зрителя, как предмета, а единством светотени — предметность источника света<sup>144\*</sup>. Мне хорошо понятна позитивистически-уравнительная задача этой живописи: для нее нет иерархии бытия, и озаряющий свет, равно как и созерцающий дух, она хочет отождествить с внешними предметами, укладывая их в одной плоскости условного. Но как же в итоге формулировать задачу обратную?

— Прежде всего, сама западная живопись отступает от своего задания, она лучше, нежели собственный ее дух-руководитель. Вот, перспективу она хоть и провозглашает, но в высоких произведениях сознательно отступает от перспективных норм<sup>145\*</sup>. Так и с единством освещения. Если бы она до конца признала освещение случайным, я хочу сказать, если бы свет мыслился ничуть не онтологичным, то освещенная форма — форма только освещенная, но ничуть не произведенная светом — была бы совершенно непонятна нам; художник провозглашает соотношение света и формы произвольным, но на самом деле берет освещение не какое попало, а некоторое нарочито подобранное, ибо чувствует, что только оно дает правильную лепку форм. Одно освещение форму проявляет, а другое — искажает, и, значит, по тайному ощущению художника форма, как зрительное явление,

дается ему светом, причем может быть дан хорошо, а может — неудачно. Но теперь что значит это «хорошо», как не полусознательно сказанное «онтологично». И потому, коль скоро глубокому художнику потребуется, он нарушает, сознательно нарушает единство светотени, лишь бы лепка форм была возможно существенной.

— Выходит, как будто эта лепка форм делается светом.

— И даже и з света. Эту метафизику Церкви более или менее предчувствовали многие: но у некоторых, бывших откровенно художниками и довольно беззаботных в верности ренессансовой науке, эта лепка из света проводилась очень неприкровенно, и тогда вопрос о светотеневом единстве вполне отпадал. Рембрандт — что это такое, как не горельеф из световой материи? Даже ставить вопрос о единстве перспективы и единстве светотени тут нелепо. Пространство тут замкнуто, а источника света вовсе нет; все вещи — склупление светоносного, фосфоресцирующего вещества.

— Но разве к этой фосфоресценции гнилушек стремится икона?

— Конечно нет, ибо в Рембрандте особенно ядовито сказывается возрожденское самообожествление мира, и Рембрандт к трезвому Голландцу относится так же, как Бёме к Кирхгофу и Герцу.

Иконопись изображает вещи как производимые светом, а не освещенные источником света, тогда как у Рембрандта никакого света, объективной причины вещей нет и вещи светом не производятся, а суть перво-свет, самосвещение первичной тьмы, этой Бёмевской *Abgrund*<sup>146\*</sup>. Это — пантеизм, другой полюс возрожденского атеизма.

— Но замечательно, в противоположность итальянскому рационалистическому освещению (исключение отчасти магизм Леонардо), север вообще склонен к пантеистической фосфоресценции.

Самое характерное, это самообожествление мира соединяется здесь с отрицанием аскетике, и для свечения не представляется нужным святости, как и вообще в германской мистике высота и ценность постижений не стоит в связи с высотой духовной, чтобы плоть была утончена. Рубенс — яркий пример этого само-свечения тяжелой и грузной плоти. Я уверен, ты не станешь оспаривать этого само-свечения у Рубенса; но мне кажется, ты не обратил внимания на глубокое сродство и Рубенса, и Рембрандта с духовным строем голландской школы: загадочный Рембрандт имеет многочисленных сородичей в лице голландских *nature mort'*истов.

Мне странно было слышать твои слова о трезвом Голландце: этот дивный виноград, персики и яблоки, эти овощи и рыба — если их называть натуралистичными, то что же тогда метафизика? Ну конечно, это — идея винограда, идея яблок и т. д. И все это совершенно по-рембрандтовски светится из себя...

— Момент само-свечения я не отрицаю в этом *nature mot'e*; но в противоположность Рембрандту эти плоды и овощи мне представляются отчасти и праведным отношением к миру: в них есть что-то от иконописи, от произведенности светом. Но так или иначе, а единство свето-тени и внешнее отношение света к форме здесь отсутствуют; мы же, как помнишь, поставили вопрос о тенденции западной живописи и противопоставляли ей, а не самой живописи иконопись или ее тенденцию, в данном случае то и другое безразлично.

Иконопись видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному само-бытное свойство: для иконописи свет полагает и созидает вещи, он объективная причина их, которая именно по этому самому не может пониматься как им только внешнее; это — трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на них не иссякающее.

— Действительно<sup>147\*</sup>, техника и приемы иконописи таковы, что изображаемое ею не может быть понимаемо иначе как производимое светом, так что корнем духовной реальности изображенного нельзя не видеть светоносного надмирного образа, светлого лика, идеи. Но есть ли это только необходимое впечатление, своего рода метафизическая иллюзия, надстраиваемая над иконописной техникой, последствие, не предвиденное иконописцем, или же — действительная метафизика, сознательно выражаемая при помощи иконы?

— А правильно ли поставлена твоя дилемма? Ведь ты спрашиваешь, есть ли иконная метафизика нечто иллюзорное и, следовательно, не заслуживающее теоретического обсуждения, поскольку не имеет разумной ценности, или же нарочито проводимая в иконе отвлеченная теория, так что, следовательно, икона должна пониматься наподобие аллегии. И ты ставишь меня у раздвоения дороги, хотя пойду ли я направо или пойду налево — вынужден буду прийти к одному месту.

— Какому же?

— К отрицанию иконы как наглядно показываемому иному миру. Скажу ли я, что иконная метафизика иллюзорна, — я обездушю икону и сделаю ее только чувствен-

ной, или буду говорить о нарочитости ее техники — получится то же. И так и сяк самая икона окажется бессловесной, чувственной, внешней, тогда как духовное содержание будет отвлеченным, отвлеченным от ее наглядности, в одном случае последующей за нею абстракцией, а во втором — ее предваряющей. Между тем, смысл иконы — именно в ее наглядной разумности или разумной наглядности — воплощенности. Уж не знаю, ясно ли тебе то отречение, к которому ты меня нудишь своим разделительным вопросом; но мне-то ясно, и, чем отрицать икону, я предпочитаю сделать то же с твоим вопросом.

— Но о таком катастрофическом значении вопроса мне не пришло в голову, да и остается непонятным, в чем, собственно, источник такой опасности.

— А молчаливо вводимое понятие об отвлеченной метафизике, о метафизике как отвлеченной мысли? Все дело в коренном непризнании религиозной мыслью, точнее сказать, разумом Церкви отвлеченных построений как таковых. Церковь отрицает духовную значимость мысли, не опирающейся на нечто конкретное в опыте, и утверждает метафизичность жизни и жизненность метафизики. Когда же речь заходит в более специальном смысле о метафизическом содержании того или другого наглядного явления, то это понимается как параллелизм и связанность двух раскрытий одного и того же конкретного опыта. Ты вот говорил о метафизике и иконописи; но в конкретном опыте точкою опоры той и другой бывает не отвлеченная мысль о природе вещей и не чувственные свойства красок и линий как таковых, а духовный опыт...

— Ты говоришь о видении святого?

— Да, о видении. Впрочем, чтобы пресечь двусмысленное толкование, которое сблизит видение с видимостью, скажем явление — явление святого. И метафизика, и иконопись опираются на этот разумный факт или фактический разум: в явлении горнего нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом, как нет и никакого отвлеченного научения, но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность. Опираясь на это явление, христианский метафизик никогда не утратит конкретности, и, следовательно, всегда ему будет предноситься иконопись, а иконописец, опираясь на то же явление, не даст голый техники, лишенной метафизического смысла. Не потому, чтобы христианский философ сознательно сопоставлял онтологию

с иконописью, он будет пользоваться терминами и образами этой последней; и иконописец выражает христианскую онтологию не — припоминая ее учения, а философствуя своею кистью. Не случайно древние свидетельства — высоких мастеров иконописи называют философами, хотя в смысле отвлеченной теории они не написали ни одного слова. Но, просветленные небесным видением, эти иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками. Только так может быть понимаемо бесчисленно повторяемое отеческое утверждение, многократно засвидетельствованное в своей истинности постановлениями Вселенского Собора, о равносильности иконы и проповеди: иконопись для глаза есть то же, что слово для слуха<sup>148\*</sup>. Итак, не потому, что икона условно передает содержание некоторой речи, но потому, что и речь, и икона непосредственным предметом своим, от которого они неотделимы и в объявлении которого вся их суть, имеют одну и ту же духовную реальность. Свидетельство же о мире духовном есть, по воззрению всей древности, философия. Вот почему истинные богословы и истинные иконописцы равно назывались философами.

— Итак, ты хочешь сказать, иконопись есть метафизика, как и метафизика — своего рода иконопись слова.

— Да, и в силу этого можно наблюдать непрерывный параллелизм той и другой деятельности, хотя сознательно или, лучше сказать, нарочито он не имеется в виду. Так, в стиле: поразительно явно словесное барокко в богословии XVII, особенно XVIII века, и, право, в богословских трактатах и проповедях того времени мне просто зрительно видятся круглящиеся, продуманно-запутанные складки и церемониально выплясывающие движения; подобное же соответствие во все времена, и тема о внутреннем соответствии богословия и иконописи как по содержанию, так и по стилистике ждет своего исследователя. Но мне-то сейчас хотелось отметить самое главное, метафизику света, ибо она есть основная характеристика иконописи.

— Мне известно, высшими и познавательно ценнейшими в древности восприятиями — еще до-христианской древности — признавались зрительные и слуховые. Когда Гераклит говорит: «Глаза и уши — свидетели ненадежные»<sup>149\*</sup>, он хочет сказать: «даже глаза и уши» — все чувственное восприятие насквозь. Известна мне и пре-

восходнейшая пред слухом оценка зрения, по крайней мере в греческой философии<sup>150\*</sup>. Известна характеристика эллинского мышления как опирающегося именно на зрение, почему и в платонизме духовная сущность вещи определяется как вид, *εἶδος*<sup>151\*</sup>, а не слух, запах и пр. Наконец, высшее постижение метафизических причин бытия в античной философии относилось к световым озарениям. Да и вся платоническая онтология была, конечно, построена по схеме зрительной, коль скоро вся действительность, нас окружающая, признавалась смещением, соединением, слиянием тьмы-небытия и видов, или идей, бытия, причем метафизической причиной этих последних признавалось солнце мира умного, идея блага, или благо, т. е. источник света. Всякому, кто прикасался к Платону, не могла не быть явной конкретность понимания Платоном этого умного света и неслучайность именно такой конкретности, поскольку Платон опирается на мистериальный опыт. Впрочем, на эти темы говорить можно весьма много, а я-то хотел высказать предположение, что, наверное, ты признаешь церковное учение, как вообще связанное с платоновской традицией, близким к этому кругу понятий.

— Да, и тут выразительно самое словоупотребление: в церковном языке слов, сложенных со «свет»<sup>152\*</sup>, вроде: светлосеи, светлообразный, световержение, светодавец, светодержец, светодетель, светоначальный, светоявление и проч. и проч., имеется по крайней мере с сотню, не говоря о бесчисленных случаях пользования словом «свет» и других производных. Давно замечено, что в литературном произведении внутренне господствует тот или другой образ, то или другое слово; что произведение написано бывает ради какого-то слова и образа или какой-то группы слов и образов, в которых надо видеть зародыш самого произведения...

— И такое место слова-зародыша в церковных произведениях, особенно в богослужебных, конечно, принадлежит свету. В этой преобладающей световой тональности богослужебных творений нечего сомневаться. Но мне хотелось бы услышать более определенно и по возможности сжато выраженное метафизическое учение.

— Уплотненное Апостола не скажешь.

— А именно?

— «*Παν γὰρ τὸ φαεινότερον φῶς ἐστίν* — Все бо являемое свет есть» (Еф. 5, 13)<sup>153\*</sup>. То есть все, что является, или, иначе говоря, содержание всякого опыта, значит, всякое

бытие, есть свет. А что не свет, то не является, значит, и не есть реальность. Тьма бесплодна, и потому «дела тьмы» называются у Апостола «неплодными» — «*τοὺς ἐργοὺς τοῖς ἀκάριοις τοῖ σκοτοῦς*» (Еф. 5, 11). Это — тьма кромешная, кроме <sup>154\*</sup>, т. е. вне Бога, расположенная.

Но в Боге — все бытие, вся полнота реальности, а простирающееся вне Бога — это адская тьма, есть ничто, небытие. Да кстати, ад, или аид (*ἄδης, αἰδης*), даже этимологически значит без-вид, *ἄ-Γίδης*, то, что лишено вида, что существенно невидимо, тьма. Реальность — это вид, идея, лик, а ирреальность — без-вид, ад, тьма <sup>155\*</sup>

Все сущее имеет и энергию действия, каковую и самосвидетельствуется его реальность; а что не способно действовать, то и не реально — как сказано святыми отцами: «только небытие не имеет энергии» <sup>156\*</sup>. У тьмы-то, по Апостолу, дела бесплодны, не приносят плода, следовательно, тьма лишена энергии. Это — в собственном смысле слова — ничто, смерть; воссияющий же в ней свет создает здесь или пробуждает от смерти «чадо света» <sup>157\*</sup>, и оно приносит плод — «во всякой благостыне, и правде, и истине, искушающе, что есть благоугодно Богови» (Еф. 5, 9; 10).

Итак, плод дел света есть искушение, или исследование (*δοκιμάζοντες*), воли Божией, т. е. онтологической нормы сущего. Это есть избличение всего, т. е. познание несоответствия дольнего мира его духовному устою — его идее, его Божественному лику, — и избличение это делается светом (Еф. 5, 13).

— Вообще говоря, вероятно, бесспорно, что «все являемое свет есть», по церковному учению. Но можно ли, цепляясь за букву этих слов, толковать в смысле онтологическом и иконописном приведенное тобою место из Послания к Ефесянам? Мне кажется, едва ли может быть два мнения о нравоучительности его смысла, но никак не онтологичности. Обрати <sup>158\*</sup> внимание на контекст этой 5-й главы Послания: Апостол увещевает Ефесян «ходить в любви», тщательно избегать блуда и всякой нечистоты, сквернословия, бусловия, смехотворства и т. д., призывает не упиваться вином, внушает повиноваться друг другу в страхе Божиим; далее, указывает долг жен — повиноваться своим мужьям и в 6-й главе учит должным отношениям между детьми и родителями, господами и рабами. Следовательно, и изречение «все являемое свет есть», стоящее у Апостола как объяснение, почему чада света имеют силу и долг обличать дела тьмы, тоже имеет смысл нравственно-назидательный.



— Замечания твои справедливы, но не вывод. Ты зовешь к контексту, но тогда позволь и мне сделать то же и обратиться к месту этой 5-й главы — в целом Послании. Но предварительно одно замечание: не берись доказывать, а только укажу, как сам чувствую.

Послание обращено к жителям Ефеса, славного своим художеством и почитанием Артемиды; этот город был центром магии и производства идолов, даже из Деяний известен случай народного возмущения под подстрекательством Димитрия среброчеканщика<sup>159\*</sup> и, вероятно, других мастеров, с проповедью христианства начавших терять сбыт своим изделиям. В Послании к Ефесянам мне чувствуется скрытое противоположение этому бездушному делу ефесского язычества, представляющегося Апостолу под образом скульптуры, одухотворенного искусства Божия, представляющегося под образом древней живописи, технически тождественной с тем, чем стала впоследствии иконопись. В Апостоле Павле, как иудее, и притом высокоученом, идолы не могли не возбуждать органического гнушения, тогда как живопись, особенно живопись античная, несравненно более символичная и по существу далекая от натуралистического подражания, была более приемлема, а своею техникой — светолепкой — шла навстречу библейскому учению о миротворении и платоновской идеологии, близкой к иудаистическому богословию и по существу своего содержания, и исторически, согласно филоновской традиции.

Искусству зрения напрашивается на мысленную антитезу искусство осязания, и, следовательно, искусству света — искусство тьмы. Хорошо известно преобладающее значение осязания в до-христианском искусстве и, следовательно, особая связь этой способности с язычеством. С другой стороны, из отеческой письменности еще лучше явствует особое отношение осязания, пред всеми другими способностями, с областью, где нарушается чистота. Эти и подобные соображения не могли не припоминяться какою-то боковою памятью и писавшему Послание, равно как и его читателям. Даже там, где Апостол как будто только назидает, пред ним предносится, с одной стороны, образ живописи как плодотворного искусства света, признанного поборошь ваяние — бесплодные дела тьмы...

— Ты хотел наметить место этих назиданий в целом Послании.

— О том и говорю... А во-вторых, образ великого Художника, светом зиждущего в «похвалу славы благодати

Своя» (Еф. 1, 6) картину мира — все домостроительство Божие. И когда Апостол говорит в самом начале об избрании нас во Христе прежде сложения мира (Еф. 1, 4), а кончает увещеваниями быть чадами света, раскрывая конкретно жизненный образ таковых, то разве не проходит пред нами в великом тот самый процесс, что в малом совершает иконник, начиная с пред-изображения — наименования в золоте будущих образов и кончая светом явленными и золотом разделки озаренными изображениями этих чад света.

Впрочем, ты возражал мне против онтологичности апостольского изречения. Отвечаю: Церкви вообще в высочайшей степени чужда мораль, и если говорится церковно о поведении, то это исключительно в смысле онтологии, онтологии жизни, а не моралистически и тем более не юридически. Эта чуждость морали чрезвычайно характерна для Апостола Павла, а в данном Послании — преимущественно. Впрочем, что тут говорить? Кто более Апостола Павла познал тщету и духовную опасность «дел закона»<sup>160\*</sup>, попытки спастись моралью? И мог ли он, после всего им пережитого, предлагать нормы поведения вне и помимо веры во Христа, т. е. онтологического питания от Его полноты?

В отношении Послания к Ефессянам указываются три его особенности, резко отличающие его от всех других.

«Первая из этих особенностей есть высота содержания с соответствующею тому восторженностью речи и многообъятностью мысли. Св. Златоуст пишет: «Говорят, что св. Павел, когда еще изустно оглашал Ефесян, уже доверил им глубочайшие истины веры. По крайней мере оно исполнено возвышенных и необъятных созерцаний [...] в нем он объясняет то, о чем почти нигде не писал»<sup>161\*</sup>. <...> Видение бесконечных благ, коих мы сделали причастниками во Христе Иисусе, восхищает Апостола и роит в нем святые мысли и чувства в таком обилии и с такою быстротою, что он не успевает схватить их словом. Мысль за мыслью текут неудержимо, пока не исчерпывают всего предмета, воодушевляющего Апостола. И слово множится: ибо Апостолу желалось только очертить всякий умозримый предмет, не останавливаясь, однако, на нем особенно, а помечая его в общей чередке текущих чрез сознание умных видений.— Судя по такому характеру содержания Послания и по такому тону речи в нем, оно есть то же между прочими Посланиями Апостола Павла, что Евангелие от Иоанна [между] Евангелия[ми].

Вторая особенность сего Послания,— прямое следствие предыдущей,— есть общность. Апостол живописует вообще существо христианства,— как от века Бог положил спасти нас в Сыне Своем, как Сын Божий приходил на землю и устроил сие спасение, как все мы делаемся участниками сего спасения и как вследствие того должно нам жить и действовать. Ни на какие исторические случаи не указывает он. Все, что говорит он, может идти ко всякому обществу христианскому. Видно одно отличие лиц под словами «мы» и «вы». Это «мы» — иудеи и «вы» — язычники, слияние которых в едином теле Церкви о Господе и служило исходной точкой всех увлекавших Апостола созерцаний. Основываясь на такой общности содержания Послания, некоторые назвали его общим христианским катехизисом. <...>

Третья особенность Послания — та, что в нем нет указаний на какие-либо исторические обстоятельства ни самого Апостола, ни Ефесян <...> Апостолу не хотелось сходить к каким-либо обычностям среди таких необычных и всеобъемлющих созерцаний, в которых, конечно, продолжал он держаться и по изложению их в слове <...>» (Епископ Феофан. Толкование Послания святого Апостола Павла к Ефесянам. Изд. 2-е. М., 1893, с. 19—20). Цель же Послания — пожелать Ефесянам, «чтобы Бог дал им просвещенные очи сердца» (id., с. 109). Апостол «желает, чтобы они были возведены до ясно-зрения духовного, Божественного порядка вещей (экономии спасения), сколько то возможно для нас на земле; ибо желает, чтобы то, что сам он зрит, зрели и они, но выше апостольского зрения не было и не будет» (id., с. 109).

Сообразно с этою целью Апостол излагает в первой части тайну спасения, а во второй части изображает рост тела Христова и жизнь его, причем эта нравоучительная часть, и в общем, и в частном, излагается как конкретное проявление онтологии спасения, все время как золотым фоном подложен[a] духовными созерцаниями, и частности жизни стоят пред сознанием читателя как приложения и обнаружения онтологии. И в нашем случае: не слова «все являемое свет есть» должны быть перетолковываемы в духе правил поведения, морально, но, напротив, смысл этих последних всецело определяется онтологическим значением, по Апостолу, света.

С полною точностью Апостол свидетельствует онтологическую реальность иного мира, узренного им собственными очами, и он хочет, чтобы свидетельство его

сделалось семенем таких же созерцаний у верующих. Вполне естественно, что расчлененно высказанное свидетельство о духовном зрении оказывается наиболее точною формулою и вторичного свидетельства о духовном мире — иконописи <sup>162\*</sup>

Маска <sup>163\*</sup> выдохлась, и в ее труп вселились чуждые, уже непричастные религии силы. Прикосновение к маске стало оскверняющим; отсюда — строгие церковные запреты против личин и ряжения. Но духовная сущность явлений культуры и тем более Кльта не умирает, она преобразовывается, она ведет к новым образам культурного творчества и являет себя сквозь них часто совершеннее и чище прежнего. И в данном случае священная суть маски не только не погибла с разложением ее прежнего образа, но, отделившись от его тупа, создала себе художественное тело. Это — икона. Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу ритуальной маски, возведя эту задачу — являть упокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую ступень. И, унаследовав эту задачу, икона вместе с нею восприняла характерные особенности техники изготовления священной маски и родственных ей культурных явлений, а потому и своеобразия тысячелетиями вызревавших здесь художественных приемов.

Исторически наиболее тесная связь иконы — с Египтом, и здесь именно зачинается икона, как здесь же возникают основные иконописные формы. Разумеется, этот сложнейший вопрос об историческом происхождении иконописи, в которую влились лучшие достижения искусства всего мира, так изложенный — есть только схема; но в краткой формуле такая схема была бы наиболее правильной. Следовательно, именно египетская маска — внутренний расписной саркофаг из дерева Древнего Египта — этот футляр на мумию, сам имеющий вид спеленутого тела с открытым лицом, есть первый родоначальник иконописи, а также роспись самой мумии, спеленутой проклеенными свивальниками, по которым наводился гипс. Вот древнейшая паволока и левкас, по которому далее шла роспись водяной краской. Состав склеивающего вещества мне неизвестен, но если бы оно оказалось яйцом, то это не только объяснило бы иконописную традицию, возникновение которой из утилитарных соображений объяснить было бы нелегко, но и глубоко входило бы в теургическую символику египетского искусства, ибо в духе этой религии телесного

воскресения было бы вполне естественно покрывать усопшего яйцом — исконным символом воскресения и вечной жизни.

Понятно, что при росписи мумии или саркофага не нужно и не должно было наводить тени как по причине художественной — поскольку мумия или саркофаг и без того были телесными, вещами, — так и по причине символической, ибо умерший входил в царство света и делался образом бога («Я — Озирис»<sup>164\*</sup> — такова священная формула вечной жизни, надписываемая от лица усопшего), и, следовательно, ему не должно было приписывать никакого ущерба, слабости, затемнения. Почивший, приняв в себя бога, хотя и сохраняя свою индивидуальность, сделался образом божим, идеальным обликом своей собственной человечности, идеи самого себя, своей собственной духовной сущности. И задачей мумийной росписи было представить именно эту идеальную сущность усопшего, который стал отныне богом и предметом культового почитания.

Иначе говоря, эта роспись должна была акцентировать идеальные черты усопшего, проработать эмпирическое лицо до чистого проявления в нем человечности. Следовательно, это искусство мыслилось не как портрет, стоящий рядом с лицом, а как роспись именно самого лица — насурмление и нарумянение его, понимая такие в хорошем, античном смысле идеализации. Иконописная техника, сводящаяся к последовательно наслояющимся акцентуациям — пробелениям одежд и вохрениям ликов, употребляя эти термины расширительно, и описи, или росписи.

Мне думается, иконописные приемы выводятся из задач рассматриваемой росписи мумий, а именно: дать усиленную свето-лепку лица, которая своею силою противостоит случайностям переменного освещения и потому — выше условий эмпирии, наглядно являя нечто метафизическое: форма лица дана светом, но не светотенью; свет же этот — не освещение земным источником, а все пронизывающий и формы полагающий океан сияющей энергии. Этого по крайней мере искало египетское искусство. Но дальнейшим шагом к тому же заданию был переход от поверхности деревянного залевкашенного саркофага к таковой же плоскости поверхности доски, причем не без символического знаменования было применено дерево кипарисное, древний символ вечной жизни и нетления.

Иначе говоря, чтобы освободиться и от остатков свето-тени на расписанной мумии или саркофаге, необходимо было еще далее отойти от материальной формы саркофага как вещи и тверже стать на почву символизма. Это давало художнику средство подняться над изменчивостью и условностью земного света. Как известно, кроме иконы, а отчасти и до иконы этот же шаг был сделан портретом эллинистической эпохи, который отчасти выбил из прямого пути нарождающуюся икону, внося восковые краски и иллюзионистические приемы, хотя иллюзионизм этих портретов сочетается с идеализацией, отчасти же проложил кратчайшие пути к чистой иконописи. Возможно, что самый иллюзионизм этих портретов должен быть толкуем не как прямая цель их, а как рудимент прежней скульптурной поверхности саркофага. Стремясь к символизму и отрешению от непретворенной плоти, эллинистический портрет не решился сразу разорвать с материальной поверхностью саркофага и признал себя вынужденным дать некий живописный ее эквивалент, хотя дальнейшей задачей священного искусства было освобождение и от последнего. Тогда-то и развилась иконопись, первоначально, насколько известно, не чуждая средствам с эллинистическим портретом. А с другой стороны, не следует забывать, что и портрет этот отнюдь не был портретом в нашем смысле: это была, хотя и продвинутая по пути символизма, все та же погребальная маска. Как известно, такой портрет благочестиво писался еще при жизни, но ввиду будущего погребения, а после кончины вставлялся на место лица в саркофаг, расписанный ремесленно, в приблизительном соответствии с видом умершего (пол, возраст, должность, состояние и т. д. — т. е. в доличное). Таким образом, эллинистический портрет был родом иконы с умершего, и этой иконе, несомненно, воздавалось культовое почитание. Несомненно соблюдение этих погребальных обрядов и египетскими христианами, в сознании которых смысл и значимость египетского погребального обряда не только не были ниспровергнуты, но, напротив, получили подтверждение «благою вестью» и бесконечное усиление и углубление. И если все усопшие христиане, «святые»<sup>165\*</sup>, по Апостолу, были предметом Культа, то тем более это относилось к особливим свидетелям вечной жизни, возле останков которых служились всенощные бдения и над которыми совершалось таинство Тела и Крови, питающее в жизнь вечную. Погребальные портреты этих последних естественно выдвинулись в качестве икон, разумея это слово суженно.

Спросим себя теперь о метафизике иконы, египетской ли метафизике до-христианской или христианской, пока безразлично.

Если роспись мумии прикрывала собою обращенное в мумию тело усопшего, а тело это мыслилось связанным с началом жизни, то можно ли было мыслить эту роспись лица как что-то само по себе, а не в отношении к лицу? Можно ли было в выражении «роспись лица» делать логическое ударение не на безмерно важном, дорогом и священном — «лица», а на второстепенном, наслоенном на первом и физически и метафизически пустом — «роспись»? Конечно, нет, конечно, указывая на эту роспись, на погребальную маску, родственник или друг покойного говорил (и правильно говорил!): «Вот мой отец, брат, друг», а не «Вот краска на лице моего отца» или «Вот маска друга» и т. д. Несомненно, для религиозного сознания роспись, или маска, не отделялась от лица и не противопоставлялась ему, она мыслилась при нем и с ним, чрез свое отношение к нему имея смысл и ценность. Эта маска была не сокрытием покойного, а раскрытием его, и притом в его духовной сущности, более явным, более непосредственным, нежели вид самого лица.

Маска в культе усопших была воистину явлением усопшего, и притом уже явлением небесным, полным величия, божественного благолепия, чуждым земных волнений и просвещенным небесным светом. И древний человек знал: этою маскою является ему духовная энергия того самого усопшего, который в ней и под ней. Маска покойного — это сам покойный не только в смысле метафизическом, но и физическом; он здесь, сам он являет нам свой лик. Иной онтологии не могло быть и у египетских христиан: и для них икона свидетеля была не изображением, а самим свидетелем, ею и чрез нее, посредством нее свидетельствовавшим. Так — хотя бы потому, что эта онтология есть прежде всего выражение факта: икона лежит на теле самого свидетеля, и всякое иное суждение об этом факте, хотя и возможное отвлеченно, при каких-либо особых целях, конкретно, жизненно — невозможно и было бы противоречием естественному способу чувствовать.

Но далее этот физический факт может утончиться и осложниться, причем духовная сущность его не потерпит искажения. Коль скоро признана онтологическая связь между иконой и телом, а тела с самим святым, то величина расстояния от иконы до тела, равно как и на-

личный физический вид самого тела в данный момент, — уже не имеет силы, и связь, мыслимая онтологически, не уничтожается значительностью расстояния иконы от останков тела, а также нецельностью этих останков.

Где бы ни были мощи святого и в каком бы состоянии сохранности они ни были, воскресшее и просветленное тело его в вечности есть, и икона, являя его, тем самым уже не изображает святого свидетеля, а есть самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства, надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей. В этот момент живая связь между горним и дольным, т. е. религия, в данном месте жизни распалась, пятно проказы умертвило соответственный участок жизни, и тогда должно возникнуть опасение, как бы это отщепление не пошло далее.



---

## О РЕАЛИЗМЕ

1923. III. 28

### I

Обложка журнала должна в каком-то отношении органически входить в книжку журнала как цельное произведение книжного искусства. Но содержание отдельных книжек текуче и притом непредвидимо даже редакции; его выразить обложкой — значило бы удовлетворить потребностям отдельного номера, может быть отдельных номеров, но во всяком случае не журналу по всей линии. Тут требуется выразить самую связь книжек журнала, сколько бы их ни было и каково бы ни было их содержание: эта связь есть та основная цель, которой служит данный журнал и «направление» его, этой целью предполагаемое. Тогда обложка периодического издания будет схемою его единства. Удачно измышленная, она может и должна стать наглядным перво-воплощением жизненного порыва, который развертывается в ритме издания: можно сказать, обложка — это самый журнал. Как зерно содержит уже в себе полный круг жизненных явлений дерева, из него вырастающего, так обложке надлежит быть семенем журнала. Тогда ею осуществляется живая связь отдельных статей, может быть между собою порознь вовсе не согласованных, может быть полемизирующих. В ней созерцательно предстоит нам духовная форма журнала со всем его многообразным содержанием. Обложка поясняет одним и внушает — другим. Разве мы не знаем полнокровной мощи графических символов, питающей при медитировании над ними? Разве мы не знаем мудрости символов, которая нередко оказывается неизмеримо больше и глубже того, что мог и хотел сознательно вложить в нее художник? Разве мы не знаем мудрости древних, неизменно дающей новое, — мудрости, закреплённой в картинках гадальных карт? А гербы? Они должны были сопровождать

своих владетелей во всех обстоятельствах жизни, в походах и на пиру, среди семьи и в храме, всякая вещь была названа гербом, чтобы владетель, непрестанно взирая на него, размышлял о своем назидании и руководился им. Почему же не может быть таким же ходом в глубину обложка журнала, как дело наиболее заветных стремлений целой группы людей? Кажется естественным требовать от обложки внутренней скрепы известного направления мысли и родника новых замыслов.

## II

Журнал «Маковец» есть или по крайней мере хочет быть органом **реализма**, — реализма в искусстве, поскольку он занят вопросами искусств. Но искусство невыделимо из состава целостной культуры, а понимание искусства не может быть установлено вне общего понимания жизни. Реализм в искусстве и реалистическое понимание искусства необходимо вырастают в общем организме реалистической культуры, а вне его прозябают и гибнут хилыми побегими. Реалистическому журналу искусств не миновать, хотя бы в боковом зрении, реализма жизни и реализма культуры.

Итак, что же есть реализм? Но самый этот термин слишком драгоценен, чтобы не соблазнить покуситься на него направлениям мысли и творчества весьма различным.

Кто же, благоразумный, не хочет быть и считаться реалистом? Но когда приглядываешься, что именно притязает на это качество, чаще всего оказываются такие притязания в прямом противоречии со значением слова «реализм» наиболее естественным — от *res, realis*. Так, весьма нередко смешение терминов реализм и натурализм, даже — реализм и иллюзионизм, как, с другой стороны, заурядно противопоставление реализма и идеализма, реализма и символизма, реализма и мистики.

Очевидно, во всяком случае реализм есть такое направление, которое утверждает в мире и в культуре, в частности в искусстве какие-то *realia*, реалии или реальности, противоположаемые иллюзиям. Подлинно существующее противостоит в реализме только кажущемуся; онтологически плотное — призрачному, существенное и устойчивое — рассеиваемому скоплению случайных встреч. Закон и норма, с одной стороны, прихоть и каприз — с другой.

Если нет этого противопоставления, то нет и реализма,— хотя плоскость бытия, на которой признаются реальности, может быть весьма различна, и в зависимости от этого различный характер получает самый реализм. Тем менее может быть речи о реализме, когда вообще отрицается в искусстве явление подлинной реальности; впрочем, как же может оно быть, если реального бытия нет в мире? Реализм в искусстве имеет необходимой предпосылкой реализм всего жизнепонимания.

Но далее, можем ли мы выражать мировую реальность, если сами стоим вне ее и с нею не соприкасаемся? Очевидно, жизненная отделенность наша от реальности должна опять уничтожить реализм и в искусстве. Есть реальности в мире; они познаются жизненным прикосновением к ним чрез труд в мировой среде; это познание выразимо средствами искусств; произведения искусств могут сводить нас с чувственно недоступными реальностями — таковы формальные предпосылки всякого художественного реализма, и направление, отрицающее хотя бы одну из них, тем самым лишает себя права именоваться реализмом.

### III

Указанные предпосылки реализма могут показаться настолько естественными и формально подразумеваемыми, что, по-видимому, едва ли кто станет возражать против них. Но — так только до тех пор, пока к ним не относятся внимательно. Взятые же в упор, они вовсе не так нейтральны и не так безразличны. Ведь для большинства произведение искусства стоит, само по себе, наряду с образами представления и не приводит нас к реальности, а, напротив, отводит от нее, давая иллюзию реальности. При таком взгляде деятельность искусства, по крайней мере изобразительного искусства, о каком преимуществом будет наша речь,— деятельность искусства направляется именно на создание подобий, «эстетической видимости» (Schein), лишенных существенности, но кажущихся как существенные. Обман — такова суть искусства, по убеждению далеко не единичному.

«Совсем как в действительности» — эта обычная похвала натуралистическому произведению разве не свидетельствует ли, что «как в действительности» есть что-то, что, не будучи действительностью, хочет стоять в ряду

явлений действительности. Иллюзия, наиболее похожая на действительность, наиболее далека от нее в существе дела. «Хочется потрогать рукою», когда пред нами плоский холст, — этот триумф натурализма не есть ли обман, временно удавшийся и показывающий то, чего нет на самом деле. Да и зачем возбуждать в зрителе неудовлетворимое желание взять рукою написанное яблоко, когда он может успешно проделать это с настоящим. Иллюзионистическое искусство хочет равняться, только равняться с чувственной действительностью, но при всех своих кунштюках никогда действительности не достигает, а в лучшем случае если бы достигло, то стало бы ненужным как искусство. Оно лишь пытается обмануть, что сравнялось с действительностью.

Странное дело: течение, всегда кричавшее о **правдивости**, — насквозь лживо в самых своих заданиях. Они, эти натуралисты, хотели давать неприкрашенную действительность... и потому писали с поставленных живыми картинами натурщиков или с кукол. Они механически соединяли этюды с различных местностей, не считаясь с органическим характером пейзажа; они изображали искренние чувства по разыгранным ролям и дважды фальсифицировали — один раз действительность тряпьем, натурщиками, искусственно приданными позами и т. д., а затем, второй раз, этот сброд — иллюзорным ее образом. И после этого осмеливались говорить о правде жизни. Их занимало в жизни лишь показное, выдающее себя за самую реальность — выигрышные роли, трескуче-благородные слова, искусственные чувства. Нет ничего более далекого от реализма, нежели эти и подобные течения, тоже, и даже исключительно притязающие на реалистичность.

#### IV

Между тем, этот обман натурализма гораздо глубже, чем только что представлено, хотя и может казаться в общем равнении на обман менее заметным. Ведь натурализм обычно противопоставляет деятельность художника процессу познания; в то время как ученый изобличает нереальность чувственных образов как субъективных, художник, напротив, стремится закрепить их в их субъективности. Следовательно, искусство не выражает познание истины вещей, а затемняет ее. И далее: познание действительности дается, возможно, пассивному, не вносящему ничего от человека, холодному и безличному

отношению к миру, тогда как жизненное отношение, личное и горячее,— субъективно. Наконец, в самом мире этим течением мысли реальность отвергается: нет ничего подлинно существенного, все в мире иллюзорно, все только кажется, все условно и обманчиво.

Если так, то, конечно, не реальность, которой нет, служит предметом искусства и не познание ее, которое враждебно изобразительности, получает наглядность художественных образов. Между искусством и самым понятием о реальности разверзается глубокая трещина, после которой лишь на словах можно сочетать термины «реализм» и «натурализм».

Но на почве позитивизма и материализма, вообще направлений мысли, отвергающих существенную реальность **формы**, реализму нет места.

---

**ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ  
Н. Я. СИМОНОВИЧ-ЕФИМОВОЙ  
«ЗАПИСКИ ПЕТРУШЕЧНИКА» (ГИЗ, 1925)  
(письмо к Н. Я. Симонович-Ефимовой)**

Глубокоуважаемая Нина Яковлевна,

Мне хотелось сделать какой-нибудь вклад в Вашу книгу вместе со многими другими, наколотыми на булавки в Вашей коллекции. Но чем больше раздумывал я о предполагавшемся предисловии, тем труднее казалось осуществить его. О кукольном театре мне хочется сказать слишком много для предисловия, и, не удерживаясь на оправе Вашей книги, я невольно начинаю мешать автору и говорить по существу. А если не говорить так, то трудно принять формальный тон в отношении предмета и книги о нем, которые представляются и без меня бесспорными. И кукольный театр вообще и Ваша деятельность в частности, равно и Ваша книга, говорят сами за себя вполне достаточно для того, чтобы показалась смешною какая-то рекомендация со стороны. Успех Ваших петрушек Вам известен, в успехе Вашей книги у меня нет сомнений, и потому давайте признаем предисловие излишним.

Но мне все-таки хочется письменно откликнуться на Вашу книгу. Потому к сему прилагается нижеследующее размышление по поводу одного из Ваших спектаклей. Предоставляю Вам делать с ним все, что Вам угодно, печатать в начале книги, в середине, или в конце, или никак. Однако необходима оговорка: мне хотелось излить свой восторг, но я боюсь, что тонкая похвала вышла слишком тонкою. Как бы кто, простодушный, не подумал, что я восхищаюсь не Вами, а посадскою рощицей. Спешу поэтому разъяснить уже совсем без тонкости, что все размышление нужно понимать иносказательно, а именно: что Ефимовы сумели использовать для постановки луг и рощу, актерами сделав всех зрителей, что тут осуществлена исходная форма эллинской трагедии, что дело совсем не в деревьях, а в умении заставить смотреть на огороженный кусок природы как на праздничную орхестру и что, короче говоря, Ефимовым удалось преодолеть кризис театра, около которого толчется

наше время, и ввести театр в общенародную жизнь. Надеюсь, это будет ясно. А теперь вот и неясное.

Накрапывал летний дождь. Следовало думать, что назначенное под открытым небом представление петрушек не состоится. Тем не менее приглашенные, а за ними и мы пробирались между гряд маленького огорода. Потом пришлось спускаться в глубокую, со скользкими глинистыми скатами канаву и переходить по жердочке. Но действительно, преодолеть эти трудности было необходимо: для представления был избран заброшенный сад с березовой аллеей и прудком, расположенный на склоне и уединенный, словно отрезанный от и без того уединенной Красиковской улицы отрезанного от общей жизни Сергиевского Посада. На склоне толпились дети и взрослые, и чувствовалась в этих кучках всех возрастов, от грудного и до старости, какая-то торжественность,—ожидание, какое бывает накануне необыкновенных дней в семьях с отстоявшимся ритмом домашнего уклада.

Оторванности от обычных условий и привычек жизни свойственно свое бодрое возбуждение,— вино неожиданной свободы. Хождение по улицам незнакомого города, одиночество среди природы или война, праздник, когда он сознается как некоторое качественно-новое и священное время,— все это действует подобным образом: разрешает путы бесчисленных мелких забот повседневности и дает место нестесненным линиям, которыми и в натуралистической дряблости жизнь преобразуется в искусство. И тогда объявляются более глубокие силы нашего существа, обычно заваленные мелочами и слишком значительные, а может быть, и враждебные скучным будням. Праздник — от праздный, т. е. пустой, незанятый; и весьма нередко достаточно снять грузы привычного и мелочно-повседневного, чтобы тут же вышли наружу задавленные ими: и вещее знание, и чувство коренной связи с миром, и близкая к экстатической радость бытия. Вопреки тому, как думают обычно, мучая себя, праздник нуждается не в попечениях, а в свободе от них. И эта свобода прежде всего и больше всего осуществляется строгою изоляцией от будней. Уже давно забыта всеми народами заповедь о субботе и сняты непроницаемые разделы между субботой и прочими шестью днями. Между тем, только рама, ограничение, неприкосновенная межа предоставляет раскрыться особому пространству художественного творчества, праздному по оценке пространства внешнего, но зато насыщенного радостью и важным смыслом, зато бьющего

в будни ключами жизни. Из гуманности мы не побиваем камнями за разрыв священной ограды субботы и из дряблости предпочли заменить каменную стену ни к чему не обязывающею веревкою. Но зато мы перестали видеть солнце, жизнь потускнела и иссякла, и мир отравился скукой.

Так вот, мы все попали здесь в такое огражденное место, нашли уединяющую раму. Право, человеку, чтобы испытать волнующую радость, нужно очень немного: десятка два деревьев и плотный высокий забор вместе с канавою и переправами оказались достаточною изоляцией от всевозможных тревог, жизненной усталости и бесчисленных забот о существовании в это трудное время. Революция и разруха 1922 года и скудость, и неверность жизни во всех ее сторонах — все это осталось по ту сторону забора.

Когда же небо вдруг расчистилось и омытое, склонявшееся к вечеру солнце осветило березы, пеструю толпу и несколько красивых лоскутов старинных тканей, с нежностью переданных Ефимовыми из бабушкиных сундуков в театр петрушек, — как солнечный луч засветилась в сознании живая сказка. Балаганчик и петрушки и окружавшие театр дети — все вместе построилось в одно искусство, которое больше чем искусство, потому что тут помимо предвзятого намерения исполнителей звучат вещи голоса души и проскальзывают тайные силы природы. Слова, в других обстоятельствах, вероятно, оставшиеся бы незаметными, в этой обстановке и от лица кукол сказанные получают неожиданный вес, и народные изречения слышатся действительно как сгущенная жизненная мудрость. Куклы, из тряпок, кусков дерева и бумажной массы, совершенно явно оживают и действуют самостоятельно: они уже не следуют движениям управляющей ими руки, а, напротив, сами ее направляют, у них свои желания и вкусы, и становится совершенно очевидным, что в известной обстановке через них действуют особые силы. Это представление начинается игрою, но далее — врастает в глубь жизни и граничит то с магиею, то с мистериєю.

Конечно, кукольникам, несущим боевую ответственность и уносимым вихрем действия, нет времени обдумывать происходящее и было бы помехою раздваиваться, чтобы сопоставить свое кукольное сознание с обычным. Но и они, как показывает настоящая книга, сознают кукол как хотящих или не хотящих того или другого, как одобряющих или не одобряющих обстановку, в которую



они попали. Зрителям же или, точнее сказать, соучастникам этого кукольного действия гораздо более отчетливо видно, что кукольный театр есть нечто несравненно большее, нежели Ефимовы плюс куклы, что в нем принимает участие еще нечто третье и это третье — то, для чего существует самый театр.

Отрезанные от повседневности забором, вместе со своим хором из зрителей, кукольники еще более повышают потенциал таинственных сил, в них действующих, вторично изоляцией — своим балаганчиком. И наконец, надевая на руку обличие куклы и дозволяя разуму руки принять самостоятельное лицо, они освобождают его от подчинения разуму головному, и последний делают, напротив, служебным органом ручного. Трижды изъятая из внешнего мира тремя последовательными ступенями изоляции, рука становится телом, проводником и органом воздействия иных, чем известные в нашем будничном сознании, сил. В кукольном театре выступают основные приемы подражательной магии, которая всегда начинает игрою, подражанием, поддразниванием, чтобы дать затем место привлекаемым таким образом иным силам, которые принимают вызов и наполняют подставленное им вместилище.

Никто, конечно, не обманывается иллюзией. Кукольный театр имеет высокое достоинство не быть иллюзионистичным. Но, не будучи «как настоящее» и не притязая казаться таковыми, куклы на самом деле осуществляют новую реальность. Она входит в освобожденное ей пространство и заполняет праздничную раму жизни. Хор зрителей объединяется куклою и сам питает ее, чрез кукольника, своими глубинными волнениями, которым нет места в повседневности.

Самое глубокое наше и самое заветное — это наше детство, в нас живущее, но от нас плотно завешенное. Мы забыли о нем, об этой изначальной близости со всем бытием, когда мы приникали еще к жизни природы; забыли, но оно продолжает жить в нас и, в известные времена, неожиданно объявляется. Так, американская психология хорошо выяснила, что психологический процесс религиозных обращений есть не что иное, как возврат к детству, выход наверх наиболее глубоких напластований личности, сложившихся в годы раннейшие: «Если не обратитесь (т. е. не перевернете своей личности) и не будете как дети (т. е. не вообще детьми, а именно вы — детьми, какими были когда-то), то не можете войти в Царствие Небесное»<sup>1\*</sup> Царствие же Небесное «есть

мир и радость действием Святого Духа»<sup>2\*</sup>. Итак, духовная гармония, которая открывается внезапно при обращении, живет в тех самых слоях личности, которые будит в нас кукла. Кукольный театр есть очаг, питаемый сокровенным в нас нашим детством и в свой черед пробуждающий в нас к деятельности уснувший дворец детской сказки.

Объединенные когда-то между собою в этом рае, мы разделены теперь друг от друга, потому что скрылся из глаз самый рай. Но через кукольный театр мы вновь, хотя бы и смутно, видим утраченный эдем и потому вновь вступаем в общение друг с другом в самом заветном, что храним обычно, каждый про себя, как тайну — не только от других, но и от себя самого. Сияющий в лучах закатного солнца, театр открывается окном в вечно живое детство.

---

## ЗАПИСКА О ПРАВОСЛАВИИ

### I

Какая-либо вера — лучше безверия. Можно и должно быть всецело преданным своему исповеданию; но нельзя отрицать, что какое-либо исповедание лучше, чем никакого. Обязанность каждого — дорожить своей верой, своей религией; но должно признавать и вообще религию, какую ни на есть, за ценность. Как бы ни были существенны различия исповеданий одной религии, они не уничтожают основной общности этих исповеданий. Точно так же самые глубокие рвы между религиями не могут настолько разобщить их, чтобы окончательно распалось их коренное единство. Мы можем говорить о тех или других неточностях, даже извращениях религиозных формул исповедания, о неприемлемости для нас всей организации жизни в известном исповедании; точно так же ничто не обязывает нас закрывать глаза на чуждость формул и организаций жизни другой религии. Мы можем внести сюда даже наиболее решительный критерий разделения — Откровенное происхождение известной организации религиозной мысли и религиозной жизни в противоположность не-Откровенному происхождению другой религиозной организации. Но, если не делаться субъективистом вообще (что разрушило бы и возможность откровений), то этот критерий, при всем признании его, не так уж остр, как это кажется первоначально: не потому, чтобы требовалось ослабить истинность Божественного Откровения в религии и исповедании, признаваемых нами истинными, а потому, что и всякое исповедание, и всякая религия опираются в какой-то мере на подлинную духовную реальность и, следовательно, не совсем лишены света Истины. Как бы ни были велики и глубоки религиозные и исповедные различия, все-таки они относительны. Одни исповедания живут на полной свободе, другие — в огороженных парках, третьи — в небольших, но высоко огороженных дворах, четвертые — в узких башнях, пятые — в юртах с тесным дымовым отверстием, а у шестых — над головою

лишь небольшая щель. И люди в этих различных условиях имеют разное душевное и физическое состояние и обладают весьма различным кругозором. Но Небо, от которого получают Свет все они,— не одинаковое над головами, а одно Небо. Видеть его, хотя бы сквозь щель,— лучше, чем ничего не видеть. Это Небо есть Бог. Какая-либо вера в Него лучше безверия, ибо вера дает подлинное прикосновение к духовному миру.

## II

Намеченных положений, вероятно, никто не стал бы отрицать, если представить их в этой схематичности. Но их все отрицают или почти все, когда дело идет о конкретном познании известной религии для известного исповедания. Есть какая-то предвзято решенная враждебность религии к религии, исповедания к исповеданию и даже известного уклона внутри исповедания ко всем другим уклонам.

Эта враждебность, конечно, общепризнана. Точно так же общепризнано и объяснение ее — фанатизмом, то есть исключительной преданностью *своей* религии, своему исповеданию, своему религиозному толку. И так как враждебность эта не может не сознаваться вредной, то общепризнан и простой рецепт борьбы с нею: поменьше исключительной преданности, поменьше религиозного жару. Так возникает проповедь терпимости, а затем, естественное развитие ее,— безразличия. Но, замечательное дело, ни толерантность, ни даже индифферентизм не ослабляют указанной выше враждебности, напротив, усиливают ее, делаясь враждебными не отдельным исповеданиям и религиям, а всем им вместе. Внутренняя мотивировка терпимости — в том, чтобы объявить все религиозные вопросы условными, безразличными, наконец, бессмысленными и, еще далее, вредными, вследствие чего уже не может и не должно быть преданности ни к одной из постановок их. Намеченных в пункте I положений не отрицают потому, что в них видят деликатную формулировку презрения. *Impius, cum impium verum venerit contemnit* <sup>1\*</sup>

## III

Однако глубоко ошибочно объяснение бесспорно существующей враждебности. Менее всего она может

быть объяснена излишним жаром веры. В наше время религиозный фанатизм есть явление столь же вымершее, как и мадагаскарские птицы. Не знаю, где он, этот фанатизм, и кто его видел на самом деле. Да кроме того, фанатизм делается враждебным, вникнув в чужое исповедание и открыв в нем нечто существенно отрицающее то, чему сам он предан. Существующая же враждебность имеет характер методологический. Она определяется не содержанием обсуждаемой религии или обсуждаемого исповедания, а приемом самого познания. Это свойственное всей культуре Нового времени познание чрез отрицание: *omnis determinatio est negatio*<sup>2\*</sup> Новое время познает не симпатическим проникновением в реальность, а чрез враждебное реальности утверждение себя самого, упирающееся в непроницаемую ему препоны, реальность. Рационалистическое познание Нового времени руководится не любовью, а предвзятою враждою; воистину *bellum omnium contra omnes* или, точнее, *contra omnia*<sup>3\*</sup>

Нигде с такою ясностью не обнаруживается эта методологическая вражда ко всему, как в деле религиозного познания. Современный человек заранее относится к изучаемой им религии или исповеданию как к чему-то внешнему, чуждому, враждебному; он заранее умственно ошестинился, методологически настроился напасть. Но это вовсе не по чрезмерной любви к собственному исповеданию: и к нему он холоден, и от него он далек, и на него сознает возможность нападения. Все познание религии, в том числе и собственного исповедания, направляется частицею «Не». При соприкосновении с другой религией и другим исповеданием современный человек не видит и не хочет видеть внутреннего смысла того, к чему подошел он, внутренней связности его, внутренней закономерности и собственной формы. Точнее сказать, хочет не видеть. Но много ли смысла и связности видит он в собственном исповедании и в собственной религии? Можно ли вообще в современном человеке открыть волю к познанию Истины. Если он держится своего исповедания и своей религии, то причины этого скорее внешние — исторические навыки, воспитание, окружающее общество, наконец, просто инертность мысли и вялость сознания, заставляющие остерегаться четкого и ребром поставленного вопроса. Те, кто боятся фанатизма, могут не беспокоиться: современный человек достаточно безразличен к своей религии, ее не знает и не хочет знать, по крайней мере не знает

как связную и целостную духовную форму. Если он изучает свою религию, свое исповедание, то лишь как сумму отдельных формул, обрядов и уставов, то есть так же внешне, со стороны подходит к своему, как это делается в отношении чужого. Если чужая религия в современном изучении лишается внутреннего единящего смысла, то как раз то же самое производится над своей собственной, и справедливость торжествует.

#### IV

Что так понимаемая враждебность имеет источником не фанатизм — это легко доказать простой ссылкой на любую книгу по истории религии. Кем бы ни была она написана и из каких бы кругов ни исходила, в ней все религии рассматриваются извне и все равно представляются глубоко ненужными. Позитивисты и разные проповедники терпимости в этом отношении даже хуже авторов, от которых казалось бы естественным ждать фанатизма. Очевидно, должен быть создан совсем иной подход к познанию религии и своей, и чужой, проникновению в нее изнутри. Очевидно, чтобы действительно познать религию, необходимо обозреть ее из каких-то существенных в ней самой точек.

Напротив, внешне-описательный перечень тех или других статей уничтожает самое главное, религию как организованную форму, и потому не только не достаточен, но и взятый сам по себе просто ложен. «Воскресение» Толстого есть описание Литургии, которым Толстой хотел доказать бессмысленность Богослужения. Это ряд констатирований литургических действий, рассматриваемых со стороны человеком, ничуть не понимающим их смысла или притворившимся, что он не понимает. Но Толстой доказал, и очень наглядно, совсем не то, что подлежало доказательству: он привел к нелепости свое отношение к Церкви, которое есть последовательное отношение к религии большинства наших современников.

Толстой доказал, образно говоря, что неправильно рассуждать о Шекспире, описывая, хотя бы с большою точностью, черные точки и черточки на белой бумаге, представляющие текст его трагедий, но не видя ничего далее и даже не упоминая, что есть что-то далее. Было нетрудно принять глумливый тон и издеваться над соотечественниками Шекспира, столько веков восхва-

ляющими его, тогда как он всего-навсего испортил белую бумагу, запачкав ее чернилами. Но ясное дело, такой критик доказал бы лишь в лучшем случае свое невежество и свою глупость, а скорее — свою недобросовестность к предмету изучения, свое нежелание вникнуть в дело и свою предвзятую враждебность и к Шекспиру, и к его почитателям, которые утверждают, что черные точки и черточки — только условия творчества, а не суть, суть же совсем в другом, хотя это другое и не может быть воплощенным помимо этих черточек. Исследователь Шекспира, не зная ли языка или не имея литературного развития и вкуса, может не дойти до этого другого, и к таковой немощи его приходится отнести терпеливо. Но во всяком случае было бы безумным говорить о нем как о знатоке Шекспира и считаться с его суждениями в этой области. А элементарная добросовестность и, главное, доверие к человечеству должны были бы заставить его обратить внимание на свою духовную слепоту и приучить к смирению.

Этот пример кажется бесспорным. А между тем, разве толстовское описание обедни не вполне соответствует изложенному отношению к Шекспиру? Мало того, разве оно не бесконечно губительнее и недобросовестнее отношения к Шекспиру, поскольку затрагивает все человечество, заподозревает наиболее глубокие его чувства и пытается подорвать наиболее необходимые жизненно убеждения? Теперь далее, разве не то же делают бесчисленные историки религий, которые под видом беспристрастия глумятся над наиболее заветным сокровищем человечества? Разве не подразумевается в большинстве теорий религии, что все люди — пошлые дураки и сплошные идиоты, причем впервые это разъяснено только автором настоящей теории? Сколь уважительнее к человечеству фанатизм, заставляющий считаться с другими как с равными себе и бороться во имя истины со всем тем, что покушается на нее или кажется покушающимся.

## V

Раз нет познания религии, не может быть и оценки ее. Существующие оценки нужно признать ложными, как суждения о том, чего судящий ничуть не знает. Прежде чем судить, нужно вслушаться в религию и выслушать ее собственное о себе свидетельство: пусть сама она скажет, чего хочет она, в чем полагает она свое

сокровище. Но даже о себе самом сознание Нового времени не умеет говорить положительно, даже себя самого оборачивает гранями непроницаемости, словно желая доказать их непроходимость. Если люди пребывают в известной Церкви, в известном исповедании или религии, и пребывают тут не со вчерашнего дня, а веками, и отдают сюда все, что у них есть самого глубокого и ценного, свои мысли и чувства, своих родных и детей, если самих себя и свою жизнь они вверяют своей религии, даже свою посмертную участь, то значит же это что-нибудь, коль скоро в мире вообще следует искать смысла? Значит же это, что в данной религии есть что-то живое и жизненное? То, о чем обычно говорят,— все это говорится для кого-то другого, не для себя. Все это какая-то апологетика, какая-то полемика, какой-то подход извне. Но если человечество за религию и за религии держалось и держится, это значит — есть там что-то и для себя. Нужно думать, и то, внешнее, тоже может быть для себя и есть для себя; но оно тогда говорится как-то иначе. И вот этот-то, какой-то иной тон разговора совершенно необходим для познания не только чужой религии, но и своей собственной. Можно быть уверенным, все мировые отношения происходили бы иначе, чем происходят, если бы стало проникать сознание необходимости подходить к религии изнутри,— если бы люди более открыто и, может быть, более простодушно сообщали другим, чѐм, собственно, дорожат они, для себя самих, в своей религии и на что уповают, на самом деле уповают пред лицом вечности. Была очень маленькая, и по численности своих последователей, и по всей своей организации, секта зандерманнов; и был очень великий, по числу признававших его и по своему умственному содержанию, ученый Михаил Фарадей. По своему рождению он принадлежал к этой секте, а потом стал ее главою. Он вообще не распространялся о своих религиозных воззрениях, но был очень предан религии. Однажды уважаемая им дама хотела узнать об учении Зандерманна. Фарадей написал ей: «Все свое упование мы возлагаем на Господа Иисуса Христа»,— кажется, почти только это. Очень немного. Но весь облик Фарадея и то, как были сказаны эти слова, может быть, самая их целомудренная лаконичность, с раннего детства мне внушали особое доверие, и я чувствовал, что это — действительно внутренняя сторона религиозной жизни маленькой секты. И я, оставляя в стороне общий вопрос о доброкачественности протестантства и оставляя для



себя возможность сомневаться в таковой, для зандерманнов во всяком случае делал исключение: эта религиозная община представлялась мною в основном повороте своей веры заведомо доброкачественной. Был ли я прав или нет — это не важно, я хочу лишь отметить, как внезапно возникает доверие, когда вера представлена изнутри. И напротив, как безнадежно недоверчиво пришлось бы нам смотреть на тех же зандерманнов, если бы кто-нибудь нам стал излагать пункты отличия их от англиканства и многочисленных религиозных течений протестантской Англии.

Дело простое: как могу я полюбить предмет любви другого человека, если он не показывает мне его, а говорит о разных предметах ему чуждых или враждебных? Как из суммы того, что он не принимает или не понимает, может получиться в моей душе какая-то любовь? В лучшем случае я могу согласиться с ним, что и я не понимаю и не принимаю того же. Но отсюда, из единомыслия во вражде, еще ничего не следует для единодушия в любви; и опыт учит нас, что чаще всего коалиция двух для военных действий против третьего сама несет с собою внутреннюю вражду.

## VI

Религиозный мир раздроблен прежде всего потому, что религии не знают друг друга. И христианский мир, в частности, раздроблен по той же причине, ибо исповедания не знают друг друга. Занятые истощающей их полемикой, они почти не имеют сил жить для самих себя. Исповедания подобны сутягам, которые все свое состояние тратят на судебные процессы, а сами живут в голоде и скудости. Если бы на любовь к себе была употреблена хотя бы незначительная доля той энергии, которая тратится на вражду к другим, то человечество могло бы отдыхать и процветать. Отсюда не нужно делать чересчур оптимистических выводов о полном единомыслии всего мира, будто бы легко достижимом, да и большой вопрос, нужно ли в мире полное тождество убеждений. Но должно быть понимание друг друга, хотя бы для того, чтобы я знал, чего именно я не признаю, и отдавал себе отчет в мотивах непризнания. Тогда самая борьба может быть более четкой, как и мир — более существенным.

Мне кажется, самой первой и самой настоящей задачей, предлежащей человечеству в настоящее время, является такое самосвидетельство исповеданий и религий,

объяснение ими их индивидуальности, которую они до-  
рожат и отречься от которой не считали бы возможным,  
не уничтожая в себе самых начал своей духовной жизни.  
Я сказал **своей**: может быть, духовность возможна и при  
другом укладе жизни, даже вероятно, что возможна. Но  
самый этот другой уклад жизни невозможен данным лю-  
дям и данному народу; отречься от своего — в большин-  
стве случаев значит лишиться исторических корней,  
и если не прямо погибнуть, то во всяком случае под-  
вергнуть себя огромному риску.

В настоящих тезисах моя задача — разъяснить, како-  
вым представляется мне русское православие, — русское,  
ибо православие греков, арабов и других восточных на-  
родов, включительно до японцев и китайцев, имеет  
своеобразные организации и может быть внутренне да-  
леко не совпадающим с православием русским, несмотря  
на тождество догматов, канонов и, в значительной мере,  
уставов.

## VII

Вдумчивому члену Русской Церкви бывает ясной  
двусоставность русского православия, по меньшей мере  
двусоставность, чтобы не говорить о большем числе слоев,  
налегших на православие, но, впрочем, ему чуждых и  
с ним не слившихся. Эти два основных элемента рус-  
ской православности суть: естественная психология  
и весь душевный и общественный склад русского наро-  
да — с одной стороны, и вселенская церковность, полу-  
ченная русским народом через греков. Люди всегда  
склонны сотворить себе кумир, чтобы избавиться себя от  
подвига служения вечному и пассивно предаться про-  
стой данности. Этот кумир может быть весьма различ-  
ным. Для русских православных людей таким кумиром  
чаще всего служит сам русский народ и естественные его  
свойства, которые ставят они пред собою на пьедестал  
и начинают поклоняться, как Богу. Вера в быт превыше  
требований духовной жизни, обрядоверие, славя-  
нофильство, народничество, как ни различны они между  
собою, однако все эти уклоны стремятся стать на первое  
место, а вселенскую церковность поставить на второе  
или вовсе отставить. В основе всех этих течений лежит  
тайная или явная вера, что русский народ сам собою,  
помимо духовного подвига, в силу своих этнических  
свойств, есть прирожденно-христианский народ, осо-  
бенно близкий ко Христу и фамильярный с Ним, так что

Христос как будто, несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа. И, как всегда фамильярность с высоким, эта фамильярность влечет за собою высокомерие и презрение к другим народам, — не за те или иные отрицательные качества, а за самое существо их. Смысл этого высокомерия может быть выражен тем, что мы — природные христиане, с нас, собственно, ничего не требуется, и все нам простительно, тогда как другие народы в сущности не христиане, и самые их достоинства в нас вызывают чувство пренебрежения. Может быть, соблазн такого самообожествления есть у каждого народа; но у русского он исключительно велик вследствие пассивности и сырости русской психологии и вследствие молодости народа, выступившего в истории тогда, когда пышная и бесконечно-мудрая церковная культура уже сложилась. Русский народ в исключительном изобилии и без малейшего труда даром получил то, над чем другие народы трудились много веков и что они выстрадали своей кровью. Русский народ вырос, как ребенок очень состоятельных родителей, и привык получать больше — не только заработанного, но и усвоенного: дряблая от природы его воля была с пеленок задавлена изысканным превосходством и богатством окружающей его духовной обстановки. Он получал раньше, чем успевал пожелать, и он не научился желать и не умеет желать. Конечно, великое преимущество — никогда не впадать в заблуждение и никогда не видеть проявлений дурного вкуса. Но последствием этого преимущества было то, что русский народ никогда не понимал и до сих пор не понимает, что сокровища, которыми он был окружен, были добыты чьим-то подвигом и требуют попечения о себе. Он привык считать их за нечто само собою разумеющееся и в лучшем случае, в лице более благоразумных, старался защитить эти сокровища от расхищений. Но очень редко представители русского народа понимали долг накопления. Русский народ тратил наследство, изредка бережливо, в большинстве случаев проматывал, всегда думая, что этот дар, полученный им при рождении, есть неотъемлемое его свойство и как таковое не может иссякнуть. Между тем русская история была таким иссяканием, и настоящее положение России — это не случайная болезнь или случайное отсутствие средств, а глубокое потрясение состояния, расстраивавшегося многими поколениями. Однако русскому народу было действительно трудно заметить наступающее разорение: он так привык считать даром полученную им вселенскую церковность

за неотъемлемое свое свойство, что свои свойства не умел отличить от церковности и принимал за церковность. Поэтому разорение церковности не воспринималось им катастрофически, но было медленным вытеснением начал церковных началами этническими, а этих последних — прямо греховными.

С другой стороны, русский народ и по молодости своей, и по этнически свойственной ему легкости от самого начала проникся некоторыми сторонами нравственного христианского идеала, точнее сказать, на которые наталкивались в народах культурно окрепших и по характеру более жестких. Черты христианского идеала действительно слились тут отчасти с природной организацией. Таким образом, у русского народа был повод довериться своей христианственности: но, привыкнув к такому доверию, он далее стал доверять себе и во всем, одобряя известные свойства, как свои.

## VIII

Но, наряду с этим этническим христианством, в православном сознании живет и, конечно, не сливается без остатка с ним — вселенская церковность.

---

## ЗАПISKA O ХРИСТИАНСТВЕ И КУЛЬТУРЕ

Время, бывшее еще совсем недавно, характеризуется наибольшим отдалением от высших духовных интересов и целостной духовной культуры. И вместе с тем его характеризует всюду пробуждающаяся потребность в таких и сознание, что человечество и его культура не могут не быть раздробленными, если не руководятся высшими задачами духа. Но в такое положение культурный мир попал не случайно и не со вчерашнего дня, а неукоснительно подвигался на эту сторону многие столетия, наибольшие свои усилия направляя, в большинстве случаев не вполне сознательно, на построение стены между собою и Источником вечной жизни. Вот эта-то длительность пути разложения делает недуг человечества особенно трудным, но зато позволяет ясно понимать природу болезни и поэтому надеяться на излечение.

2. Может быть прямое и открытое восстание против Бога, попытка объявить себя независимым от Бога и, следовательно, враждебным Ему. Это — острая духовная инфекция, которая ведет или к быстрой гибели, или, напротив, быстро же и проходит, оставляя в душе чувство глубокого недоумения, как могло случиться такое восстание. Но бывает и хроническое заражение тем же ядом, когда человек, не признаваясь даже себе самому в своем отпадении от Бога и формально даже защищая религию, старается фактически шаг за шагом отвоевывать у религии области своей автономии и, следовательно, вычеркивает соответственные стороны из религии, как якобы несущественные и попавшие туда случайно исторически. Одна за другой выпадают из религии различные стороны человеческой деятельности, пока, наконец, дело не доходит до основных истин религиозной онтологии, на которых держится христианская нравственность. Когда падает в сознании и эта основа, а религия приравнивается к нравственности, самая нравственность перестает быть живым и жизненным вдохновением добра,

и становится внешними правилами поведения, лишенными связи, и потому случайными. Это не нравственное самоопределение, а фарисейская мораль, и судьба ее, конечно, предрешена. Логика истории несомненно привела нас к дилемме: или отказаться от последнего остатка христианства, «христианской морали», или отказаться от всего курса предыдущей антихристианской культуры и чистосердечно признать, что Бог, Которому мы соглашаемся отводить в себе и в своей жизни лишь один уголок, все остальное оставляя «ходящим по путям своим», уже не есть в нашем сознании Бог.

3. Ложность курса недавней культуры была не в том, что представители культуры согрешили. Мы знаем, «человек не может быть жив и не согрешить»<sup>1\*</sup>. Мы заранее знаем, что какой бы курс ни взяла культура будущего, каждый из нас будет и согрешать и падать, и даже отдельными временами отпадать от Бога. Мы знаем также, что греховное утверждение себя автономным проникает все наше существо и рискует проскользнуть в каждом нашем действии. Но коренная неправда бывшего курса — в признании этого состояния нашей природы естественным и потому — правильным. Таким образом, культура не только не противодействовала греху, но и сбивала с толку совесть, одобряя автономию. Когда Лаплас дал Наполеону свой известный ответ на вопрос, почему в *Principia* Ньютона встречается Имя Божие, а в *La Mecanisme Celeste*<sup>2\*</sup> нет: «Я не нуждался в этой гипотезе», — Лаплас точнеем образом выразил самый дух новой европейской культуры. Действительно, для нее Бог — не живое Лицо, «без Которого не произошло ничего, из того, что произошло»<sup>3\*</sup>, не Истина, вне которой нет никакой истины, а лишь гипотеза, которой штопаются прорехи нашего знания и вообще нашей культуры. Чем выше культура, тем менее в ней места этой гипотезе. Вполне усовершенствованная культура должна быть вовсе без Бога. Для культуры нового времени Тот, по ком «душа томится, как олень жаждет потоков водных», Жених души человеческой, — только несносное отвлеченное понятие, другое название несовершенства нашей культуры, и оно только терпится, поскользку культуры фактически еще несовершенна. Пора перестать обманывать себя примерами личного благочестия многих великих деятелей культуры и благодетельностью многих их трудов; пора ясно сознать руководящую нить новой культуры! Могут быть прекрасны отдельные лица и отдельные их достижения; но в целом, новая культура есть хрониче-

ский недуг восстания на Бога. Не сознав этого, невозможно изменить и курса культуры.

4. Построение культуры определяется духовным законом, возведенным Самим Господом: «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет»<sup>4\*</sup>. Сокровище — это духовная ценность, то, что признаем мы объективным смыслом и оправданием нашей жизни. Сердце на библейском языке означает средоточие всех наших духовных сил и способностей, узел, завязывающий нашу личность. Спаситель говорит, что наша личность, и, следовательно, все ее проявления, всецело определяется нашим сокровищем; так, наше познание определяется тем, что утверждается нами как Истина — вопреки средоточной кантовской философии нового времени, по которой не Истина определяет наше сознание, а сознание определяет Истину. Культуры нового времени своим провозглашением автономии человека установили в качестве «сокровища», не подлежащего обсуждению предмета веры, — нас самих. Вместо Бога был поставлен идол, самообожествивший себя человек, и тогда уже необходимым последствием было все дальнейшее разворачивание культуры, имевшей оправдать всюду человеческое самообожествление.

5. Мы так привыкли веровать в культуру вместо Бога, что большинству представляется невозможностью различать понятие культуры и культуры нашего времени, так что указания на необходимость изменить курс культуры отождествляются с призывом к жизни троглодитов. Исторически такое отождествление глубоко ложно, ибо культура имела и может иметь строение весьма различное. Так, большинство культур, согласно своей этимологии (*cultura* есть то, что имеет развиться из *cultus*), было именно прорастанием зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры. Этот исторический факт охотно признает почти всякий исследователь в отношении всех религий, пожалуй даже в отношении христианства, поскольку оно рассматривается только как исторический факт. Лишь христианству в настоящем — наши современники отказывают в жизнеорганизующей силе, хотя бы в мере равной с прочими религиями. Когда слышишь столь многочисленные современные учения, якобы сочувствующие христианству, но открыто провозглашающие бессилие христианства и неспособность его разрастись в древо жизни, необходимость ему все области жизни, кроме интимного сознания, уступить самообладающим деятелям «по стихиям мира сего» —

охватывает глубочайший мрак и тоска. Ведь это гораздо безотраднее, нежели прямой вызов воинствующего неверия, который ненавидит, стало быть все-таки признает какую-то силу. Этого рода богословские учения — поминки по христианству, когда уже прошел пыл борьбы и можно даже по уничтоженном противнике сказать похвальное слово. Эти учения, хваля христианство, и вместе с тем не давая ему никакой области жизни, уничтожают его и как наше внутреннее состояние: ведь если христианство изгоняется отовсюду на том основании, что везде властвуют свои, чуждые духовности, порядки мира сего, своя автономия, то не иначе приходится говорить и о нашей душевной жизни, тоже подчиненной **своим** законам, тоже автономной и не дающей в себе места благодати. Если мир везде автономен, это значит — он сам в себе абсолютно устойчив, есть сам — Бог.

6. «Не можете служить Богу и маммоне»<sup>5\*</sup>. Вера в Бога не допускает веры в самодовлеющий мир и признает «мир» не сущностью, а лишь состоянием. Если в нас есть хоть искра веры во Христа, мы не можем не сознавать, что «проходит образ мира сего» и силою Христовой преобразуется в образ Христов. Этот образ Христов есть прежде всего действенное начало религии христианской, затем — христианская культура, наконец — освящение природы. Все области жизни: искусство, философия, наука, политика, экономика и т. д. — не могут быть признаваемы самодовлеющими сущностями и суть только образы, которые действительно складываются по миру сему, но лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку культура вообще не устроится по образу Христову. Если в области культуры мы не со Христом, то мы неминуемо — против Христа, ибо в жизни нет и не может быть нейтралитета в отношении Бога. Христианство не может быть пассивным в отношении мира и брать из него что бы то ни было сырьем, как якобы само собою подразумеваемое. Дух не может быть пассивным: он может все взять и всем воспользоваться, но не иначе, как преобразив по Христову образу. Западное христианство времени барокко допустило существенную ошибку, когда попыталось внести в себя сырье куски антихристианской культуры и, не одухотворяя их изнутри, навести снаружи лаком благочестия, или подкрасить под тон церковности. Научная и культурная деятельность иезуитов может заслуживать глубокого уважения по своему замыслу — дать христианству христианскую культуру. Но она глубоко ошибочна, ибо это не настоящие строения, а выставочные



павильоны и скалы из штука: такую лже-культуру можно строить лишь для ошеломления невдумчивых новичков, но отнюдь не для собственного употребления.

Современному человечеству нужна христианская культура, не бутафория, а серьезная, действительно по Христу и действительно культура. Во всяком случае каждому требуется искренно определить себя, хочет ли он и считает ли возможною такую. Если нет, то тогда зачем говорить о христианстве и сбивать себя и других туманными надеждами на несбыточное. Тогда прав большевизм, требующий усилий устроиться как-нибудь иначе. Тогда наивны бессильные протесты против большевистского отрицания идеалов христианской нравственности, потому что без христианской веры они суть только праздные мечтания и как таковые, мешают жизни: «Аще Христос не воскресе, тщетна вера наша, ямы и пиемы, днесь бо умрем»<sup>6\*</sup>.

7. Культура определяется в главнейших своих линиях и в малейших частностях установкою нашего сознания, то есть тою путеводною звездою, по которой распознаем мы свое место в жизни. Христианский мир волит установить свое сознание на Христе Сыне Божиим, во плоти пришедшем. Волит искренно, или формально провозглашает, но в большинстве случаев не хочет, и даже не понимает, что нужно научиться хотеть. Формально провозгласив установку сознания на Христе, верующие всех исповеданий считают далее допустимым предаться своим желанием по миру сему и отдают свои труды не построению града Божия, а Вавилонской Башне. Пред бесконечно важным и спасительным основным направлением сознания ко Христу, делается мало заметным всякое частное разногласие христиан, как с другой стороны оно делается мало заметным в фактическом служении христиан миру сему. И подымаясь вверх, и опускаясь долу, все христиане между собой сближаются. Если бы христиане одного исповедания верили в искренность установки на Христе христиан другого исповедания, то вероятно и разделений не было бы,— что не помешало бы существовать разностям. И наоборот, не было бы разделений религиозных и в том случае, если бы мы окончательно признали христианскую установку лишь бессильным и ничему не обязывающим пережитком. Но христиане разделяются и враждуют между собой, потому что заподозривают подлинность христианской установки друг друга, но еще не отрицают значения установки в принципе. И это относится не только

к различным исповеданиям, но и к различным течениям внутри отдельных исповеданий и даже к взаимоотношениям отдельных христиан. Христианский мир полон взаимной подозрительности, недоброжелательных чувств и вражды. Он гнил в самой основе своей, ибо не имеет активности веры во Христа и вместе не имеет мужества и чистосердечия признать гнилость своей веры. Охотно обсуждают частности, тонкости и скрупулезные точности догматических формул, церковного обряда, канонического строя, обсуждают без конца и никак не могут прийти до соглашения ни в ту, ни в другую сторону. Не от того ли безуспешность всех этих переговоров, что к вопросам веры подходят не изнутри, как верующие, а извне, как археологи, и, теряя чувство духовной реальности, как слепые, не могут охватить целого? Богословы нашего времени менее всего суть те, о ком можно сказать, что «они говорят, как власть имеющие»<sup>7\*</sup> Но если они сознают себя не имеющими власти, то как же смеют они браться за вопросы, решаемые или со властью, или никак. Никакая церковная канцелярия, никакая бюрократия и никакая дипломатия не вдохнет единства веры и любви там, где нет его. Все внешние склейки не только не объединят христианского мира, но, напротив, могут оказаться лишь изоляцией между исповеданиями. Мы должны сознаться, что не те или другие различия учения, обряда и церковного устройства служат истинной причиной раздробления христианского мира, а глубокое взаимное недоверие в основном, в вере во Христа Сына Божия, во плоти пришедшего. Мы должны сознаться, что эти подозрения не совсем лишены оснований, ибо вера, в ее глубочайших духовных основах действительно расслабла, что и сказывается на плодах маловерия — антихристианской культуре. Это относится не к тому или другому отдельному исповеданию, а ко всему христианскому миру, объединяемому ныне, но одним признаком — упадком веры. Пред наступающим кризисом христианства всем, именующим себя христианами, следует поставить себе ультимативный вопрос и покаяться «единными устами и единым сердцем»<sup>8\*</sup>, возглашая: «Помоги моему неверю». Тогда вопрос об объединении христианского мира впервые попадет из канцелярии на свежий воздух, и трудное и невозможное человекам окажется вполне возможным Богу.

8. Это не значит, что конкретные формы церковной жизни, формулы, обряд, устав, церковный строй есть нечто неважное и должно быть оставлено ради объеди-

нения. Прежде всего, тот, кто не уважает конкретных форм религиозной жизни своего исповедания, не научится уважать и форм иного исповедания, и тогда объединение будет ложным, наносящим ущерб именно религиозной жизни, ради полноты которой люди подумали об объединении. Если идти тем же путем далее, то не трудно объединить и все человечество в некоторой гуманистической пустоте. Человечеству однако нужно не объединение само по себе, во что бы то ни стало, а жизнь в истине и любви. Между тем постижение религиозной истины не дается отвлеченно, а происходит в конкретной и полнокровной жизненной среде. Я, принадлежащий к известному исповеданию, и следовательно признающий установления своей Церкви организующими истинную жизнь, стал бы обманывать или свою Церковь, или верующих других исповеданий, если бы легкомысленно или тактически отказался бы от ее установлений ради единства. Но, признавая важность их, я нарушил бы завет Христовой любви, если бы от всех исповеданий, как безусловное условие общения, стал бы требовать усвоения конкретных форм религиозной жизни моей Церкви. Если я доверяю чистосердечности установки сознания чьего-либо на Христе, то тем самым дается и возможность, и необходимость взаимного признания и общения, ибо вся конкретная жизнь распускается, как из почки, отсюда и только отсюда, все же остальное есть свойство климата и почвы, на которых выросло семя веры. Но разногласие и различие неминуемо будут. Во-первых, по разности духовного возраста: некоторые исповедания могут еще быть недоросшими до известных проявлений религиозной жизни и кормиться «молоком, а не твердой пищей». Не нужно обманывать себя и стараться пропускать мимо внимания такую разницу духовных и культурных возрастов, существующую и в пределах одного исповедания, даже одной семьи и ближайших единомышленников. Но эта разница ничего не говорит против возможности взаимного признания, ибо дитя или юноша, не понимающие многого из того, что известно старцу, не менее последнего нужны на земле и угодны Богу. В случаях же недоразумений, тут надлежит предоставить дело времени. Во-вторых, есть различия, как в целом христианстве, так и в отдельных исповеданиях, зависящие от расы, народности, темперамента, исторических навыков и т. д. Тут исповеданию, живущему в определенных формах, противостоит другое, с иными формами. Эти исповедные формы друг

другу непривычны, может быть органически чужды и непонятны; было бы фальшью и неправдой стараться усвоить себе эти чуждые формы. Но и отсюда ничего не следует в отношении взаимного непризнания. Соборная жизнь Церкви Вселенской не равна сумме жизни не только отдельных людей, но и отдельных Церквей: целое больше суммы частей. Как организм отдельного человека с двумя различными глазами, каждый со своей точкой зрения, видит нечто качественно иное, нежели одним да одним, так разности строения и функционирования различных органов Тела Христова дают ему возможность жизненных проявлений, которые были бы недостижимы при полном единообразии. «Надлежит ересем быти». Глаз не похож на руку, и строение ее чуждо ему. Но он не может сказать руке: «Ты мне не надобна», как и наоборот, не может сказать рука тоже непонятному ей глазу: «Ты мне не надобен». Но в здоровом организме, органы, несущие каждый свою функцию, непохожую на функцию другого, живут согласно, нуждаясь друг в друге и служа единому организму; жизнь, разлитая во всех их, пробуждает их, и не понимая функций и строения друг друга, доверять друг другу, как руководимым и одушевляемым единой душой, ради которой все они существуют. Болезнь одного сказывается на всех, а признание почти всех органов больными равносильно признанию болезненности и прочих. Непонимающему жизни целого организма может показаться, с точки зрения известного органа, что какой-нибудь другой функционирует явно неправильно. Разве при таком сужении сознания не возникло бы вражды обоих ног, из которых каждая при ходьбе делает обратное тому, что делает другая? А между тем именно этот-то их антагонизм служит целому организму условием ходьбы, тогда как соглашение ног об одинаковости действий повел бы к остановке или к неуклюжим прыжкам. Не следует во имя единения смазывать вероисповедные различия, напротив, весьма важно четко установить их. Но если при этом у нас будет искреннее доверие и любовь — не друг к другу непосредственно, ибо все мы можем заблуждаться,— а к Тому, Кто живет во Вселенской Церкви и Кем ведется она, то тогда эти разности будут нам поводом не к вражде, а скорее к чувству солидарности христианского мира и к благоговению пред путями Промысла. Мы знаем, что Дух Един, а дарований много; но знание это не усвоено нами и нам всегда хочется признать только одно, привычное нам, дарование Духа настоящим, а все прочие умалить или

совсем не признать за плоды Духа. Наше время грешит во всех исповеданиях забвением термина «кафолический», придавая этому слову смысл экстенсивный и количественный, тогда как *καθολικός* указывает прежде всего на интенсивность и качество. Христианство кафолично, ибо Предвечным Словом Божиим «вся быша», и следовательно установка сознания на Христе содержит в себе полноту и бесконечность проявлений. «Всякое даяние благо и всяк дар, сходяй свыше, совершен есть»<sup>9\*</sup> Нежелание признать Церковь как «полноту» по существу своему есть ересь и сектантство, из какого бы исповедания ни исходили подобные голоса. Каждый из отдельных верующих, как и каждый из отдельных приходов, епархий, Церквей и исповеданий имеют, в отдельности взятые, черты ограниченности и, утверждаясь в этой своей ограниченности, приобретают характер сект; напротив, сознание своей ограниченности и вытекающее отсюда стремление восполнить свой дар дарами других, находящихся за оградой данной группы, кафолизирует исповедание.

9. Полуверие, боящееся власть в полное неверие, боязливо цепляется за формы религиозной жизни и, не умея увидеть в них выкристаллизованные явления Духа и Истины, расценивает их как нормы юридического законодательства. Оно относится к ним внешне и дорожит ими не как окнами, дающими Свет Христов, а как условными требованиями внешнего авторитета. Христианское сознание знает, что установления церковные не случайны и предлагаются Церковью как благоприятное условие спасения; это — правило и предписание здоровой духовной жизни христианского общества. Но христианскому сознанию всегда ясно, что предписания духовной гигиены могут быть, в известных условиях, заменяемы другими: соблюдение церковных требований по внутренней их сути — содействовать спасению — в иной раз ведет к несоблюдению их по букве, как равно и соблюдение по букве может противоречить духовной их сути.

В антиномии закона и свободы, образующей ткань Нового Завета, ни один из терминов не должен быть ослабляем: суббота воистину свята, но Сын Человеческий — Господин и субботы. Легкомысленное отвержение субботы столь же враждебно христианству, как и непризнание христианской свободы, и лишь благодатное хождение по острию этой антиномии определяет христианина. Напротив, утрата или ослабление благодатной жизни

неминуемо ведет к расщеплению этой антиномии. Так, христианский мир во всех исповеданиях располослся на новое саддукейство и новое фарисейство. Лишь углубленное проникновение верующим взором в конкретные формы религиозной жизни даст всем исповеданиям возможность избавиться от того и другого. Мы должны понять формы религиозной жизни именно как проявления жизни, дешифровать эти иероглифы соборного разума Вселенской Церкви и усвоить себе их, как выражение разума Христова. Тогда нам станет ясно, что они начертаны в назидание нам Единым Законодателем, что они не могут быть меняемы произвольно и одновременно, не следует уничтожения всех других письмен. Вражда исповеданий к этим священным символам других исповеданий опирается на недуховное подхождение к символам. А не есть ли недуховное подхождение к духовному грубая ошибка? И не ведет ли оно к опасному невежеству?

10. Итак, объединение христианского мира возможно лишь при «перемене образа мысли» (*μετανοία*) и обдумывании — прежде всего в пределах собственного своего исповедания. Кто старается духовно вживаться в свое исповедание и быть действительно верным сыном своей Церкви, тот вместе с тем единится во Христе и с другими христианами. Во Христе, — ибо только такое единение и может быть спасительно. Нам не нужны искусственные блоки по человеческим расчетам.

Правда, кроме указанных выше причин разностей, может быть еще и третья — прямое заблуждение. Но неисповедимы пути Господни: в домостроительстве Вселенской Церкви и заблуждения имеют иногда свой смысл. А кроме того, ни отдельному верующему, ни отдельному исповеданию вовсе нет надобности называть чужое заблуждение истиной и кривить своей совестью. Пока есть чистосердечная установка на Христе, можно надеяться, что это заблуждение временно и рассеется в свое время. Часто, такое заблуждение имеет почвой некоторую невыясненность существенных истин в сознании тех, кто не разделяет этого заблуждения, и в этом смысле ведет к разъяснению истины. Вместо оборонительной апологетики все исповедания нуждаются в положительном раскрытии и разъяснении смысла своих упований, и тут будут конечно более понятны друг другу и неверующим, нежели отбивая свои позиции путем указания противоречий и нелогичности в доводах противника. В особенности соблазнительным для неверия является нераскрытость тех воззрений на природу человека и всю тварь,

которые имплицитно содержится в вере во Христа. Мировоззрение, которое не говорит ничего по этим основным вопросам, естественно встречает недоверие со стороны тех, кто хорошо ли или худо, но искренно посвящает все свое внимание и силы именно этим предметам. Между тем, христианство, конечно, имеет что сказать об них, и конечно в нем предусмотрены обязанности христиан в отношении всей твари.

Но и после всех разъяснений могут быть и будут случаи злобной непримиримости и горделивого обособления; но ясно, тут уж не может быть речи об установке сознания на Христе, хотя бы Христос и был предлогом агрессивных действий. Как бы то ни было, разделения и вражда уменьшились бы, если бы христианским миром были усвоены слова Апостола, сказавшего: «Кто ты, судящий чужого раба? Стоит ли, падает ли — пред Господом своим стоит и падает»<sup>10\*</sup>. Эти слова нет причины ограничивать только одним «рабом» и не распространять на целое общество таковых.

11. Должен раздаться призыв к покаянию христианского мира, призыв от полуверия к вере и от Вавилонской Башни к Граду Божию. Он никого не принуждает к отказу от усвоенных его исповеданием конкретных форм, он зовет лишь к углублению в собственную веру каждого и внушает одно: духовную активность. Величайшая опасность, угрожающая всему, откуда думаем мы почерпать силы, должна наставить христиан отнестись с чувством ответственности к этому призыву ради собственного их расчета, ради будущего их детей. Мы разногласим нередко из-за третьестепенного в такое время, когда ради сохранения главного приходится оставить без внимания поводы к разделению и первостепенные. Мы говорим, что богаты, но мы бедны, ибо дела нашей культуры ведут к познанию подлинной, нехристианской установки нашего сознания. Итак, оставим тщеславную мысль о своем богатстве и крепко усвоим, что величайшие сокровища Вселенской Церкви лишь могут стать нашими чрез Христа, но фактически не составляют нашего обладания.

Ни от чего не отрекаясь из усвоенного каждой Церковью, христианам необходимо прежде всего водрузить стяг христианства, как призыв к самопознанию христианского мира и к построению христианской культуры, да соберется около этого знамени стадо Христово. Этот стяг не может и не должен быть сложным: ведь в нем собраны лишь те духовные признаки, без которых уже нет

оснований именоваться христианином. Это минимальные требования, и они не могут не казаться малыми сравнительно с разросшимися учениями отдельных исповеданий. Но только такого рода кратчайший конспект христианской веры позволит в настоящее время сосредоточить наше внимание на самом главном и оставить вне обсуждения другие, хотя и важные, но все же второстепенные и третьестепенные вопросы, единогласно решить которые христианству в настоящее время едва ли удалось бы и останавливаться пред которыми на пути к единодушному исповеданию Христа Сыном Божиим, во плоти пришедшим, было бы неблагоприятно и преступно.

12. Тезисы этого рода, прилагаемые к настоящей записке, составлены незадолго до кончины профессором философии Московского Университета Львом Михайловичем Лопатиным. Исключительно тонкий ум этого философа, общее христианское направление его мысли, высокое уважение, которым пользовался он при жизни в наиболее преданных духовным интересам кругах московского общества, наконец его долголетнее пристальное размышление над вопросами христианской веры и обширный педагогический опыт заставляют отнести к этим тезисам с полным вниманием и сделать попытку положить их в основу Всемирного Союза Возрождения Христианства.

С своей стороны, мне казалось бы необходимым отметить следующие места, нуждающиеся в редакционных поправках:

1) В тезисе IV, 2 существенно необходимо указать телесное воскресение Христа.

2) В тезисе IV, 5 необходимо определенно отметить телесное воскресение мертвых, бывшее вместе с проповедью Христова Воскресения средоточием древнехристианской проповеди и самой сутью Благой Вести.

3) Выработать особые, более частного характера тезисы объединения с Римско-Католической Церковью; главным образом тут должно быть сформулировано первенство чести и всехристианской инициативы, по праву принадлежащее Римскому Епископу.

Если бы установилось взаимное доверие и искреннее согласие в предлагаемых Л. М. Лопатиным немногих тезисах, то несомненно открылись бы пути к дальнейшему объединению различных исповеданий, причем некоторые исповедания образовали бы естественные и средоточные связи других, родственных между собой по разным признакам. Тогда степень близости и далекости



исповеданий определялась бы внутренними мотивами и перестала бы быть непроницаемым юридическим фактом. А живое отношение дало бы возможность обсудить многое уже по существу.

1923 VI 4 (V 22 ст. ст.)

---

## ЗАПИСКА О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

1. Отделение старообрядцев от Греко-Российско-Православной Церкви было бедствием; самое упорство и ожесточенность борьбы со старообрядчеством свидетельствуют о сознании той боли, какую церковное тело ощущало от этой операции. В старообрядчестве Греко-Российская Церковь утратила одно из существенных направлений своей жизни («разделений» по Апостолу), и, вследствие борьбы со старообрядцами, представители Православной Церкви вынуждены были замалчивать положения, необходимые в составе здорового церковного мышления, замалчивать их отчасти потому, что их выдвигали старообрядцы.

2. Но и для старообрядчества отделение от общего русла церковной жизни было губительно. Не говоря уже об основном вопросе, сознававшемся старообрядчеством крайне болезненно (священство, таинство), отмечаю создавшуюся в старообрядчестве привычку к обороне, в результате чего была постепенно утрачена способность жизненно и творчески пользоваться обороняемыми благами. Предметом нескольковекового внимания была исключительно защита своих духовных ценностей, и потому импульсом жизни постепенно стало гонение.

Когда же гонение прекратилось и настало время воспользоваться этими ценностями, то обнаружилось в младшем поколении непонимание, даже непризнание их, неумение ими воспользоваться в жизни, так что вся борьба оказалась ошибочной.

3. Такое положение, можно предвидеть, поведет к простому самоупряднению старообрядчества и растворению старообрядцев в общей серой среде позитивизма. Между тем, как явна невозможность для Русской Церкви начать жить полнокровною жизнью, пока она не вспомнит некоторых из начал, отстаиваемых старообрядчеством, так же несомненна необходимость для старообрядчества продумать те начала, которые отстаивало оно

право, но неправо оставило в памяти, как мертвые вещи, а не руководящие побуждения к мысли и деятельности.

4. Воссоединение Русской Церкви настоятельно требуется и ради исправления исторического греха в прошлом, и по здравому расчету на будущее. Однако это воссоединение возможно только в том случае, если самое разделение мы перестанем рассматривать само по себе, отвлеченно от всего течения церковной истории и уловим логику событий, приуроченных к именам Патриарха Никона и протопопа Аввакума. Историческим предварением раскола было Смутное время; но Смутное время не было случайностью русской истории, а подготовлялось по крайней мере один век. Разложение онтологического миропонимания, называемое на Западе Возрождением, в несколько ослабленном виде и с некоторым запозданием происходило также у нас. Этот процесс чрезвычайно нагляден, если проследить памятники церковного искусства с XV по XVII век: духовное вытесняется плотским, истина — домыслами, созерцание — рассудочностью, непосредственность святости — условностью.

Смутное время в искусстве совершенно определенно предуказывается более чем за полвека вперед, и разрушение государства произошло, когда духовная жизнь утратила свою организующую силу. Когда политический и экономический кризис потерял свою остроту, Россия пришла к новой форме равновесия, но Русская Церковь и сама душа народа оказались на пониженном уровне, подобно временно оправившемуся от раннего слабоумия. Более чуткие деятели не могли не сознавать, что разрушительный процесс в церковном мировоззрении продолжается и должен повести к повторению Смутного времени. Необходимо было бы уяснить себе коренную причину болезни — измену самым основам онтологического мировоззрения — и ценою каких угодно жертв вывести церковный корабль из увлекающей его к гибели стремнины Ренессанса. Но на это героическое действие ни у кого не хватило ни сил, ни даже проницательности, и потому даже наиболее страдавшие за грозящую опасность деятели ограничились лишь частными поправками, нисколько не затрагивавшими самого недуга. Одни (сторонники Никона) видели спасение в мелких реформах, которыми думали сгладить известные внешние шероховатости; но при наличии этих мелких реформ и умолчании возрожденских начал, закравшихся в церковное миропонимание, эти последние только закрепля-

лись. Другие деятели (сторонники Аввакума) думали спасти положение, наглухо закрепив церковную жизнь недавнего прошлого, но тоже лишь закрепляли этим за-долго до того происшедшее отступление от церковного миропонимания. И реформы, и реставрация в самом главном ошибались одинаково; вот почему, несмотря на различие их внешнего положения в дальнейшей истории, они все-таки шли параллельно друг другу и продолжали утрачивать то миропонимание, ради которого и которым живут внешние формы. Хотя и оттянутое, Смутное время повторилось и застало обе стороны одинаково не подготовленными для борьбы с собою и одинаково ничему не научившимися за три века. Пора хотя бы теперь проверить чистоту самых основ миропонимания.

5. Образ мысли цветущего времени Русской Церкви, времени Преподобного Сергия, так существенно отличен от такового же и представителей Греко-Российской Церкви, и старообрядцев, что внешнее расхождение между ними, как бы они ни были важны сами по себе, должно занять во внимании не ближе как третье место, на втором же должно быть воссоединение церковного тела на основе коренного признания общего источника и общего примера. Это воссоединение прежде всего должно касаться благодати и священства.

6. Не углубляясь в миссионерско-начетнические прения по вопросу о возникновении Белокриницкой иерархии, необходимо, однако, согласиться, что по всем сопровождающим обстоятельствам и по последующему такое возникновение исторически беспримерно, а по непосредственному чутью — странно. Может быть, и то, и другое не свидетельствуют еще об отсутствии благодати в Белокриницком Согласии, но тем не менее оно не дает и почвы для бесспорного признания австрийского священства. Не дерзнул бы объявить его действия безблагодатными, но не осмелился бы требовать от кого-нибудь признания их благодатными. Эта внутренняя неопределенность вытекает из существа дела, и никакими рассуждениями ее не устранить, потому что твердое суждение о благодати возможно либо там, где соблюдены канонические и литургические формы, либо — где дано особое откровение.

7. Указываемая внутренняя неопределенность свойственна не только стоящим вне австрийского согласия, как православным, так и старообрядцам, но и отчасти также свойственна принадлежащим к нему. Следовательно,

было бы непростительной ошибкою пренебречь этим сомнением ради единства и, таким образом, Православной Церкви лишиться уверенности в неповрежденности своего священства, а австрийскому согласию — устранения обстоятельства, которое не может не быть для церковной жизни губительным.

Совершенно необходимо, чтобы сомнение в благодатности австрийского священства было преодолено, и притом преодолено до конца, а не обойдено с помощью рассуждений или распоряжений.

8. Казалось бы, простейший способ преодолеть это затруднение было бы — вновь посвятить посвященных в австрийском согласии. Но способ этот, если бы даже могли быть побеждены все трудности, происходящие от людей, все-таки был бы негодным по существу: чтобы требовать и допустить вторичное посвящение, нужно быть уверенным в недействительности первого, а этой-то уверенности и не имеется.

---

# SYMBOLARIUM (СЛОВАРЬ СИМВОЛОВ)

Под редакцией проф. П. А. Флоренского  
и проф. А. И. Ларионова

Выпуск 1-й

Точка

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Выражение мысли фонетическим способом, то есть при помощи звуков слов, фиксированных в графических формах букв, является достижением развитых культур и обуславливается, без сомнения, наличием сформированного языка словесного; древние культуры, отдаленные от нас большими историческими циклами, а также культуры, находящиеся на границе наших исторических знаний, прибегали к системам письменности, основанным не на звуковом выражении понятий, но на их графическом воспроизведении, что может объясняться, с одной стороны, недостаточной развитостью языка словесного в противоположность, например, языку пластическому (языку жестов), а с другой стороны — тем, что самые понятия языка слов имели гораздо более конкретный характер, нежели впоследствии, что способствовало воплощению этих понятий в конкретные зрительные формы.

Но и в эпохи культур, достигших, казалось бы, наибольшего расцвета, сказывается некое тяготение к зрительным формам изображения понятий, при которых зрительные образы становятся способом выражения отвлеченных понятий простых и сложных и в которых конкретные изображения становятся знаками и символами идей.

Выражение понятий при посредстве зрительных образов, или идеография, имеет в современности гораздо более широкое значение, чем это принято думать; пристальное всматривание в некоторые ответвления культурных данностей позволяет утверждать это.

Так, весьма мало изученная, со стороны внутреннего значения, область товарных знаков раскрывается как система идеографического обозначения понятий, построенная, конечно, бессознательно на принципах всех других идеографических систем древности и средневековья.

Товарный знак (фабричная марка) имеет своим назначением характеризовать какие-либо особенности данного предмета (место, способ, условия его выработки и проч.) в отличие от всех других продуктов этого рода: поэтому должно существовать закономерное соотношение представления о данном продукте с его обозначением в виде товарного знака; некоторые психологические ассоциации этого рода стали столь общепринятыми, что уже не могут служить в качестве отличительного знака для данной продукции (например, знак бычьей головы для мясных экстрактов и других продуктов), а потому законодательными органами некоторых стран отнесены к так называемым «свободным знакам» («Freizeichen», «Marques libres»), с другой стороны, законодательством запрещены изображения, кои могут ввести в заблуждение, на основании ложных ассоциаций, относительно качества данного продукта: запрещено изображать кофейное дерево в качестве знака для суррогата кофе или индиговое растение — как знак суррогата индиго.

Самые же способы построения товарных знаков вполне аналогичны методам построения знаков идеографических систем письменности — приемом метафорического переноса значения понятий по сходству данный конкретный образ получает возможность выражать отвлеченную идею, сходствующую с этим конкретным образом в каком-нибудь отношении: например, изображение земного шара становится образным выражением понятия «всего мира, всех, везде и всюду»; изображение птицы становится обозначением продукции (или производства) летучих (эфирных) масел, газированных вод и т. д.; изображение цепи — выражает понятие соединения (например, объединение производств или заводов) и крепости (например, вязкости цемента); приемом метонимии выражается идея, основанная на смежности данного образа и соответственного понятия; изображение сырья выражает понятие готового продукта (образ овцы — шерсть, фрукты — приготовляемые из них напитки, голова быка — мясные или кожевенные изделия и т. д.); приемом синекдохи выражается понятие, смежное данному образу при изображении части предмета вместо всего целого: частичное изображение продукта обозначает целостное производство и т. д.

Подобно товарным знакам, на тех же идеографических принципах построены смысловые значения геральдических символов, знаков нумизматических (изображения на монетах), знаков сфрагистических (современные

печати-штемпеля) и многие другие полиграфические продукции современной культуры (марки почтовые, издательские, exlibris, рекламы, плакаты и т. д.).

Что касается геральдических знаков, то они вновь приобретают большое значение в связи с выдвинутой современностью проблемой создания «гербов труда», или знаков профессиональных союзов и производственных предприятий; в этом случае также несомненна наличность смыслового соответствия между идеей учреждения (профсоюза или завода) и его графическим гербом-символом, как и аналогичность методов построения этих геральдических знаков всяким другим системам идеографического выражения понятий.

Отсюда с очевидностью вытекает важность для современности проблемы идеографического выражения понятий и необходимость до сего времени вообще не поставленной разработки этой системы воплощения человечеством его мыслительных процессов.

Обращаясь к прошлому, мы можем констатировать, что на рубеже нашей истории в большинстве исторических, нам известных, системах письменности в качестве начальной стадии господствуют идеографические системы письменности, в которых каждый знак выражает собой определенное понятие, конкретное или отвлеченное, но зависящее не от словесного обозначения данного графического образа, но от системы психологических ассоциаций, связывающих этот образ с определенной идеей. Таковы основания идеографии египетской, ассирийско-вавилонской (линейных знаков, предшествовавших клинописным), хеттской, критской, китайской, древнемексиканской (ацтеков и майя), древнерунической; таковы основания еще не разработанных донныне систем петроглифических знаков и некоторых фрагментарно известных систем письменности африканских негров; по самой своей сущности чисто идеографическое письмо примитивных эпох, воспроизводя исключительно и непосредственно идеи, в своих знаках было совершенно независимо от слов, посредством которых наречие или разговорный язык этих народов обозначал те же самые идеи. Идеографические знаки имели собственное существование и значение, независимо от языка словесного, а потому в некотором отношении идеографическая письменность может быть названа универсальным языком человечества.

В связи с этим следует указать, что анализ знаков всех идеографических систем указывает на тождествен-



ность или подобие весьма большого их количества для всех народов, отделенных исторически друг от друга, и это обстоятельство может быть объяснено или наличием какой-то доисторической пракультуры, послужившей для всех них истоком, или же тождественностью психологических законов человечества, согласно которым для выражения одной и той же идеи создаются аналогичные образы во все времена и у всех народов.

Принципы идеографической письменности, однако, не были изжиты с переходом народов на следующую ступень фонетического письма; на протяжении истории европейской культуры неоднократно возникали попытки нового введения идеографии в круг культурного творчества, что лишний раз подчеркивает, что в наших глубоких слоях сознания (или подсознания) залегают эти принципы символизования.

Первой из этих попыток явилась система христианского символизма (I—IV вв. после Р. Х.), которая во времена катакомбные развилась во вполне разработанную систему идеографии, приспособленную для выражения специальных особенностей этого культурного потока — и далеко пережившую эпоху гонения, вследствие которой она, по-видимому, была первоначально выдвинута.

Следующей эпохой возникновения идеографической системы письма была эпоха средневековья, в которой идеографические знаки, введенные в научные дисциплины этого времени — в алхимию, астрологию и натурфилософию, — имели назначение создать единую базу идеографической номенклатуры для целостного научного здания этой эпохи.

И, наконец, как уже указывалось, геральдические, сфрагистические и нумизматические знаки, имевшие начальный исток в средневековье, дошли до современности, сохранив свое внутреннее значение и методы и лишь видоизменяя свои формы применительно к новым формам культуры.

Идеографический знак, служащий для выражения идеи, является письменным знаком, или знаком письменности; но в то же время история письмен регистрирует и изучает все знаки, служащие для обозначения человеческой речи, безразлично, в каких бы формах они ни проявлялись: знаки, начертанные на камне в виде горельефов и барельефов, трактованные в качестве живописных композиций, и даже пластические знаки языка жестов; отсюда, к письменам идеографическим должно отнести не только плоскостные графические идеограм-

мы — символы, но и трехмерные символы, феномены живой и мертвой природы, естественные и искусственные, коих плоскостною проекцией зачастую являются идеографические знаки (например, египетский знак «столпа Озириса»<sup>1\*</sup>, выражающий понятие «крепости, устойчивости», — является проекцией колонны или ряда колонн и т. д.).

Отсюда вытекает правомерность изучения пространственных знаков-символов, являющихся способами воплощения идей.

О значении и роли «символизма» в искусстве не только много говорилось и писалось, но существовали целые литературные школы и даже течения, начиная от французского символизма Бодлера, Малларме, Верлена и проч. и кончая символическими школами, представленными в России издательствами «Скорпион» и «Мусагет».

Должно сказать, что, несмотря на весьма значительные результаты так называемого «символического» течения, отображенные им в области художественного творчества (в литературе, поэзии, живописи), несмотря на изысканно-углубленную разработку теорий символического творчества, данную идеологами школы (Брюсов, Бальмонт, В. Иванов, Эллис, Белый и др.), должно сказать, что работа по анализу символов как идеографических знаков, служащих для воспроизведения понятий, оставленных нам как наследие минувших культурных эпох и ныне самопроизвольно вновь возникающих, работа эта не была произведена вовсе, а потому все определения символизма представляют из себя некие схоластические домыслы, витающие в метафизическом пространстве, не соединенные живой органической связью с реально существующим явлением идеограммы, или символа.

Один из блестящих теоретиков символизма, Эллис (Русские символисты. М.: Мусагет, 1910), дает определение символизма, согласно которому — символ является средством для выражения идей, лежащих «за пределами самого процесса творчества»<sup>2\*</sup>, или формой для выражения «невоплощаемых» по существу понятий, лишь «угадываемых» интуитивным прозрением поэта в системе конкретных образов в силу «соответствий» («correspondances»), существующих между явлениями видимого мира и им соответствующими идеями высших планов познания. Здесь поэт становится творцом познавательной системы, ибо он «познает» мир в символах, распределяя

в системе иерархически-координированных символов угаданную им космическую систему.

Но конкретные выражения этой концепции сразу указывают на беспомощность творцов метафизических систем в деле ее реального воплощения; так, в качестве образца «истинно-символического творчества» Малларме приводится его совет, в котором образ «замерзающего лебедя» оказывается эмблемой «сокровенной сущности великого символического движения» и в то же время — символом личной судьбы поэта; в сонете Бодлера «Correspondances» (послужившем, между прочим, основой для всех теоретических построений символизма) описываются два рода ароматов, в которых поэт прозревает два способа постижения «бесконечного» или, вернее, двух «бесконечностей»<sup>3\*</sup>.

Несомненно, что не стоило надстраивать столь воздушную систему философских предпосылок над плоскостью и банальностью символических образов вроде двух вышеприведенных; без сомнения, примеров чрезвычайно тривиальных и вполне субъективных символов, подобных описанным, можно привести в изобилии из художественного наследия «символистов».

Мы должны признать, что, кроме заманчивых теорий и очень хороших литературных образов (не имеющих, однако, никакого отношения к симвонологии), символисты нам ничего не оставили. Для них был вполне чужд исторически-сравнительный метод выяснения символических образов и законоположений, и отсутствие в этой области строго научной методологии привело их в действительности к псевдосимволическим, чисто литературным приемам, которыми в конечном счете и было скомпрометировано самое понятие «символизм».

Против этих индивидуальных выявлений неопределенных мистических волнений и умонастроений должен быть выдвинут строго научный метод обследования символического наследия, оставленного нам прошлыми культурами и живого еще в современности, дабы с полной отчетливостью могла быть поставлена проблема уяснения и, может быть, практического применения зрительно-графического способа выражения понятий.

Эта проблема может быть поставлена лишь на основах исторически-сравнительного метода, который даст возможность выявить точное значение графического образа, с одной стороны, во времени, в течение всех исторических этапов, установив тем самым те изменения, которые данный образ претерпел в своей эволюции, а

с другой стороны — те модификации, которые приобретает он в пространстве в зависимости от культурного облика расы и народа, им пользующегося.

Эта задача сравнительно-исторического исследования поставлена в настоящем «словаре» символов или правильнее «Symbolarium'e»; он имеет назначением, по аналогии со словарями словесных обозначений мысли, издания коих были осуществлены Академиями различных стран, установление значений зрительных образов, употребляемых в качестве обозначений понятий, и задача его и должна ограничиться этой регистрационной ролью, ибо творчество идеографических образов, подобно творчеству слов, принадлежит стихии народной и лишь в исключительных случаях является достижением индивидуального вдохновения.

Таким образом, задачей настоящего «словаря» является не законодательство в области символического выражения понятий и не творчество символов (каковое предприятие как раз и оказалось не по силам «символическому» течению недавнего прошлого), но заботливый отбор этих образов и их взаимное сопоставление с целью вскрытия заключенного в них и столь жизнеспособного содержания. Отсюда же вытекает и стремление к возможной полноте подбора цитат, определяющих значение каждого образа: в этом смысле одинаково важно в наших глазах значение образа в непосредственных воззрениях народа, закрепленное в песне, сказании и сказке, в орнаментальном или мифологическом воспроизведении — в лубочном соннике и иконографической композиции, так же как значительно восприятие этого же графического образа в древних системах письменности, в представлениях «мистически» настроенных авторов и в устах современного деятеля или на странице газетных рекламных объявлений.

«Словарь» имеет назначение произвести не выбор или отбор графических образов, но их систематическое собрание, ибо графический образ, подобно слову, может служить для выражения определенных идей в самых различных планах сечения, но сами по себе эти идеи и их носители — графические образы — лежат вне индивидуальных интерпретаций, они составляют достояние всего человечества.

Отсюда и вытекает пестрота авторов, кои цитируются для определения смысла данного графического образа, но эта пестрота, по нашему мнению, должна послужить для большего уточнения значения символов.

Что касается цитатного метода, то он избран как наиболее объективный из всех возможных, ибо подобно тому как значение слова вытекает из контекста слов предложения, так и значение символа улавливается в сочетании слов данного автора, — и в этом отношении всякая передача смысла своими словами была бы дополнительным искажением мысли автора, искажающего, без сомнения, уже употребленными им словесными образами объясняемый им зрительный образ; кроме того, этот цитатный метод оставляет для каждого свободу оперирования над материалом и свободу окончательных выводов.

Для возможности оперирования среди необозримого множества смысловых графических знаков нами усвоена определенная графическая схема, по которой и размещены идеографические знаки; схема эта отправляется от формального принципа умножения геометрических элементов графических образов и рисуется в следующем виде:

- Отдел I — Точка
- Отдел II — Вертикальная линия
- Отдел III — Наклонная линия
- Отдел IV — Горизонтальная линия
- Отдел V — Соединение вертикальной и горизонтальной линий
- Отдел VI — Угол
- Отдел VII — Треугольник
- Отдел VIII — Четырехугольник
- Отдел IX — Крест
- Отдел X — Пятиугольник
- Отдел XI — Шестиугольник
- Отдел XII — Семиугольник
- Отдел XIII — Восьмиугольник
- Отдел XIV — Круг (окружность)
- Отдел XV — Диск (поверхность круга)
- Отдел XVI — Сфера
- Отдел XVII — Яйцо
- Отдел XVIII — Волюта
- Отдел XIX — Спираль

Кроме того, каждый отдел разбивается на соответствующие подотделы, например:

- Отдел I — Подотдел 1 — Точка
- Подотдел 2 — Две точки
- Подотдел 3 — Три точки
- Подотдел 4 — Многоточие

Отдел II —	Подотдел 1 —	Вертикальная линия
	Подотдел 2 —	Две вертикальн. линии
	Подотдел 3 —	Три вертикальн. линии
	Подотдел 4 —	Семь вертик.
	Подотдел 5 —	Вертик. с точк.
Отдел III —	Подотдел 6 —	Пирамида
	Подотдел 7 —	Конус
Отдел IV —	Подотдел 1 —	Горизонт. линия
	Подотдел 2 —	Вогнутая гориз. линия
	Подотдел 3 —	Выпуклая гориз. линия
	Подотдел 4 —	Полнообразная гориз. линия
Отдел V —	Подотдел 5 —	Две гориз. линии
	Подотдел 6 —	Три гориз. линии
	Подотдел 1 —	Схема «лингaма»
Отдел VI —	Подотдел 2 —	Схема «тау»
	Подотдел 1 —	Угол
Отдел VII —	Подотдел 2 —	Рога
	Подотдел 3 —	Дуга
	Подотдел 1 —	Треугольник, обращенный вершиной вверх
Отдел VIII —	Подотдел 2 —	Треугольник, обращенный вершиной вниз
	Подотдел 3 —	Схема двойного топора (секира)
	Подотдел 1 —	Четырехугольник
Отдел IX —	Подотдел 2 —	Схема завесы
	Подотдел 3 —	Схема двери (врата)
	Подотдел 4 —	Отверстие
	Подотдел 5 —	Куб
	Подотдел 1 —	Волюта
Отдел IX —	Подотдел 2 —	Меандр
	Подотдел 3 —	Лабиринт

Являясь формально только удобной графической схемой распределения материала, своеобразным графическим алфавитом, схема эта, однако, по существу своему представляет из себя вместе с тем и органическую основу большинства зрительных образов, или графических знаков; в самом деле, в эти геометрические линии укладывается все разнообразие конкретных явлений, носящих на себе отпечаток символического значения: так, значенные вертикали человеческого тела, вертикали колонны или дерева, вертикали меча, копья — разве не обусловлено смыслом вертикальной линии вообще и разве не являются эти зрительные образы как бы отображением

«вертикального» или «вертикальности» вообще? Далее, знак точки как некоего минимума пространственного восприятия не включает ли в себя графику «зерна», или «клетки», как некоего биологического минимума, или светлой точки — «звезды», «искры», или точечного обозначения «сыпучих тел» в египетской идеографии? Разве не мыслится восприятие уровня воды вообще или уровня воды в чаше — как линия горизонтальная, чему и соответствует обозначение воды в древних системах идеографии? Разве графика кольца, венка, Стонхенджа<sup>4\*</sup>, круга каторжников картины Ван-Гога не укладывается в графике круга? Без сомнения, да.

Таким образом, указанная геометрическая схема является вместе с тем схемой, способной организовать всю кажущуюся раздельной множественность отдельных символических образов и свести их к некоему единому конструктивному типу, отпечатлевающему на них свое первичное значение.

В частности, фактом отнесения графического символа к соответствующему отделу должна определяться конструктивная схема данного графического образа, и, таким образом, словарь символов в этом отношении должен стать неким элементарным справочником при разрешении вопросов о художественной конструкции, настойчиво вставших перед лицом современных искусствоведов.

Более того, поскольку словарем учитываются пространственно-символические образы, постольку должны быть разрешены вопросы о соотношении к конструктивным разделам явления пластические — например, пластическое воспроизведение идеи зерна и прорастания из него растения разрешается позой сжатого в комок тела, а затем вертикального из него восстановления, поскольку правомерно соотношение позы «зерна» к графике «точки», а позы вертикального вырастания — к графике вертикали, то по необходимости должны быть разрешены и вопросы пластической конструктивности.

Таковы вкратце задачи *Symbolarium*'а. В нем сопоставляются и анализируются как графические знаки древних идеографических систем письменности, так и современное графическое творчество во всех его проявлениях, в результате должна быть установлена некая значимость этих образов; насколько нам известно, подобная попытка предпринимается впервые, и, конечно, окончательное разрешение поставленной темы возможно лишь в порядке длительных изысканий, в процессе только коллегиальной работы и, может быть, при усло-

вии огосударствления самого предприятия, подобно тому как составление словарей национального языка всегда признавалось исконным делом национальных Академий наук; в данном же случае задача представляется еще более обширной — ибо темой ее является опыт создания международного и внеисторического словаря.

Поэтому настоящая попытка свободных изыскателей должна, по необходимости, быть ограничена наличием существующих сил и средств и рассматриваться как первое достижение в области изысканий твердых научных подходов к древнему и вечному, живому универсальному языку зрительных образов.

В подборе материала для первого выпуска словаря («Точка») принимали участие кроме редакторов следующие лица: В. П. Батурина, Ф. П. Веревин, В. П. Зубов и Е. С. Орлина.

Порядок обозначения цитат принят следующий: римская цифра, стоящая перед цитатой, означает номер отдела, следующая арабская — номер подотдела и последняя арабская — порядковый номер цитаты.

## ТОЧКА

Простейший графический символ — точка — и по своему значению в областях мысли различнейших есть начало первоосновное. Отсюда понятно, (что) в символе точки завиты и основы же антиномии соответственных областей; как начало всего, точка и есть и не есть. Поэтому она делается символом, во-первых, ряда бытийственного, в самых разных смыслах, а во-вторых, ряда небытийственного, и, наконец, совместное утверждение бытия и небытия, относимое к одной и той же точке, устанавливает за ней ряд символических потенций, опять-таки в различнейших применениях.

Антиномическая значимость точки должна упираться в конечном счете в графическую ее антиномичность и без этого, естественно, висела бы в воздухе и была бы условной и произвольной. Действительно, от времен глубочайшей древности и до наших дней в геометрии тянутся две нити понимания точки, друг к другу несводимые, друг с другом сопряженные антиномически; можно было быть уверенным, они и протянутся в математику будущего до конца веков, каким бы неожиданным преобразованиям и усовершенствованиям в дальнейшем эта наука ни подверглась. Та или другая сторона



антиномии точки выдвигается в каждую полосу исторически текущей мысли, притязая на окончательное торжество. Но противная сторона замирает, но не уничтожается, отдыхает от предыдущего напряжения. Набравшись сил, она в скором времени выступает со вновь отточенным оружием и завоевывает себе господство, но тоже временное. При этом в строении общественной мысли как целого никогда не бывает, чтобы традиция того и другого понимания точки совсем пресекалась: связь идейной генеалогии утончается, но не рвется, да и не может совсем оборваться, потому что каждым пониманием точки подразумевается другое. Точка и пространство соотносительны, и каждая из обоих может быть логически акцентирована, но такой акцент, ставя акцентированное на первое место, тем самым закрепляет, хотя и на втором, начало сопряженное. Так и ведется от древности борьба за первенство между точкой и пространством. Пространству из точек противопоставляются точки в пространстве; точечному множеству, хотя бы и своеобразного строения, противостоит в мысли сплошное *continuum*, в отношении которого точки устанавливаются условно. В первом случае пространство мысль пытается превратить в абстракцию, некоторый примысл к подлинной реальности точек; а во втором — реальным понимается лишь *continuum*, сплошное пространство, тогда как точки оцениваются в качестве мыслимых фикций. Но в первом случае не оказывается возможным положить множество, поскольку оно есть единый объект мысли, без начала объединяющего, а это последнее, поскольку содержание полагаемых элементов множества чисто пространственное, не может не быть средой пространственной; во втором случае полагаемая сплошная среда — *continuum* был бы абсолютно недоступен мысли, если бы в нем отсутствовали реально принадлежащие ему замкнутые в себя элементы, причем в среде, суть которой исключительно пространственна, эти споры мысли не могут быть иными, как тоже пространственными — точками. Точки подразумевают сплошное пространство, а оно в свой черед требует точек.

Исторически наиболее чеканное определение точки было дано в Пифагорейской школе: «точка есть единица, имеющая положение» — *μοναδα, ἔχουσα θέσιν*<sup>5\*</sup>. Единица, занимающая положение в пространстве, — точнее и удачнее этого никогда не было сказано, если отправляться в антиномии точки — пространства от первой. Из этого определения непосредственно вытекает, что гео-

метрическое тело есть множественность, сумма точек, рассуждения над треугольными, многоугольными, пирамидальными числами имеют в виду именно образование геометрических форм из точек. А далее — на очереди и построение из точек всего физического мира, состоящего из физических точек; между точкой физической и точкой геометрической, между телом физическим и телом геометрическим пифагорейцы не делали существенной разницы. Пифагорейское «вещи суть числа» по указанию П. Таннери (P. Tannery. *Le concept scientifique du continu.* — *Revue philosophique*, 1885, N 11; П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, с. 196, 238, 240) понималось до Зенона именно в том смысле, что тела — суммы физических точек, а свойства тел связаны со свойствами соответственных чисел. Это определение точки было господствующим во времена Аристотеля и дошло до Евклида; но после критики Зенона оно перетолковывалось уже в символическом смысле, возникновение какового историки относят ко времени Филолая<sup>6\*</sup>.

Элейская школа противопоставляет точке-монаде школы Пифагорейской сплошное единое, под которым, как известно, разумелось пространство. Но Пифагорейское определение словом «положение — *θέσις*» уже косвенно указывало на пространственную среду, относительно которой только и может быть говоримо о положении. Элейское же единое характеризовалось в школе лишь отрицательно, путем устранения множества, раздельности, движения и проч.; из этого очевидно, (что) понятие о едином может удерживаться в мысли, только пока еще из него не изгнана множественность единиц, с ним соотносительных. В пределе, прежде чем совсем исчезнуть, эти единицы мыслятся как точки в определении Евклида — последние зацепки интеллектуальной апперцепции. В духе евклидовского определения мыслятся далее точки как тельца исчезающе малых размеров: точка есть тело на границе своего уничтожения<sup>7\*</sup>. Между пифагорейским и евклидовским определениями протекает вся история математики, и, несмотря на кажущуюся бесповоротность победы Зенона над определением Пифагора и держащегося на ней определением по Евклиду, пифагоровское понимание многократно возрождалось. Да и наше время не склонно ли понимать точку в духе Пифагора, хотя и далеко не с пифагоровской отчетливостью.

В XVII веке Паскаль издевался над Кавалером де Мерз, который, как нематематик, не понимал понятия непрерывности и мнил линию состоящей из точек; в XVII веке о такой наивности можно было сообщать, не утруждая себя доказательствами и ограничившись одной усмешкой. Но в XIX веке мы видим бесчисленные попытки, замысленные первоначально, по-видимому, в Гербертовской школе и глубокомысленно разработанные Риманом, — породить пространство движением точки. Продвигаясь, точка дает многообразие одномерное — линию; линия своим движением дает многообразие двухмерное — поверхность; движение поверхности приводит к трехмерному многообразию — пространству; это последнее ложится в основу пространства четырехмерного и т. д. Различный характер этих движений имеет следствием, по мысли Римана, различное строение пространств того или другого числа измерений — различную их кривизну в каждом месте. Римановское построение сделалось общепринятым. Но какие бы утонченности ни вносились в него, никогда они не могли скрыть той основной концепции, что пространственные образования, самое пространство, самые пространства суть точечные многообразия. Иначе говоря, в математике, а из нее в философии укоренилось понимание пространства как состоящего из точек, а самые точки уже не могли пониматься как единицы, имеющие положение. Но с этим «положением» дело обстояло и обстоит скверно, поскольку принято делать вид, будто оно, в конечном счете оказывающееся чисто пространственным, может в самом деле быть определено помимо пространства: ведь эти точки-единицы не имеют между собой никакой качественной разницы и, следовательно, или должны слиться в нашем сознании в одну точку, или получить пространственное различие. Вполне в упор взял концепцию о пространстве из точек как единиц Георг Кантор<sup>8\*</sup> По Кантору, все рассматривается как множество — мысленно объединяемых в единый объект — совокупностей вполне различных между собой, индивидуально очерченных элементов, которые в процессе отвлечения дают единицы, тогда как самое множество — общее понятие числа количественного и порядкового. Хотя и вынужденный расширить натуральный числовой ряд за конечные пределы и создать трансфинитные числа и типы порядка, Кантор, однако, не расстается с древним основоположением, что «все есть множество — *πολλά ἔστι τὰ οὐτα*», как Зенон формулировал учение пифагорейцев,

или с пифагорейским «вещи суть числа»; и не только не расстается, но именно ради того и придумывает трансфинитные числа, чтобы иметь право всегда говорить, что все есть число. Ударным же центром его усилий, истинным смыслом его работ было: понять непрерывное как род дискретного, составить сплошное из точек и выразить потребное к тому множество — числом. Работы Кантора и его последователей над проблемой континуума вызвали к жизни целую систему тонко отшлифованных понятий, безмерно ценных в самых разных отношениях; исследование соприкосновенных с континуумом понятий подвинулось вперед за три десятилетия, вероятно, более, чем за три тысячелетия до того. Но основная задача — логическая конструкция континуума к точкам-единицам и устранение среды, в которой эти точки имеют положение, — продолжает стоять как раз на том самом месте, где она была до Пифагора: континуум удастся построить лишь на фоне подразумеваемой интуиции сплошного, а когда эта интуиция честно изгоняется вон, то и никакого континуума не получается. Да и понятно, когда мы не имеем способности созерцать hiatus, пробел между точками, усматриваемый только созерцательно, мы не можем и строить континуума, ибо не знаем, имеет ли пробелы то, что мы построили, или «связано», как выражается Кантор; континуум и лжеконтинуум на наш только логический вкус ничем не отличается. Впрочем, интуиция континуума и более глубоко проникает в состав всякого точечного множества (Punktmannigfaltigkeit, Punktmenge), ибо самое различие точек как точек пространства возможно только на фоне этого пространства, а если бы мы в самом деле взяли их, не имеющих никаких количественных различий и отличающихся друг от друга только положением в пространстве, вне пространства, то они перестали бы различаться между собой и необходимо слились бы, ибо пространство именно есть их principium individuationis<sup>9\*</sup>. Но это — возражение по существу, а исторически несомненно мы находимся на гребне волны канторианства; этому кругу понятий принадлежит в математике ближайшее будущее. К тому же намечавшееся еще от Босковича и Фарадея представление о материи как системе силовых центров, по-видимому, имеет в скором времени слиться с Канторовским пониманием пространства, и мы, после того как эфир растворился в пространстве, а пространство сделалось родом эфира, весьма недалеки от отождествления точечных первоэлементов пространства,

точнее, пространства — времени с первоосновой материи.

Но это развитие и укрепление одной стороны антиномии. Однако параллельно ей растет и укрепляется другая — отрицание точечных элементов и провозглашение реальностью — сплошного. Таковы именно бергсоунианство и течения, к нему примыкающие. Время, сплошная длительность и пространство подлинно реальны, а множественность в них — это отвлеченные фикции, примысел к реальности, «мнение — *δόξα*», как сказали бы Элейцы. И, следовательно, тут снова мысль возвращается к евклидовскому пониманию, по которому точка дается лишь как отрицание пространства — времени, как ничто, как нуль, как «призрак исчезнувшей величины».

Если пифагорейское понимание точки видит в ней единицу, то по евклидовскому — она должна быть понимаема как ничто. Отсюда понятно двойственное значение точки или ряда точек в графической символике областей разнообразнейших, когда точка или точки имеют в виду либо отметить единство, неделимость, нерасплескиваемость и относительную самодовлеимость некоторого объекта, либо, напротив, — отсутствие объекта, отрицательно-экзистенциальное суждение о нем. В первом смысле точка есть символ единицы, как, например, бусы счетов, счетные марки, зарубки бирок, точки, ставимые в процессе счета каких-нибудь вещей, многоточия в математических формулах, например в рядах, имеющие указать, что ранее отмеченными членами дело не ограничивается, но что имеются еще аналогичные члены, каждый из которых, как некая мысленная единица, обозначен одной точкой; синтаксически многоточие опять имеет смысл не тот, что у начатой фразы нет конца, а, напротив, тот, что такой конец есть, и наличие в уме говорящего ряда последующих слов, как некоторых языковых единиц, поставленными точками заверяется; эти точки-единицы представляют за слова и в любой момент могли бы быть реализованы. Но как раз с обратным значением ставятся точки, например, в оглавлениях книг, в счетах или счетных книгах, в инвентарях: точками указывается здесь отсутствие некоторых объектов, ими наглядно осуществляется пустота, пробел или внушается мысль, что если в данном месте те или другие знаки, цифры, буквы, слова и т. п. отсутствуют, то это не должно пониматься в качестве недоразумения, забвения, описки, что тут можно быть твердо

уверенным в незаполненности этих мест; точки, символы пустот, ставятся как гарантия, что эти пустоты никогда не заполнятся; так, в денежных бумагах ставятся точки, ради экономии письма сливающиеся в линию, с намерением не дать кому бы то ни было воспользоваться оставшимся пробелом и вместилище туда некие символические знаки: точками пустота за ними обеспечена. Такая точка, символ отсутствия, естественно, получила в цифровой системе индусских и арабских цифр, в свой черед происшедших, вероятно, из цифр древнегреческих, значение арифметического нуля. Наша же современная цифра ноль 0, как известно, возростала с течением веков, а первоначально писалась в виде совсем маленького кружочка, впрочем, и доныне в шрифтах иностранных 0 нередко имеет размеры, меньшие против цифр, и круглую форму. Этот древний 0, по указанию историков математики, есть сведение в один знак графического символа точки и буквенной инициальной омикрон, 0, от слова οὐδέν — ничто.

Единица и ноль, как значения точки, суть пределы; но можно использовать точку и как стремящегося к этим пределам, тогда она понимается как дифференциал, и притом дифференциал в двояком смысле: либо как «дух возникающей величины», когеновское *Ursprung*<sup>10\*</sup>, кирпичик, из которого строится величина, как пользуются обычно понятием дифференциала в математическом естествознании; тут дифференциал имеет тайную склонность сближаться в мысли (несмотря на все заверения в противном со стороны теоретиков) с актуально бесконечно малым; в этом смысле своем он есть некая единица, и не без причины дифференциалы Лейбница были родными братьями его монад, уже заведомых единиц. Либо точка получает смысл «духа исчезнувшей величины», точнее, исчезающей и тогда есть своего рода ноль: это — Ньютоновский флюксий, которые и обозначались-то, кстати сказать, у Ньютона точкою, поставленной над буквенным символом соответственной величины. Не случайно, конечно, и различие пониманий пространства у обоих основателей инфинитезимального исчисления: истинная реальность, по Лейбницу,— это точки-монады, метафизические точки — *points métaphysiques* или субстанциальные точки — *points de substance*, среда же, пространство есть не что иное, как *ordo rerum*, порядок сосуществования вещей, то есть нечто производное. По Ньютону же, истинною реальностью в мире признается содержащее его в себе *sensorium Dei*,

чувствовали бы Божие, Божественный орган, которым мир промышляется, а потому и существует, и это чувствовали бы Божие есть не что иное, как мировое пространство — сплошное, неделимое, в реальности которого точки-нули — нечто вторичное и производное. Тут нельзя не вспомнить толкование более позднего Ньютоновского соотечественника, объявившего истинной реальностью мировую среду — эфир, тогда как атомы или некие другие первоэлементы материального мира оцениваются в качестве пустот: разумея теорию атомов — эфирных шприцев — лорда Клиффорда, согласно которой в некоторых точках мирового пространства имеются изъяны — сходы в пространство четырехмерное, и они в качестве эфирных стоков суть точки уничтожения или исчезновения эфира, утекания его из нашего мира; засасывающее действие этих стоков мы воспринимаем как силу тяготения, а образующиеся здесь эфирные вихри объясняют прочие свойства материи: вселенная живет потому и постольку, что она непрестанно исчезает из бытия, а точечные атомы суть места ее уничтожения.

Итак, возможно представление, что истинная реальность есть среда, сплошное пространство, физическое пространство, имеющее свое собственное строение; этим строением определяются некоторые точки, стоки, пустоты, которые кажутся реальными, хотя на самом деле суть именно отрицание реальности, отсутствие ее. Тут строение среды в качестве вторичного образования определяет собой силовое поле, а полем, как нечто третичное, определяется система атомов, монад, точек; но не они — источники силы, а среда, которая действует своим давлением, увлекая своим напором по направлению к месту отсутствующего напора. Такая точка есть — нуль, фикция; и естествен отсюда переход к символическому значению точки так понимаемой, которое связывается с понятием ничто, *τὸ οὐκ ὄν*, смерти, уничтожения.

Но возможно и представление хотя и близкое к этому, но прямо противоположное: когда истинную реальностью признаются точки, некоторые центры на самом деле исходящего из них действия. И тогда силовое поле есть нечто, производимое этими центрами, и своим строением, в свой черед, полагающее, как некоторое отвлечение, образование — пространство, мировую среду. Однако это последнее мыслится теперь уже как некоторое отвлечение. Что касается до силовых центров, то мы, конечно, представляем себе действие исходящим от них и распространяющимся: так, свет растекается от световой

точки, так, вода течет из подземного ключа; источник сознается при этом местом входа в мир энергий, в нем доселе не бывших. Не в том ли очарование звездочки, что для нас она представляется порой из иного мира сочащей светлую благодать? Теперь сила уже не мыслится как результат давления *atergo* со спины, но есть тяга, непосредственное притяжение к центру, исходит именно от него как источника, родника силы. Так, понятая точка есть единица, дифференциал. От такого представления о точке ведется символическая линия, нечто *td õv* — рождения, возникновения.

Точка есть пустота, но она же и полнота. Однако и там и тут она мыслится на границе бытия и небытия, или местом перехода от того, что мы считаем в здешней нашей жизни действительностью, — к ее отрицанию, или, напротив, переходом от потусторонней реальности в здешнее ничтожество, но во всяком случае соединяющей два мира: мир действительного и мир мнимого, она есть место трансценза. Достоинно внимания: почти во всех символических применениях точки символ может быть перетолковываем как в ту, так и в другую сторону, но эта, связующая две области, функция точки остается, хотя в том или другом определенном мировоззрении и делается акцентуация на положительном или на отрицательном истолковании символа.

В онтологии точка означает Начало, Единицу, Первопричину; это онтологический Центр, из которого все разворачивается; это — Активный Принцип, Дух, Разум, Бог, Бог Отец, Йот кабалистической философии, сам изображаемый точечной буквой йот. Поэтому это мужское начало, которое еще не выделило из себя своего женского дополнения и, как полномощное, андрогенично, рождает из себя. Но эта полнота мощи, перед которой все проявленное и рожденное есть ничто, с точки зрения этого последнего, из мира проявлений, сама оценивается как Ничто, как Эн-соф, как начало, постигаемое лишь *via negationis*, как предмет апофатического богословия; точка — символ Неименоваемого, Непознаваемого и т. д. 11\*

Точно так же космологически точки есть солнечная пылинка или солнечный атом, из которых зиждется мир, атом, электрон и проч.; как положительные начала переустройства. Но она же — центр мира, то есть мыслимое, но не действенное мировое средоточие. Она — бытие и небытие, энергия и ничто.



Пневматологически точка-звезда, точка-искра, или искорка, есть символ души, по воззрениям различных народов и включительно до Fünkelein<sup>12\*</sup> мастера Экхарта; этим представлением душа признается некоторым положительным центром реальности, но им же эта последняя отрицается, потому что и звезда и искра суть символы света, оторвавшегося от Абсолютного Света и в своей индивидуальности мгновенно угасающего и переходящего. Вероятно, близко к только что указанным символам и представление об искре как явлении вонне оплотнения душевных энергий, а также различные рассказы о чудесных явлениях, например святых, из точки: световая точка распускается как бутон и развертывается в целую фигуру.

Биологически точка есть символ сведения того или другого физического процесса в некоторый жизненный центр. Жизненная точка у Гёте, зерно в символических представлениях всех народов, клетка или хромосома как носительница жизни; сперматозоид; монада как живой организм, мыслимая как материальный минимум, посмертный носитель жизни для будущего воскресения, то есть зародыш имеющего воскреснуть тела, *os sacrum*<sup>13\*</sup> в иудейском богословии; какое-то минимальное образование из монад телесного состава, посмертный носитель формы тела у Лейбница; пуп как средоточие и исходный пункт всего организма; сердце или, точнее, *plexus solaris*, солнечное сплетение, несущее ту же функцию, но в отношении душевного тела; чакрамы индусской йоги и отчасти сближаемые с ними нервные узлы анатомии и т. д. и т. д.— все это мыслится как положительное значение символической точки, но имеет и подчиненный момент отрицательный, поскольку само по себе оно есть ничто в сравнении с тем, чем должно стать или что в нем сосредоточивается. Да кроме того, оно должно выйти из себя, перестать быть собою, умереть, чтобы осуществить свою возможность: «зерно не оживет, если не умрет», клетка не разрастается в организме, если не уничтожится, как неделимое, раздвоением; крестец должен истлеть в могиле, прежде чем воскреснуть в новое тело; сперматозоид — раствориться в яйце, чтобы, оплодотворив его, произрастить из себя жизнь; а средоточиям нервной энергии необходимо разлить эту энергию по всему телу, то есть перестать быть средоточиями, рассеяться, чтобы обнаружиться и жить. Общий закон один: *τὸ μὴ ὄν* становится *τὸ ὄν* не иначе как пройдя через *τὸ οὐκ ὄν*<sup>14\*</sup>.

Там, где дело идет о жизни, выдвигается в значении точки на первый план момент положительный, тогда как отрицательный составляет фон; при построении же отвлеченных схем происходит обратное, и главенствует отрицательное значение точки. Так, физически точка несет функцию преимущественно абстрактную: центр тяжести, центр инерции, точки различных физических состояний — плавления, испарения, критическая точка ожигения газов, фокус схождения лучей, особенно мнимых, и т. д. Эти точки, как отвлеченные, не соответствуют никакой реальности, и физическое явление происходит так, как если бы в данной точке было некоторое реальное средоточие: центр тяжести не есть что-нибудь реальное, он может даже прийти в пустой полости тягелого предмета, но самый предмет механически ведет себя так, как если бы вся масса его была сжата в этот фиктивный центр. Подобное же надо сказать и о прочих точках такого рода; так, мнимый фокус геометрической оптики есть такая точка, что если бы лучи исходили из нее, то дальнейший ход их был бы как раз таким, каков он на самом деле, хотя этому мнимому фокусу не принадлежит никакой физической реальности. Точки физических состояний опять суть способы нашего понимания действительности, но не центры силового воздействия. Точка плавления не есть причина плавления вещества, а — мысленно полагаемая граница между твердым и жидким его состоянием.

Некоторые точки начертательной геометрии, усвоенные теорией изобразительных искусств, почти неотделимо вросли в родственные понятия геометрической оптики: точка зрения, в смысле *locus standi*, точка схода в перспективе и т. п. суть искусственные вспомогательные приемы рассуждения. В особенности явно выступает отрицательный момент точки перспективного схода: к этой точке сходятся основные прямые перспективного изображения, и она оказывается композиционным центром картины. Композиция из него мыслится исходящей и разрастающейся. Но по своей пространственно-изобразительной функции точка схода есть не источник изображения, а его сток, не начало, а конец. Плоскость, перпендикулярная к центральному лучу зрения, мыслится засасываемой в бесконечную глубину Евклидовского протяжения, всегда одинаково, однообразным движением, без зацепок, задержек и остановок. И, отодвигаясь, она загребаёт собой все встречающееся на пути, начисто выметая пространство от какой бы то ни было реальности,

эта же последняя, словно по рельсам в небытие, без задержек скользит по линиям схода, пока не придет в точку, то есть пока вся полнота и многообразие реальности, наполняющей пространство, не сойдет на нет, а пространство, бескачественное, однородное и изотропное, безразличное к своему содержанию, не станет пустым и тоже не обратится, следовательно, в чистое ничто. Перспектива, то есть прямая, есть машина для уничтожения реальности, адским же зевом, все поглощающим, в ней действует точка схода. И, наоборот, рождению реальности, извлечению ее из небытия, продвижению ее в действительность служит перспектива обратная, как фонтан реальности, бьющей в мир. Точка тьмы и точка света — таково соотношение центров перспективы прямой и обратной <sup>15\*</sup>

Как символ точки тьмы, иногда встречается точка материально черная (хотя сажа или чернила не всегда имеют цветность, и потому не всегда чернильная точка означает центр тьмы). Так, письмо с черной точкой — вестник о смертном приговоре; черный камешек, бросаемый в урну судьями Ареопага, — голос за осуждение; черный баллотировочный шар — знак отрицания и т. д., тогда как белый камень и белый шар значат противоположное, а сияющая звезда или путеводный маяк — знаменения надежды и жизнеутверждения.

Этически и ортобиотически точка знаменует целостность, неповрежденность физического, а в особенности духовного существа, то есть его целомудренность, согласно этимологии и древнему пониманию слова *σωφροσύνη* из *δαός* и *φρονέω*, духовное здоровье, полноту и нерастраченность внутренних сил. Таково именно применение астериска — звездочки. В частности, таково иконографическое пользование звездочками, что на челе и на персях Богоматери. Отчасти сюда же относятся священные помазания в различных религиях — в индуизме, во многих христианских исповеданиях, когда близкий к точечности обрядово-начертываемый знак знаменует целостность соответственного органа. Близко сюда же значение точки эстетическое, когда точка служит живым объединением и средоточным органом художественного целого. Такова точка золотого сечения, расчленяющая и вместе связывающая во единое целое человеческую фигуру, тело животного, растительный организм, колонну, художественное здание того или другого стиля, пейзаж, наконец, целую композицию. Такова же вообще — центральная точка композиции живо-

писной, а отчасти — и поэтической, драматической или музыкальной. В частности, таково же средоточие розы в портале готического собора: с этого средоточия начинается и к нему возвращается художественное обозрение всего целого, в нем имеет сдержку и начало единства. А к точке в эстетическом смысле примыкает родственное ей, но противоположное по смысловому акценту употребление точки психологическое. Тут точка служит опорой внимания и конденсатором апперцепции: душевные силы сводятся «в точку», внимание приводится «в фокус». Блестящий шарик гипнотизёра с отражающейся в нем световой точкой; всевозможные приспособления, имеющие задачей воспитать самопроизвольную концентрацию внимания: большие и малые точки, ставимые на афишах, рекламах, публикациях; мушка, как предмет косметики, зерно четок и бусы счетов, и т. д. имеют психологической функцией сосредоточить и удержать собой сосредоточенным внимание. При этом в одних случаях оно остается на притянувшей его точке (шарик гипнотизёра — крайний пример тому), вследствие чего сознание, выметенное ото всего прочего и получающее взамен почти что ничто, оказывается пустым; в других же случаях точка переводит сознание на некоторую реальность, и, свободное от случайных жизненных впечатлений, от шума жизни, оно заполняется этим избранным объектом и воспринимает его с безраздельностью (например, таково значение точки в рекламе). Точка, задача которой перенести собранное внимание с себя на другой объект, — в тех случаях, когда объект зрительный, снабжается острием или стрелкой как начинающимся движением в сторону того объекта и, следовательно, в какой-то минимальной степени графически сочетается с линией как символом движения. В одних случаях эта линейность точки еле заметна. Так, при фонетических акцентах во французском, древнецерковнославянском, греческом, отчасти русском языках, когда заостренной точкой или двумя таковыми (*accent circonflexe*, *perispomenon* и т. д.) буква, стоящая под ним, выделяется из ряда прочих, чтобы и соответственный ей звук выделился — или высотой, или долготой; аналогична функция логического ударения, когда выделяется целое слово из фразы; музыкальное значение акцента опять родственно, ибо акцентом нота обособляется от общей ткани звучания (*staccato*) или выделяется длительностью (*fermato*) и т. п. В других случаях момент линейности в точке получает преобладание, и она явно выходит из себя, обращаясь

в указующий перст, кулак которого есть графическая персонификация исходного символа — точки, или обращаясь в стрелку, которая, вытягиваясь и извиваясь, сама может получить обличье некоторой новой предметности. Но возможны и дифференциации точки более сложные, когда в основной функции ее требуется установить некоторые специальные оттенки. Так, вся наша интерпункция палеографически развилась из точки, ставимой между словами. Эту точку создавалась пауза между словами, и вместе с тем совокупность буквенных знаков от точки до точки охватывалась единым актом апперцепции, то есть как одно слово. Когда, далее, понадобилось охватывать как целое — предложение, выделяя известную совокупность слов из общей массы их, то внимание, уже приученное к активности, для выделения слов могло удовлетвориться простым белым промежутком между ними, а точка получила более высокое назначение — служить опорой к апперцепированию предложения. Далее эта функция точки представляется запятой, то есть точки нечистого типа, тогда как точка наиболее сильная несет апперцептивное усилие еще большее — объединяет собою несколько предложений. Далее идет тот же процесс дифференциации, но все знаки — это осложненные точки. Еще многообразнее расчленилась точка, первоначально некоторая *pota bene* текста, в языках семитских, особенно в древнееврейском. Постепенно приняв на себя функции отмечать гласную окрашенность слога, представленного согласной, его фонический, логический и эмоциональный акцент, характер согласной, знак препинания, ноту сопровождающей мелодии (наподобие греческих неум и православных церковных крюков), наконец, текстуально-критические примечания и экзегетические пояснения, первоначальная точка древнееврейской рукописи стала чрезвычайно разнообразно значащей в зависимости от места своего написания, а также формы и числа. Другую систему развития точки, но уже искусственно и одновременно придуманную, имеем мы в точечной азбуке слепых и отчасти в телеграфной азбуке.

Математическое законоположение точки, несмотря на кажущуюся свою условность и производность и при всем своем многообразии, не выходит за пределы общих функций точки, применяемой в связи со всевозможными другими знаками. Обстоятельство, особенно достойное внимания, поскольку каждый математик, пользующийся точкой в некотором новом смысле, нимало не считает

с общим законоположением и думает, что берет точку наудачу. Но на самом деле хотя его употребление точки само по себе несколько не походит на другие отдельно взятые случаи пользования тем же знаком, однако изобретатель нового произвольно подчиняется природе точки как символа и законам символики. Как ребенок и без грамматики правильно строит свою речь, так и применяющий символы, в природу которых он никогда не вдумывался, в конечном счете не делает вопиющих ошибок против символики. Так, пользование при буквах точками или акцентами в самых различных смыслах имеет в виду, с одной стороны, символически выразить ту или другую аналогичность буквы, акцентуированной с такую же буквою, но без акцента, а с другой стороны, выделить ее из ряда ей аналогичных и подчеркнуть ее несмешиваемость с таковыми:  $\acute{a}$  в отношении к  $a$  — значит: «то же, что  $a$ , но (*nota bene*) не совсем», «имей в виду аналогичность, но не смешивай». Таково обозначение флюксий, производных, преобразованных координат и вообще переменных величин, соответственных точек геометрических образований и т. д. Кроме того, точка употребляется для обособления в единый объект мысли и, следовательно, для отделения его от прочих — целой группы знаков; так, в логистике точками обособляются включения, сами служащие терминами нового включения; таково же значение точки между сомножителями, чем показывается неслиянность между собою двух чисел и вместе с тем устанавливается необходимость образовать из них некоторый новый единый объект мысли — произведение, и т. д. Наконец, законоположения точки или точек как знака продолжения, или как знака заполнения промежуточными членами некоторой области, или, наконец, как знака отсутствия, неизвестности известного места вполне тождественны с таковыми же общей символики.

Таковы некоторые главные аспекты символа точки. Они далеко не исчерпывают всего содержания этого символа, но если бы здесь было рассмотрено аспектов и во много раз больше, то и тогда составителям словаря пришлось бы сделать ту же оговорку. Это не случайность. Символ не есть отвлеченное понятие или некоторый артефакт, в отношении которого от нас или от кого бы то ни было зависит очертить точные границы и неким законодательным актом воспрепятствовать символу выходить за эти пределы. Как живое духовное образование, символ сплочен и в себе определен, но изнутри,

а не извне. Только изучение фактических случаев симво-лопользования дает возможность приблизительно понять границы символа, но лишь приблизительно. Мы уверены, что живое, при всех своих движениях, останется верным себе самому и не выйдет из пределов своего строения; но тем не менее загодя мы не знаем, как именно расположится живое в том или другом частном случае. Так — и символ. Если бы даже в символярии собрать все бывшие до настоящего момента случаи пользования символом точки, то и тогда каждый новый день мог бы принести с собою и непредусмотренное символоприменение, хотя можно заранее с полной уверенностью утверждать, что и оно войдет в организм уже соотнесенных аспектов и лишний раз скрепит намеченные связи.

Но именно потому не только случаи символопользования, но и их классификация не могут быть признаны окончательными — в данной символярии, как и во всяком другом, последующем. Как орган живого целого, организма, психологического созвездия, тот или другой аспект символа не характеризуется единственным признаком и, содержа, хотя и в различной проявленности, признаки многообразные, соотносится со всеми прочими аспектами. Поэтому распределение отдельных аспектов условно и приблизительно. Правда, соединительные связи данного аспекта с прочими в одних случаях прямые, в других — посредственные, в одних — бросающиеся в глаза, в других — лишь намечаемые. Но в познании живого организма символов и это все может быть сказано лишь приблизительно: не сегодня — завтра отыщется новый аспект, новый случай символоупотребления, которым крепко свяжется то, чего сейчас связующие нити еле заметны. Впрочем, поясним двумя-тремя примерами сетчатый характер организации символа. Бусы счетов есть точка апперцепции; но она же означает единицу. Кончик носа или пуп в мистической практике суть точки — конденсаторы внимания; но последний есть средоточие телесного организма, а далее символически знаменует мировое средоточие — Начало мира — Брамму; а далее, как орудие духовных созерцаний, он может знаменовать вход в иной мир, ту световую точку, которая распускается в уме мистика пространством нездешнего света; и еще: как место соединения с материнским организмом, место питания; тот же орган ведет к мысли о связи с материнским лоном целокупного Мира, а потому о новом рождении от мировой Матери, следовательно — к мысли о вечной жизни и т. д., что опять воз-

вращается к знаменованию точки как Начала. И эту сеть многократно связанных аспектов можно было бы обнужить значительно шире. Зерно четок, тоже опора внимания, представляет за священное Имя, а имя являет Именуемого и т. д. Точка общего схода, уводящая зрение и внимание, есть вместе символ пассивного мироощущения, мира как иллюзионистического ничто, а человека — как театрального зрителя, который может лишь со стороны смотреть на мировое зрелище, но не трудиться и жить в нем. А отсюда может быть развернут и весь спектр отрицательных значений точки.

Здесь рассмотрены наудачу несколько случаев. Дальнейшее же сопоставление дается самым текстом книги.

Предлагаемые здесь схемы классификации и связи должно рассматривать как призыв к духовной самодеятельности, как некоторое «например», но отнюдь не в качестве догмы или твердой системы. Это гибкая и растяжимая сеть, имеющая уловить современное сознание; но над дальнейшим плетением ее пусть трудятся уловленные.



---

## РАССУЖДЕНИЕ НА СЛУЧАЙ КОНЧИНЫ ОТЦА АЛЕКСЕЯ МЕЧЕВА

### I

После кончины отца Алексея Мечева на столике возле его кровати оказалась небольшая рукопись, написанная его почерком и подписанная буквою А. Она не могла попасть туда случайно, потому что о. Алексею незачем было бы брать ее в Верею из Москвы. Кроме того, бумага, на которой она была написана,— полотняная сиреневая почтовая бумага малого формата,— была той самой, которую дали о. Алексею в Верее за несколько дней до кончины. Несомненно: эта рукопись есть последнее, что написал о. Алексей, судя по разным данным — не более как за два дня до кончины, и несомненно — не случайно оставлена она была так, чтобы попалась сыну о. Алексея не когда-либо впоследствии, а сейчас же после кончины. Между тем о. Алексей, давно уже больной неизлечимо, и вообще ждал своей кончины и теперь в частности знал, что умирает. Приблизительно за год он несколько раз собирал некоторых московских священников и весь в слезах «пел» им, как настойчиво выражался он, «свою лебединую песню», желая «хоть кому-нибудь оставить свой дух папства и свой опыт». Действительно, вскоре после этого он заболел, потом находился под домашним арестом, а потом умер. Обычно было почти невозможно уговорить его расстаться с паствой и уехать отдохнуть к своей замужней дочери в Верею; но в этот последний раз он готовно последовал такой просьбе и, приехав на место отдыха, прямо сказал уважаемому им местному священнику, что он приехал умирать.

Итак, обсуждаемая рукопись должна рассматриваться как духовное завещание о. Алексея и уже потому представляет высокую ценность в глазах всех тех, кто ценит самого батюшку. Но по содержанию своему она, если учесть время и обстоятельства ее написания, есть документ огромной важности, не только в отношении самого

о. Алексея, но и вообще для понимания духовности. Две тайны — тайна духовной жизни и тайна духовной кончины — выразительно показаны этими предсмертными строками о. Алексея. Но, как всегда бывает с тайнами, они столь же открыты, как и закрыты, сделаны доступными одним, чтобы избежать взора тех, кто все равно не понял бы открываемого. Об этих-то тайнах имеет в виду напомнить настоящая заметка.

## II

Если бы рукопись о. Алексея досталась без каких-либо объяснений и без имени автора, что называется, объективному исследователю, то можно было бы услышать отзыв вроде следующего: «Это — надгробное слово некоего А. какому-то уважаемому пастырю отцу А., предназначенное к произнесению при гробе. Как и свойственно словесности такого рода, здесь содержится ряд похвал усопшему, несомненно искренних и, по видимому, соответствующих подлинному облику покойного. Автор пользуется случаем, анализируя личность отца А. и внутренние мотивы его деятельности, сделать назидание о христианской любви как подлинной стихии христианской жизни, и призывает духовных детей почившего запечатлеть в своей памяти образ покойного, чтобы руководиться им как примером праведности в жизни. Слово искренно и горячо, с литературной же стороны похоже на экспромт и мало проработано».

Если бы теперь спросить такого критика, к кому бы могло относиться такое надгробное слово, то он, будучи москвичом и зная приблизительную датировку слова, со значительным вероятно указал бы на о. Алексея Мечева, из всех известных духовных деятелей недавнего времени наиболее подходящего ко всему, что сказано в этом слове. Если утвердиться в той мысли, что речь идет именно об о. Алексее Мечеве, то тогда действительно окажется все слово чрезвычайно объективной и весьма точной характеристикой именно его; при гробе о. Алексея трудно было бы придумать сказать что-либо более точно, без преувеличенных похвал и словесных украшений, изображающее о. Алексея. Это — в каждом своем штрихе подлинная правда, хотя и полуприкрытая наименованием почившего лишь инициалом А. вместо полного имени.

Такой ответ был бы прост, ясен и вполне убедителен; пожалуй, не явилось бы поводов к сомнению, если бы

не то обстоятельство, что слово это написано во всяком случае до кончины отца Алексея Мечева и бесспорно его рукою. Не будь этого обстоятельства, все было бы гладко. Но зачеркнуть его никак нельзя. Тогда возникает мысль, что о. Алексей, не подписавшийся полным именем, писал его о каком-то другом «о. А.». Но о ком же? — Биографически единственным правдоподобным ответом было бы отождествить этого «о. А.» с Оптинским старцем Анатолием, умершим около года тому назад<sup>1\*</sup>. О. Алексей был близок с ним по духу, они посылали друг другу духовных детей. При поверхностном чтении это слово могло бы быть признано надгробным словом Оптинскому старцу. Но такая возможность держится лишь общим духовным сходством обоих руководителей; подробности же слова к о. Анатолию ничуть не подходят, и признать его в «о. А.» было бы натяжкой. Кроме того, такое объяснение нисколько не считается с обстоятельствами написания этого слова. О. Алексей Мечев мог, конечно, написать в свое время надгробное слово отцу Анатолию; но это могло быть именно в свое время, очень непродолжительное, и именно когда Оптинский старец скончался, но еще не был погребен. Вне этого тесного временного промежутка, т. е. когда открытого гроба о. Анатолия еще нет или уже нет, слово с таким содержанием, с призывом смотреть на гроб и проститься с умершим, было бы странным риторическим упражнением. Такую литературную хрию около почитаемого образа трудно предположить у кого бы то ни было; но она решительно несовместима со складом о. Алексея, вполне чуждого литературных интересов даже и серьезного характера, а не только бесцельной словесной гимнастики. Вдобавок ко всему полную невозможность представляется мысль о уже полумертвом и знающем близость своей кончины старце, накануне отхода занявшемся бесплодным сочинительством. И вдобавок, как совместить искренний горячий тон и нелитературную манеру с риторическим замыслом?

Несомненно, предположение об о. Анатолии отпадает, и, не имея других выходов, мысль вынуждена вернуться к самому о. Алексею как предмету обсуждаемого слова. И намек на это выразительно дан обозначением лежащего во гробе и пишущего — одинаковым образом, одною и тою же буквою А. Между тем, если авторская подпись инициалом сравнительно понятна, то как, при возможности смешать два имени, как не раскрыть, хотя бы в одном месте, полностью имени того, который

служит предметом всего слова? Трудно не видеть в этом тождестве инициала преднамеренного указания тем, кто сумеет воспользоваться им.

### III

О. Алексей накануне кончины написал надгробное слово отцу Алексею. Из всех трудностей единственный возможный выход — сказать так. Но, разрешив этим вставшие трудности, мысль открывает новые, уже более глубокие, чем порядка литературного. Эти новые трудности связаны с самым существом дела и свидетельствуют о тайне духовности. Тут не сказано, о. Алексей написал слово о себе — он написал его об о. Алексее. Что он **смог** написать его о том, о ком написал, — это тайна духовной кончины; а что он счел **должным** написать — это тайна духовной жизни. Надгробное слово, оставшееся возле его смертного одра, отвлеченно взятое, есть некоторый весьма небольшой факт истории русской словесности. Взятое же как произрастание личности о. Алексея и в определенных биографических условиях его написания, оно есть большое событие русской церковной жизни, камень, на котором многое должно быть построено. Но разве в истории Церкви все важное не было именно таковым? — второстепенным для историка литературы и основным — для размышляющего над жизнью? Разве мученические исповедания веры во Христа Воскресшаго не получили своей непреложности как голос пролитой ими крови, помимо которой и вообще вне их жития не заслуживают особого внимания? Чтобы учесть удельный вес слова о. Алексея, безусловно необходимо вдуматься в его содержание, не сопоставляя это слово с разными другими подобного рода произведениями, а мысленно присутствуя, сколько это можно, в той комнате, где оно писалось.

### IV

Слово о. Алексея поражает своею объективностью — и по общему тону, и в частности. Это именно слово автора не о себе, а о своей личности, рассматриваемой со стороны. Конечно, нередко пишут о себе в третьем лице; но хотя бы это лицо было не только третьим, а и сто третьим, все-таки оно остается загримированным Я, и от автора тянутся к нему бесчисленные нервы и кровеносные

сосуды личных пристрастий, вполне живые. Кто не почитает себя способным думать и говорить о себе объективно, однако не подозревая, что якобы объективным образом себя самого он пользуется как ширмою для сокрытия своего самого субъективного? Самое трудное, что есть на свете, — это думать и говорить о себе объективно: это труднее, чем умереть, потому что для объективности необходимо сперва умереть, а потом уже начать говорить.

Если бы о. Алексей написал тоном покаяния и окаявания о том, сколь грешным надо считать покойного; если бы он признал за ним весь каталог грехов; если бы свидетельствовал свое смирение, заранее соглашаясь со всякими упреками и не видя у себя ни веры, ни надежды, ни любви; если бы слово звало присутствующих попирать недостойный прах, — тогда некоторые усмотрели бы в нем истинную объективность и высоко оценили бы слово, ублажая смиренного батюшку и осыпая его градом похвал. Но на самом деле они обнаружили бы такую оценкою лишь свою субъективность: не имея возможности хвалиться сколько-нибудь правдоподобно, большинство спешит к преувеличенному самоуничижению, но с непременным требованием, чтобы все поступали так же, и в тайной надежде, что когда все вымажутся неграми, и притом многие будучи заведомо белыми, тогда серым и даже чернокожим останется утешительная возможность выдать себя соответственным намеком за вымазанного согласно духовной моде белого. Бывали праведники, которые особенно остро ощущали зло и грех, разлитые в мире, и в своем сознании не отделяли себя от этой порчи; в глубокой скорби они несли в себе чувство ответственности за общую греховность, как за свою личную, властно принуждаемые к этому своеобразным строением их личности. Но не праведники сообразили, что и покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды, и притом лестной самолюбия: если упрекает себя во всех грехах и Мария Египетская и я, то вы, окружающие, не очень-то судите обо мне — может быть и я не хуже Марии Египетской. «Все святые себя обвиняли во всех грехах» — такова большая посылка силлогизма. К этой ложной посылке пристраивается тоже ложная меньшая — «и я обвиняю себя во всех грехах», ложная, ибо святые, обвинявшие себя, делали это искренно, а я — про себя думая совсем иное, чем говорю на словах. И наконец, из двух ложных посылок, путем ложного силлогизма, выводится желанное заключение: «следовательно, и я...», впрочем,

не выводится, а предоставляется быть выведенным тому, кто не желает показаться гордецом. К самому искреннему раскаянию людей недуховных примешивается отрава похвалы себе за свое раскаяние.

Но нужно действительно умереть, действительно порвать все нити себялюбивой привязанности к Я, чтобы иметь силу взглянуть на свою личность бескорыстным взором и сказать об ней воистину, как об ОН. Высшая мера этой способности обнаруживается в правдивой похвале, в доброй оценке всего доброго, но без самодовольства и пристрастия. Кто не умер, тот никогда не взойдет на эту высоту.

## V

Та объективность, которая позволила о. Алексею говорить о себе совсем со стороны, неизбежно наводит на мысль, что это писал человек уже отошедший. Мы не знаем, как это возможно, но мы можем утверждать, что так бывает. Об умирании для мира человека духовного обычно рассуждается в неопределенном смысле, как о неточном и приблизительном выражении малой привязанности такового к мирским пристрастиям. Обычно стараются понять такие слова в отношении всякой нравственной работы над собою, всякого подавления той или другой страсти, не понимая того, что страсти произрастают из глубокого корневища самости и что наличное отсутствие их вовсе еще не говорит об их искорененности. Пока живет это корневище, греховное Я, они всегда могут прозябнуть из недр подсознательного, все они, и нет такой страсти, относительно которой не угасивший в себе злого горения самости мог бы считать себя обеспеченным, хотя в данную минуту он и не усматривал бы в себе никаких данных известной страсти. Умереть для мира — это значит коренным образом уничтожить внутренний водоворот, силою которого все явления в мире мы соотносим с самими собою и разбираемся в них, отправляясь от этого центра перспективы, а не объективно, т. е. в отношении к истинному центру бытия, и не видим их в Боге. В своем восприятии мы всякий раз извращаем порядок мироздания и насилуем бытие, делая из себя искусственное средоточие мира и не считаясь с истинной соотнесенностью всех явлений к истинному средоточию; мало того, даже его, этот абсолютный устой мира, мы опираем на себя, как спутник

и служебное обстоятельство нашего Я. Назвать ли этот способ действия по-профессорски «синтетическим единством трансцендентальной апперцепции», или по-русски коренную греховность нашего существа<sup>2\*</sup> — суть дела от того не меняется.

Но чтобы этого не было, надо видеть Бога: тогда лишь можно будет видеть в Нем все бытие, а в том числе — и себя самого, и тогда лишь наше созерцание мира может быть объективно. Но «никто не может видеть Бога и не умереть»<sup>3\*</sup> Чтоб увидеть Его — необходимо вырваться из своей самости, ибо до тех пор мы будем видеть лишь искаженные образы, соотносимые с этой самостью, и, следовательно, в самом Боге мы не сумеем увидеть Бога, а будем видеть лишь различные идола своих пристрастий. Увидеть Бога — это значит перенести свое Я из ветхого Адама, из организма своей самости в абсолютную истину. Однако этот перенос не должен разумеаться отвлеченно и смягченно благополучно. Это ничуть не интеллектуальная интуиция и тому подобные умственные акты и психологические состояния, ни к чему не обязывающие и не требующие жертвы, — не частично жертвовать чем-нибудь из своего, а полной жертвы всем самим, и притом в самых глубоких его корнях, — кровавой жертвы самостью. Об этом жертвоприношении себя, конечно, нетрудно писать и говорить, как вообще нетрудно писать и говорить о чужой смерти. Но на самом деле, жизненно, оно есть смерть, и притом не поверхностная, физиологическая смерть, нередко мало сознаваемая, а до конца сознательная гибель всей самости, испепеляемой в самых своих основах. Вся она напрягает тогда силу противления, сотрясаемая ужасом и тоскою, несравненно более леденящими, чем те, которые мы называем смертными. Нередко человек кончает с собою, ужасаясь предстоящим позором или потерпев неудачу в том или другом страстном влечении, которое он к тому же не одобряет, рассуждая отвлеченно. Это значит, самооберегание самости так велико, что оно преодолевает даже леденящий ужас физического инстинкта жизни. Так — когда самость задета периферически, в одном из своих проявлений. Что же должны думать мы о силе ее отпора, когда ставится вопрос уже не о том или другом из ее проявлений, а о ней самой, в самом ее средоточии? Конечно, для нее это несравненно более жгучая борьба, чем только за физическую жизнь, и победа над нею есть смерть более глубокая, чем только физическая смерть. Когда Апостол Павел говорит,

что он умер для мира<sup>4\*</sup>, это не только не метафора в смысле необходимого ослабления силы его слов, а напротив — нечто обратное гиперболе, ибо энергия его слов должна быть неимоверно повышена: эти слова надо бы кричать, а не говорить, чтобы они достаточно заделали сознание. Умереть для мира — означает великую тайну, которой нам, не умершим, не понять, но о которой мы должны твердо запомнить, что она существует. Да, можно оставаться среди людей и делать вместе с ними дела жизни, но быть мертвым для мира и руководить деятельностью своего тела, находясь уже не в нем, а со стороны, из горнего мира. Иоанн Лествичник, авва Варсонофий<sup>5\*</sup> и другие свидетельствуют, что есть люди умершие и уже воскресшие до всеобщего воскресения; это те, кто достиг полного бесстрастия, т. е., конечно, не стоического безразличия и не скептической невозмутимости, а искоренения в себе страстей. Это свидетельство, возвещаемое ими торжественно, есть открытие тайны совершенно особого человеческого устройства и никак не должно быть сводимо на нравственную характеристику: речь идет об онтологии.

## VI

«Аминь, аминь, глаголю вам: аще кто слово Мое соблюдет, смерти не имать видети во веки» (Ин. 8, 51). С этим обетованием Спасителя обычно не считаются, обходя его или растворяя в учении о бессмертии души, хотя для последнего вера в Спасителя вовсе не является предусловием.

Если сказано, соблюдающий слово Христово «смерти не имать видети во веки», это значит, во-первых, что, вообще говоря, смерть можно узреть и, во-вторых, что с неверующими так именно и случается. Общий смысл этого понятия об «узрении смерти», конечно, ясен: это какое-то своеобразное переживание, по которому отходящий отсюда сознает свое отхождение, и переживание это отчетливо и резко отграничено ото всех обычных переживаний. Но почему сказано именно «не узрит», а не вообще не почувствует, не сознает? В этих словах, в самом термине «узреть», примененном к смерти, есть конкретность большая, нежели сколько ее требовалось бы при общем указании на особое самочувствие умирающего: «почувствует свое умирание» звучит очень субъективно сравнительно с предметным образом смерти



как чего-то зримого нами вне нас самих. Иначе говоря, смерть представляется здесь не как состояние нашего организма, а как некое существо, которым причиняется такое состояние. В Апокалипсисе это понимание смерти раскрывается с полной определенностью: последнее событие истории человеческого греха — «ввержение смерти в серное озеро»<sup>6\*</sup>. С другой стороны — не может не заставить задуматься постоянный образ всех религий, как языческих, так иудейства, магометанства и христианства, — образ Ангела смерти или гения смерти, вообще духовного существа, перерезающего нить жизни и принимающего новорожденную в иной мир душу. Замечательно то, что этому образу непременно сопутствует представление о режущем орудии, том или ином; им перерезывается пуповина, удерживающая душу при теле. Коса, нож, меч, серп, ножницы и т. д. — различны эти орудия смерти, но назначение их всегда и везде — одно.

Мифологический образ никогда не бывает и не может быть нарочитым олицетворением отвлеченных понятий или внутренних переживаний; как бы ни толковали психологический процесс, его пред нами ставящий, несомненно — он **стоит** пред нами, он пластичен, он есть видение, а не мысль только; хотя и связанный с нами внутренне, он, однако, предметен. Так и Ангел смерти не может быть толкуем в качестве словесного пересказа мысли о кончине и ощущении кончины; он в самом деле видится умирающими, и чаще всего в ужасе и смятении. Сравнительно редко умирающие говорят о своем видении смерти, и не потому, что не могут сказать, а по чувству тайны. Об этой гостье иного мира нельзя сообщать живущим. Обычно, когда в величайшем ужасе умирающий уже не может скрыть своих чувств и его взгляд, обращенный в определенную сторону, его отрывочное восклицание и произвольный жест самозащиты выдали присутствующим, что с ним происходит нечто особенное, в ответ на расспросы их умирающий отмалчивается или старается усыпить бдительность окружающих какими-нибудь неопределенными словами. То, что испытывает он, на языке мистериальном называлось *ἄφρητον* или *ἀπόφρητον*, ineffabile. Это — несказанное, «о нем же не леть человеку глаголати»<sup>7\*</sup>, не то, что невозможно сказать, но не должно говорить, может быть потому, что всякое слово об этом окажется, по Тютчеву, «ложью»<sup>8\*</sup> и будет хотя и то, но совсем не то. Тут охватывает при

всех таких видениях властное ощущение запретности: если скажешь, то произойдет нечто непостижимо страшное, и, когда при разговоре мысль приведет к бывшему видению и оно почти выскочит на язык, вдруг встает какая-то преграда, и, весь в ужасе, человек с разбегу останавливается пред нею, как перед пропастью открывшейся. Это-то чувство, но несравненно более могущественное, и запечатывает уста умирающего.

Но кончина не всегда механически предопределена состоянием организма; нередко она определяется как исход напряженной брани различных сил о животе и смерти. Бывает так, что кончина уже наступающая и даже в каком-то смысле наступившая перекладывается на другой срок или откладывается на другое время. Тогда Ангел смерти приближается, уже готовый сделать свое дело, и ждет лишь последнего исхода борьбы. Бывает и так, что он долго присутствует при умирающем, потому что самая борьба, уже доведенная до высшей своей ответственности, затягивается на сравнительно долгий срок. Но на тот или иной срок силы жизни одерживают верх, и вестнику смерти приходится отойти или отъехать, не исполнив своего дела. Поправившись, или оправившись, больной чаще всего забывает о своем видении: этот мрак забвения есть инстинктивная уловка его организма заставить его умолчать о бывшем видении. Но в некоторых случаях память о видении сохраняется, в особенности пока организм не совсем еще оправился, и тогда-то доводится услышать на исповеди, или просто по дружбе и доверию, признание о таинственном вестнике смерти. Чаще всего его называют просто Смертью или Смертушкой. Ее описывают различно, но суть дела остается всегда одною: Смерть похожа на фигуру из «Пляски Смерти»<sup>9\*</sup> и т. п. Это — скелет, в большей или меньшей степени обросший тощею кожей, завернутый в саван, иногда закованный в латы, то пеший, то верхом, как Дюреровский рыцарь смерти, и всегда вооруженный, хотя по-разному. Это — «всадник, которому имя смерть» (Откр. 6, 8). Мне представляется совершенно бесспорной прямая зависимость бесчисленных образов искусства, древнего и нового, всех этих плясок смерти, Триумфов смерти, Триумфов войны и т. д. и т. д. от таких видений, т. е. не только по рассказам о них, но и по прямому, хотя, может быть, и смутному, зрению художником самой Смерти. Вот ради конкретности пример такого видения:

## ВИДЕНИЕ АНГЕЛА СМЕРТИ

### (Современные факты)

«... Иеромонах Свято-Троицкой Сергиевой Лавры о. Диодор, как очевидец, без слез не мог рассказать мне следующий факт.

— «Как Вам известно,— начал о. Диодор свой рассказ,— во время Японской войны я, за послушание, был послан из Лавры в Маньчжурию и там, по назначению военного протопресвитера, находился в качестве священника в одном из лазаретов.

По своим обязанностям часто проходя через лазарет, я однажды, а затем и другой раз заметил, что один из тяжелобольных солдатиков провожает меня каким-то особенно вопросительным взором.

Побуждаемый желанием откликнуться на безмолвный голос больного, я подхожу к нему и спрашиваю его:

— Не нуждаешься ли ты, милый, в какой-либо услуге с моей стороны?

Солдатик заминается, не решаясь в чем-то высказаться мне, а между тем из всего усматриваю, что он чего-то желает от меня.

— Нет, еще обожду».

Далее о. Диодор уговаривал солдатика приобщиться, но тот не соглашался. «На другой день после сего дня ко мне прибегает сестра милосердия и говорит:

— Скорее, батюшка, к тому больному, с которым вчера вы долго разговаривали! Он просит Вас поисповедовать и причастить его.

Беру Святые Дары и поспешно отправляюсь к нему.

Больной, завидя меня идущим к нему, проговорил:

— Скорей, скорей иди — причасти меня!

Удалив сестру милосердия, я приступил к отправлению исповеди, на которой солдатик открыл все содеянные им грехи, в числе которых были и грехи тяжкие, великие. Затем я преподал ему Святых Таин. Как только он принял их, сидя на кровати, так сейчас же проговорил:

— Спасибо, спасибо тебе, батюшка! Мне теперь стало очень хорошо!.. А вот и Смертушка пришла, — сказал он, глядя в сторону.

— Где она? — Я не вижу.

— Вон стоит, — говорит солдатик, указывая туда же.

— Ну, прощай! — сказал он затем и с этими словами откидывается на подушку и отдает душу свою Богу.

Это так тронуло меня, грешного, что я заплакал чуть ли не навзрыд...»

Так закончил о. Диодор свой рассказ, испуская из глаз слезы.

...Умерший в 1897 году монах Гефсиманского скита о. Потапий в день своей кончины видел смерть стоящей в окне его келии, о чем он тогда же и сказал прислуживавшему ему в болезни послушнику Косме Аладыну (ныне монах Кирилл).

В жизнеописании преп. Феодоры говорится о смерти: «И вот пришла смерть, видом очень страшная, человеческого подобия, но без тела, составленная из одних нагих костей человеческих...»<sup>10\*</sup>

4 августа 1916 г.

Гефсиманского скита  
иеромонах Каллист

Обладающие двойным зрением видят иногда Смерть и саму по себе, вне угрозы собственной их жизни; то, что называют художественной фантазией, есть на самом деле некоторая смутная степень двойного зрения. Детям весьма нередко эта способность бывает свойственна, и не раз приходилось слышать, как дети рассказывали про виденную ими смерть.

## VII

Так пресекается нить жизни, так умирают, зря пред собою смерть. Но верующий во Христа, по Его обетованию, не умрет и не узрит смерти во веки. Последнее должно быть понимаемо буквально: Смерть не будет предстоять его одру. Она приходит вообще не бесцельно; следовательно, в данном случае если она не явится, то это — за ненадобностью: в данном случае душа не имеет нужды быть принятой и повитой. А это может значить только одно — что она родилась уже в иную жизнь и, быв еще в теле, дышала воздухом иного мира. У этой души нет живой пуповины, связывающей ее с миром дольным, разрезание которой вызывает в человеке величайший ужас и инстинктивное противоборство всем

существом. А следовательно, переходя отсюда в иную жизнь, претворяясь или переставляясь, он не испытывает качественного скачка в своей судьбе: еще будучи в теле, он выглядывал уже, правда через окно, на тот мир, где теперь может ходить и летать. Он провеивается воздухом, который и ранее был его дыханием. Когда младенец, получавший и дыхание и питание от матери, а сам никак не причастный к этим жизнедеятельностям, впервые вбирает в себя воздух и впервые глотает воду или молоко, в его существовании происходит разрыв. Хотя и предназначенные его организацией, но доселе пассивные, в нем появляются новые способности и новые деятельности, тогда как прежние безусловно утрачиваются, лишь только он отделен от матери. На поверхностный взгляд младенец, еще не вскрикнувший, и младенец, несколько мгновений спустя, почти неотличимы. Но по существу — они бесконечно различны, ибо в момент первого крика из части материнского организма младенец делается самостоятельным человеком, сам собою живущим, как бы ни был он беспомощен: источник жизни мгновенно перескочил из матери в него самого. Поднесенная к горящей свече свечка сама зажглась и теперь уже не пассивно пользуется теплотой той, но сама распространяет тепло и свет. Вот почему астрологическая практика, устанавливая генитуру в момент первого крика, имеет глубокие основания: с первым криком младенец впервые воспринял воздействие внешнего мира и стал самостоятельным членом вселенной. Рождение есть внезапный провал или внезапный подъем, как угодно, в зависимости от того, что ценится, что утверждается как главное. Если питание и дыхание через материнский организм есть главное, то тогда рождение есть потеря этого главного и провал; а если бы младенец связывал с этим способом жизни все свои упования, то рождение было бы для него черной толстовской дырой<sup>11\*</sup>, где он теряет решительно все. Напротив, если бы он понял преимущество и радость дыхания свежим воздухом и красоту солнечного света, то свой, хотя и мучительный, выход из материнской утробы он благословлял бы как освобождение и видел бы в нем взлет. Но и так и сяк, этот выход не мог бы не быть качественно новым, прерывно наступившим отделом его биографии.

Таким же, если не бóльшим, новым отделом нашей биографии бывает кончина; и мы, большинство людей, проваливаемся или взлетаем, — то или другое слово определяется нашей оценкой дольней жизни.

## VIII

Смерть, на радость или на скорбь, не есть, однако, единственный способ кончины. Наряду со скачком в иную жизнь мыслим и существует плавный переход в нее, подобный приближению к местности, давно человеку знакомой. Это — быстрый въезд в город, который уже давно был виден путнику с перевала жизненного пути и в который он давно уже перенес свои мысли и чувства, видя издали своих близких, там обитающих, и сносась с ними, когда они посещали его. Хотя и находясь вне городских стен, он, однако, принимал в жизни этого города живое участие. Но вот он уже совсем близко от городских ворот; его встречают, и вышедшие навстречу кажутся ему не чужими людьми, непонятной для него внутренней жизни, а такими же, как и сам он.

Относительно элевзинских мистерий<sup>12\*</sup> древние говорили, что смысл их — научить географии иного мира, так чтобы, попадая туда после кончины, душа не растерялась и не заблудилась, но пошла, как по знакомой местности. Эта мысль должна быть, однако, углублена и усилена. Духовное воспитание должно дать не карту иного мира, а укрепить жизненные связи с ним. Кого постигла смерть, тот после провала не может не ощущать себя оглушенным и растерянным; при добрых задатках он найдет в себе некоторые, хотя и полусознанные, отправные точки, с которыми может соотнести созерцаемую им новую жизнь, и рано или поздно войдет в нее. Но если этих зачатков духовности в нем вовсе не сложилось; мало того, если он вытравил в себе и естественные возможности, полученные с рождением, он не сумеет соотнести с собою окружающее его, и не только не сумеет, но и не захочет, оставаясь той жизни чужд и замыкаясь от нее в субъективные мечтания, которые сделались для него второй природой. Окруженный духовным миром, он не будет сознавать его и, следовательно, будет вне его, кроме его.

Но тот путник, который еще здесь вошел в иную жизнь, не претерпит и мгновенной спутанности сознания, напротив, почувствует при кончине высшую ясность и высшую уверенность, подобно географу, попавшему в страну, о которой он судил до сих пор по далекому виду и по отдельным растениям и животным, попадавшим ему в руки. Самое большее, он заснет, чтобы проснуться уже в ином царстве. Это — не глубокий обморок людей малодуховных, а естественная психологическая

граница, разделяющая два мира. Он проснется как человек, за ночь приехавший в уже знакомую ему местность, и не удивится, а лишь обрадуется. О таком разве не правильно сказать, что смерти он не видел? Уже давно отсохли и отвалились все сырые, корыстные и неодоухотворенные привязанности к жизни. Смерти нечего было перерезать в нем. Он не умер, а уснул. Язык давно различил эти два вида кончины, смерть и успение, как нечто глубоко несходное, какими бы близкими они ни казались физиологически — стороннему наблюдателю. Извне они, может быть, и кажутся трудноразличимыми, т. е. для окружающих, кто сам не умирает; но изнутри, в сознании того, кто наиболее глубоко заинтересован совершающимся, это — существенно различные процессы. Те, кто умер при жизни и в ком уже произошло таинственное рождение, они не видят смерти и не умирают.

## IX

Приближаясь к выходу отсюда, даже и малодуховные люди нередко начинают жить иными способностями, нежели присущие обычной психике. Большинство в это время видит двойным зрением. Они воспринимают встречающих их родственников, друзей, покровителей, нередко — святых, ангелов, Богоматерь, иногда Самого Христа. Они видят будущее, как уже настоящее, и далекое, как близкое. Нередки случаи, когда незадолго до кончины видят собственный гроб и себя в нем лежащими, обстановку собственного погребения, толпу народа. Большинство умирающих перед кончиной выражает намерение уйти или уехать — на родину, в родной дом, к родителям и т. д. Тут преодоление времени и пространства есть не исключение, а правило. Так — и с обыкновенными, совсем заурядными людьми. Нужно ли удивляться, если люди большей духовности и при жизни более привычные к преодолению чувственного опыта, при этом переломе своего жизненного пути оказываются впереди людей обыкновенных и обнаруживают прозрение в будущее и в недоступное недуховному взору более ярко, более определенно и более устойчиво? В частности, нужно ли удивляться, если подобные явления ознаменовали кончину о. Алексея? Скорее было бы удивительно и неправдоподобно, если бы всего этого не было. Так, по крайней мере, для всех, кто имел случай лично наблюдать его.

В своем слове подписавшийся инициалом А. описывает о. А. лежащим в гробе. Это — не общая мысль о своей смерти, а в высшей степени наглядный образ, в котором каждая черта живет непосредственным созерцанием. Такую картину можно дать трояко: либо на основании внешних впечатлений, но таковых в данном случае не могло быть; либо как художественную фантазию, но совершенно невероятно представить себе умирающего старца, столь скромного и самозабвенного при жизни, лежащим на смертном одре и старающимся вообразить себе, каков будет его вид после смерти; наконец, можно понять такую картину как видение, яркое видение человека духовного, которое властно заставило сделать запись о себе, преодолевая физическую слабость. Единственное, что можно счесть в данном случае источником, — это видение, представшее внутреннему взору о. Алексея и заставившее его написать им написанное, помимо намеренности и соображений, может быть, даже вопреки привычкам характера, если только они в это время могли еще действовать. В этом видении, как, вероятно, и вообще в последнее время своего пребывания на земле, о. Алексей настолько перенес свое Я в другой мир, что о том старике, который лежал в постели, уже не мог мыслить как о Я или о чем-то близком Я.

Человеку духовному свойственно объективное мышление, и земное существо его не из духовного приличия, а по сущей истине мыслится им тоже объективно, как он. Не без причины духовная практика вообще запрещает пользование личным местоимением первого лица, да и приличие даже не одобряет злоупотребление этим словом. При более высокой объективности мысль о своем земном существе становится столь беспристрастной и издала на него смотрящей, что появляется снисхождение к нему, жалость; так, преп. Серафим и др. подвижники указывают, что не следует ни на кого раздражаться, и в том числе на свои собственные недостатки, и что следует относиться к ним терпеливо. Предписывается и должная мера заботливости о немощах своей плоти. Вообще, духовный имеет точку мысленной опоры вне себя и потому способен думать и говорить о себе, как о другом.

Еще более высокая объективность — и тогда появляется возможность незаинтересованно даже хвалить себя, объективно учитывать достоинства своей личности, но спокойно и без чувства собственника. Нетрудно дойти до той объективности, при которой указывается



значительность веса своего тела или роста, физическая сила, далее — правильность черт лица и хорошее телосложение. Это все отмечается с той же незаинтересованностью, как было бы отмечено и противоположное, т. е. в качестве некоторого события в мире, события положительного, но не составляющего собственно заслуги того, к кому относится оно. Далее, на той же линии может быть хорошая память, счетные способности, умение решать запутанные задачи; еще далее — пойдет ум, тонкий вкус, пронизательность, затем нравственные качества — ну, например, честность (довольно трудно представить себе человека, кичащегося своею честностью), исполнение долга, доброта и т. д. и т. д. По мере восхождения мысль о себе делается все более объективною и, не безразлично и холодно, но, однако, не себялюбиво и самоопьяненно, человек научается приписывать все это **ему**, а не **Я**. Еще следующий шаг — и он уже видит, именно видит, а не только мыслит, себя со стороны. Он может тогда без ложной скромности хвалить заслуживающее похвалы и умиляться на то, что должно умилять. Он говорит сейчас не о себе, а об некоем, об NN, и совпадение этого NN с его личностью есть частное обстоятельство, не привлекающее к себе его внимания. Не то важно, что через этого NN говорил или говорю Я, а то, что говоримое есть истина. Факт существования этого NN поучителен и есть радость миру. Почему же уходящему из него, в данном случае о. Алексею, не отметить этого факта? Почему не разъяснить его? Почему не поведать миру о своем видении? Из ложной скромности? — Но ведь в последнем вопросе уже дан и ответ на него, ибо **ложная** скромность, как все ложное, должна быть изгоняема.

## Х

Видевшие о. Алексея в последнее время говорят, что не только в смысле нравственном он умер для мира, но и физически тело его совершенно омертвело и казалось неживым, так что только сиявшие глаза указывали, что в физическом смысле он живет еще. Такое состояние чаще всего наступает внезапно и не должно толковаться как постепенное ослабление органических сил. Весьма вероятно, оно и не может наступить иначе как прерывно. Сын о. Алексея, о. Сергей<sup>13\*</sup>, на мою мысль, что с о. Алексеем за некоторое время до кончины должно было случиться нечто особенное, поведал о выходе

его, происшедшем за два-три дня до кончины. Слово о. Алексея, по всем данным, было написано после этого случая. О выхождении же говорил сам о. Алексей. Он внезапно увидел себя гуляющим в саду и крайне удивился при виде своего тела, лежащего на кровати как мертвое. По-видимому, это выхождение окончательно отделило его от какого-либо пристрастия к себе и окончательно объективировало его земную личность, так что с этого момента он уже вполне стал для себя только Он, о котором есть сила мыслить и право говорить без малейшей окраски пристрастности, а потому — и без ложной скромности, которая есть тоже пристрастность, но прячущая себя, чтобы тем обратить на себя внимание.

И тогда было написано то, что написано. А кто может обвинить это в неправде?

## XI

Но все эти соображения о тайне кончины. Однако слово о. Алексея хоть и свидетельствует о кончине, но есть дело жизни и назначено для живых и даже для тех, кто не научился еще смотреть на себя объективно. Ведь знал же о. Алексей, он, видевший на веку столько людей и принявший в свое сердце столько чужих сомнений и смущений, знал же он, что слово его должно быть смутительно многим, может быть, всем, не вникшим в тайну духовного умирания. А если так, для чего было сообщать им о своем самосознании, хотя бы даже и высоко? Да и наконец, если бы это слово и не было преткновенным, то как понять такую запись на смертном одре человеком, вообще не занимавшимся закреплением в слове своих переживаний и даже избегавшим устно рассказывать о себе, несмотря на просьбы близких? Пред кончиною он был в ясном сознании, и, следовательно, нельзя подозревать в такой записи неожиданной прихоти больного. Значит, сам он придавал своему слову большой вес и видел в нем некоторое завершение и закрепление дела своей жизни.

Таким образом, смутительность слова начинает представляться не случайным недосмотром, а преднамеренным действием. Слово написано твердою рукою, в переносном смысле, и должно быть ставимо в ряд прочих жизненных действий о. Алексея. Мало того, оно густо содержит в себе идею его жизни и есть завершительное слово его, испытующий оселок, на котором

должны быть испытаны все, думающие о себе, что они идут за о. Алексеем или по одному пути с ним. О. Алексей экзаменует своим словом. И суть экзамена — в умении понять соблазнительность его слова, как внутренне необходимую в подвиге его жизни, — не снисходительно осветить ее и не простить, а одобрить и чисто-сердечно сказать себе, что без этого заключительного слова жизнь о. Алексея не имела бы себе музыкального завершения и могла бы быть перетолкована в ложную сторону.

## XII

Как дело живого усилия, христианское сознание никогда не может быть просто данным, и потому всякое историческое время позволяет воочию видеть борьбу за духовность, провозглашенную Христом. Законничество против Царствия Небесного, закон против благодати восставал не только в те древние времена, и не только в Палестине, но вечно восстает, притом во всех общественных средах, независимо от того, называются ли они кагалом, западную или восточную церковь. Всегда и везде большинство ищет пассивной спасенности, приобретения даров духовной жизни без самой жизни. Всегда и везде большинство рассчитывает купить Святого Духа; в одном случае думают отделаться просто деньгами, в другом — теми или иными официальными провозглашениями веры, или выполнимыми делами того или другого закона, или внешним поведением, или, наконец, тем или иным причинением себе ущерба или неприятности. Конечно, все это в известном соотношении внутренних движений может быть свято и благоуханно пред Богом, как необходимое выражение любви или преданности или как сознательный путь к внутренней ясности. Но все это, «закон дел», чаще всего определяется не любовью к Истине, а расчетом ради себя самого и рассматривается как средство приобрести желанное, как дешевая плата, за которую кто-то обязан выдать вечную жизнь. Тогда это средство, эта плата поработает — конечно, не Бога, Которого хотят поработить, — а самого покупателя. На эту плату он возлагает все свои упования и, естественным порядком, видит в ней некоторую самоцель, нечто столь достойное, что Сам Бог не может не считаться с нею. Его дело становится для него взамен Бога, и тогда, если бы Сам Бог выразил такому Свое

неблаговоление к этому делу или на глазах такого предпочел бы не имеющего этого дела, такой праведник от дел возмущился бы и возроптал.

Вот с этую верую в самодовлеемую духовную ценность дел боролся Христос и на протяжении всей истории борется духовное сознание христианства. Преемственная нить этой борьбы никогда не обрывалась и, нужно верить,— не оборвется; но эту нить всегда держало ничтожное меньшинство, точнее сказать — немногие единицы. И борьба против них всегда велась окружающим обществом двумя вовсе не сходными приемами: внешний круг нападающих, численно весьма большой,— это и явные враги, и открытые ненавистники; внутренний круг, сравнительно малочисленный,— из почитающих себя друзьями и сотрудниками, из тех, кто готов и на жертвы, но втайне думает о неточностях провозглашаемого и о необходимости легкой ретуши,— которой, однако, уничтожается самая **суть** дела. Первые видят в провозглашающем духовную свободу разорителя субботы и утверждают ценность субботы, как будто он когда-либо говорил обратное. Вторые тоже исходят из ложного убеждения, будто это обратное, т. е. о субботе, было сказано, и принимают его, но добавляют сюда установку вместо субботы некоторого другого дня, с тою же самодовлеющею ценностью. Первые полагают, что вообще отменяется всякий устав жизни, а вторые — что взамен принятого проповедуется некоторый другой. Но и те и другие, и ново-уставники и старо-уставники, не улавливают, сами не зная в себе духовной жизни, что речь идет вовсе не о сравнительном превосходстве того или другого устава и не об уничтожении устава как такового, а о должном месте устава в человеческом духе и о служебном его, а не господственном положении в жизни.

Во времена Христа были фарисеи и были саддукеи; первые верили в абсолютную ценность своего устава, тогда как вторые всякий устав почитали пустяком, хотя и поддерживали свой из политических видов. Эти два течения потом на протяжении истории многократно переименовывались, но суть дела оставалась всегда одною и той же, и во все времена существовали и существуют свои фарисеи и свои саддукеи. Духовное сознание неминуемо борется с обоими течениями сразу и лишь этой двойственною борьбою определяет себя внешнеисторически как своеобразную историческую силу. Но общество в основе слагается именно из этих двух течений,

как ткань сплетается из основы и утка (К. П. Победоносцев называл эти две стихии общественности консервативно-инертной и прогрессивной, почитая их равно необходимыми в строении общества). Представитель духовной свободы оказывается направленным по третьему измерению к плоскости общества, и обществу непонятен и даже невидим в своей собственной сущности, как четвертая координатная ось для обитателей трехмерного мира. Иной, чем этот мир, и опирающийся на иную, чем известна в этом мире, силу, он чужд миру и неминуемо оценивается миром как некоторый урод или юрод. Явное или прикровенное, грубое или тонкое, юродство неизбежно сопутствует носителю духовной свободы. В мире ему по-настоящему нет места, и он лишь терпится, поскольку может быть использован миром в каких-нибудь своекорыстных целях, однако с постоянным памятованием, что его можно при случае окружить почетом, но что за ним требуется зоркий присмотр.

Ясное дело, за таким, вглубь его четвертого измерения свободы, из мира, т. е. из числа не знающих духовного творчества, пойдет лишь то, что не крепко входит в ткань мира, что само изгоняется из мира, но уже не за непонятность миру, а за понятное нарушение требований и правил мира. Это — отверженные, **мытари** и **блудницы**, которым нечего терять в мире и которые, руководясь чутьем, готовы на риск, ибо уже убиты миром и тоже по-своему умерли или насильственно умерщвлены. Это — «буйее мира»<sup>14\*</sup>, которое избрал Бог, — избрал потому, что оно лишь было и есть способно прислушаться к странным и чуждым миру речам о неведомых и непонятных миру силах.

### ХIII

О. Алексей был одним из немногих в современной жизни представителей духовной свободы. Чуждый и фарисейства и саддукейства, т. е. направленный по перпендикуляру к миру, он не мог не быть юродивым. Конечно, в разных условиях юродство принимает лик различный; но особенностью юродства несомненно бывает его неожиданность, его неподводимость под существующие общественные формы. Оно есть юродство лишь тогда, когда миру представляется уродливым, странным, на границе соблазнительности. Но любое проявление юродства само может быть усвоено миром

как некая каноническая форма, как особый устав. Тогда мир начинает ценить ее как нечто свое, как нечто принятое и улежавшееся, и берущий на себя эту форму живет по ней не потому, что он не от мира, а именно по своему согласию с миром. Он берет форму, потому что верит в спасительность жизни по ней, а верит, ибо мир, по крайней мере в лице наиболее влиятельных своих представителей, давно уже признал и одобрил эту форму. Он берет ее так, как берется какой угодно устав. Если во Франциске Ассизском<sup>15\*</sup> были черты юродства, то францисканцы, ему подражающие, делают внешнее дело и ходят босиком как раз так же, как военный надевает свой мундир; если бы даже они ходили нагишом, то и это было бы лишь внешним делом, связующим с миром, а не знамением отрыва от мира силою, чуждою миру. Есть юродство, т. е. настоящее юродство, а есть подделка под некоторых определенных юродивых, за отдаленностью времени уже безопасных миру и потому им признанных. Ведь мир не той или другой формы боится как таковой; нет, всякую он может принять и усвоить. Но он боится самой жизни духовной, с ним не считающейся и в любой момент угрожающей неожиданностью, которой миру заранее никак не учесть, поскольку она есть проявление именно жизни, и против которой, следовательно, нельзя заранее принять своих мер. Когда некоторое поведение можно с уверенностью определить как юродство, это есть верный признак, что данное явление не есть юродство, а лишь имитация. Напротив, о настоящем юродстве можно лишь догадываться, ибо оно никогда не подходит под существующие мерки. То ли это безумие, то ли — особая мудрость, еще непонятная, — так воспринимается оно окружающими. И окружающие его в лучшем случае терпят, стараясь использовать в своих целях и не замечать досадных проскоков, когда налаженная эксплуатация таких сил вдруг начинает действовать в обратную сторону.

Таков именно был о. Алексей. Многие его ценили и многие пользовались им, — не следует разуместь последних слов в плохом смысле, — но пользовались как поддержкой тех или других отвлеченных начал. Однако большинству приходилось в известный момент досадовать на эту поддержку, которая отказывалась быть столбом, твердо стоящим куда его врыли, и производившую самостоятельные движения. Он всегда внушал, что любовь — выше богослужебного устава; и всем было известно, что, когда того действительно требовала любовь и жалость,

он преодолевал этот устав. Но вот понадобилось изменить устав, со ссылкой на требование любви,— и о. Алексей оказывается решительным и непримиримым врагом, не допускающим никаких уступок. Для него устав был святыней, запечатленный любовью, и эта святыня никогда не могла быть отменяема, но заливалась в известные моменты живым вдохновением любви, которое непреодолимо текло поверх всех плотин. Напротив, для его противников эти плотины, т. е. уставы, были не благодеянием, а лишь досадной помехой, устарелою вещью, созданной по разным внешним расчетам. Они говорили о любви, как об уставе, и хотели один устав заменить другим, хороший — скверным, любовный — ненавистническим, мудрый — неразумным; подвигались же к тому не любовью, а ненавистью и даже не понимали любви, как жизни. Это именно они были фарисеями и саддукеями, но в отличие от тех, древних, поверхностными и некультурными. И таковым о. Алексей противопоставлял незыблемую скалу устава. Это делалось сурово и резко. Но вот другие, добросовестные исполнители устава. Они уважали о. Алексея и его деятельность, они хотели бы лишь, чтобы такой уважаемый, такой влиятельный человек в Москве, как он, окончательно подтвердил своим веским словом безусловную жесткость — так сказать — устава, его самодовлеющую и неподатливую твердость. В ответ в собрании именно тех, пред кем это должно быть сказано, о. Алексей раздражается двухчасовую исповедью. Он волнуется, путается от наплыва чувств, стараясь выразить самое заветное из своего жизненного опыта, и боится, что не сумеет высказать свою мысль и убедить присутствующих. Он проливает слезы, по временам рыдает, и кажется, вот сейчас не вынесет всего, что нахлынуло у него, скопившись за всю жизнь. Так в чем же его слово? — Он рассказывает бесчисленные случаи из своей пастырской деятельности, когда нельзя было не выйти за устав. Это — ряд потрясающих картин, которые наглядно показывают, что соблюсти устав тогда было бы явным безумием, а нарушить — значило проявить любовь.

Когда говорят о духовной свободе, то обычно под нею разумеют легкое отношение к уставу жизни и рассматривают эту легкость как нечто само собою разумеющееся. Да и как бы она не разумелась сама собою, если устав считается человеческою условностью, в лучшем случае почтенной, но обветшавшей, старинной. Для таких утверждение свободы ни к чему не обязывает, по-

тому что она мыслится не как взлет над миром закона, подлинного, незыблемого и священного закона, а как простое несоблюдение правил, которые давно уже перестали быть прочными и с которыми можно не считаться до такой степени, что даже и не утруждать себя борьбой с ними. Но настоящая свобода мыслима только на твердой почве закона. Есть незыблемый мир законов вещества. Его не отрицает, но преодолевает его вторгающаяся в него жизнь. В отношении вещественного мира жизнь всегда есть чудо. Но это чудо само подчинено своим законам, также незыблемым, однако преодолеваемым, чудесно осиливаемым уставом человеческого общества, определеннее — уставом церкви. Но и этот незыблемый устав, который должен почитаться как воистину священный, может преодолеваться особою, вторгающеюся в него творческою силою: духовностью, христианскою свободою. Она проявляется преобразованием в известный момент устава. Жесткий и каменно застывший, ее жаром он размягчается, делается податливым и упругим, но всякий раз это есть чудо. О. Алексей глубоко возмущался, когда видел непонимание, что устав воистину есть закон, — и священный закон, — когда, не ведая его силы, воображали, что от него можно просто избавиться себя. Но, настаивая в полной мере на его монументальной реальности, он проповедовал чудо и сам жил огненным расплавлением в любви того, что стояло перед ним же вековечным оплотом церковного благоустройства. Он говорил именно о чуде.

Творческое начало и было для о. Алексея самою жизнью, а все остальное — косвенным следствием. Но его почитатели, по крайней мере некоторые, дорожили этими следствиями и рассчитывали помощью их привлечь к уставу людей внешних, а там уже как-нибудь отвлечь от христианской свободы, да и от самого о. Алексея, ради которых и через которых они, собственно, и приняли устав. О. Алексей рассматривался, как лакомая приманка на крючке. К о. Алексею приходили всякие, в том числе приходили и большевики, одни в смятении и тоске, другие — соглядатайствуя и с злыми намерениями; но они уходили, те и другие, получив что-то для своей души. Но от о. Алексея желали видеть некоторые его почитатели не духовный толчок, а внешнее изменение. И когда он, именно к таким, особенно беспросветным, проявлял иногда исключительную внимательность, против него раздавался ропот. Каждый имел в своем уме свой устав, и молчаливо предполагалось,



что о. Алексей должен руководиться именно этим уставом. Отклонения же от него возмущали. Но о. Алексей шел своим путем, всегда нарушая те или другие ожидания, на него возложенные, и всегда оставляя за собой свободу духовного самоопределения. Не было такой мерки, усвоив которую можно было бы прилагать ее ко всем его словам и действиям, в уверенности, что, нарушая ее, он чувствует себя и должен чувствовать себя виноватым. Напротив, его слова и поступки всегда имели острые углы, выдававшиеся за те или другие правила. И эти углы, сами собою, своим существованием, делали вызов миру, с его отстоявшимися формами и требованиями. О. Алексей никогда не совпадал с миром. Он был юродивым.

#### XIV

Духовный человек знает силу и ценность закона, его внутреннюю безусловность. Мирской — не видит этой безусловности и соблюдения закона требует, потому что обратное вызвало бы трение с миром. Закон для него есть приличие. Прилично жить и прилично умереть — таково требование мирское. Но духовному требуется не приличие, а соблюдение закона в существе его, а соблюсти в существе нередко значит нарушить по букве. Юродивым мирское приличие постоянно нарушается. И было бы странно, если бы о. Алексей, не быв в жизни приличным, оказался бы таковым в кончине. Такой же, каким он был, о. Алексей не мог окончить своего жизненного пути ни вполне пристойным погребением по первому разряду, ни благолепным отходом по всем правилам аскетики (несомненно правильным, как и полагается быть правилам). У мира имеется точная роспись, как именно должен кончать свое земное поприще человек, занесенный в ту или другую рубрику. Точно так же имеется и проработанная программа кончины старца, каковая и предназначалась о. Алексею. А он, по миру, должен был проделать все предназначавшееся, чтобы получить тоже предназначенные реплики мира. Он должен был выразить крайнее сознание своей негодности, сокрушаться о своих грехах, свидетельствовать о невыполненности им своего жизненного долга. Заранее предполагается, что все это должно быть им сознано и во всяком случае высказано. Это требуется, ибо без этого и реплика мира, в которой будет доказываться обратное

и из сокрушения почившего делаться вывод о его скромности и смирении,— такая реплика становится неуместной. Мир верит лишь в себя и потому последнее слово суда и одобрения оставляет за собою; а судимый и восхваляемый усопший должен проявить свою потребность в этом одобрении.

Мог ли тот, кто жил поперек мира, не поступить наоборот? Своим последним словом он показал, что не признает за миром права суда, ибо «духовного судит только духовный»<sup>16\*</sup> Мир ждал повода к похвале, но о. Алексей пресек эту возможность и сам сказал о себе или, точнее,— об о. Алексее то, что услышал в ином мире, которому и принадлежит суд и похвала. Своим словом о. Алексей в последний раз, но с окончательною силою возвестил духовную свободу, которую возвещал во все время своего служения. Но, возвещая, он испытует тех, кто считал себя ценившим его. Он требует да или нет от мира. Но мир безмолвствует.

1923.VIII.13.

Священник Павел Флоренский

\* \* \*

Батюшки о. А. нет больше. Хотя и привлек и теперь сюда большое стечение он же, но только за тем, чтобы проститься с ним навсегда. Он во гробе. И сие — великое, страшное событие. Это — потеря всеобщая, потеря невознаграждаемая. Те замечательные глаза, оживлявшие почти совсем омертвевшее тело, в которых всегда светился огонек неба, так действовавший на сердце человека, лучи которого будто проникали в самую глубь души собеседника и читали так, как на бумаге, летопись прошлого и настоящего,— эти глаза померкли и закрылись мертвенной печатью. Уж больше им не пронизать души человека.— Те учительные уста, сильные не препретельными человеческой мудрости словами, но явлением Духа (1 Кор. 2, 4) сильнейшей любви к ближнему, умевшие самым безыскусственным словом покорять избалованные красноречием и наукою умы. Уста, дышавшие только миром, любовью и утешением, теперь замкнулись навсегда. Уж больше не услышим мы благословений Батюшки, уж больше не раздастся его св. речь по внушению церкви, нам чудится, что эти мертвые уста вместо слов жизни и утешения взывают к нам словами смерти: восплачите о мне, друзья и знаеми. Те сильные в своей

немощи руки, которые утирали бесчисленные слезы, теперь сами орошены слезами. Раньше они направо и налево благодарили всем и каждому — а теперь не поднимутся больше для благодарений. Раньше они не только твердо несли свой Крест, но имели неимоверную силу помогать в несении многочисленных жизненных крестов, а теперь они сложились сами в крест на страдальческой груди, и эта грудь понесет с собой тяжесть этого Креста в могилу. Увы, дорогого о. А. не стало... Плачьте: все духовные его дети и вообще все те, которых почивший о. А. окормлял духовно. Вы лишились в о. А. великого печальника, любившего вас всей силой христианской любви, отдавшего вам всю свою жизнь и, можно сказать, принесшего вам ее в жертву.

Подойдите к этому гробу и поучитесь у лежащего в нем, как вам жить по-христиански, по Божию, в юдоли плача. Ужас и трепет объемлет душу, когда вспомнишь и сопоставишь: как мы должны жить и как мы живем. На самом деле. Припомните учение Спасителя, вспомните Его св. Евангелие: к какому жизнестроению там призываются христиане. Жизнь для Неба, жизнь для Бога — вот наше призвание. Небо родило нас, Господь вложил в нас Свой образ. На небо же, к Тому же Господу мы и должны идти после здешней жизни. Земля — гостиница, куда зашли мы лишь как бы по пути. Нам на земле не нужно никаких привязанностей. Что нам богатство, что нам знатность, что нам слава, что нам удовольствия, что нам личная жизнь? Все это временное, все это земное, все это дальше такого же тесного, бедного гроба да темной, дышащей тлением могилы за нами не пойдет, все это останется здесь. Что нам себялюбие, когда все Евангелие, весь Божественный Закон только об этом и говорят, одному только и поучают: люби Бога, люби ближнего; живи отнюдь не для себя, а для блага тех, которые возле тебя. Во исполнение этой заповеди, в любви — главный и существенный признак того, кто хочет быть истинным учеником и последователем Господа Иисуса Христа.— Что за блаженные были времена первых веков христианства, когда все христиане жили, как один человек, когда стяжания приносились к ногам Апостолов их владельцами, когда не боялись никаких мучений за Иисуса Христа и охотно шли на всякую казнь, когда любовь была единственным законом! А что теперь? Присмотритесь ближе к этой житейской суете мира. С утра до поздней ночи, от ночи до утра мир суетится для себя. Бывают, правда, минуты — войдет чело-

век в храм, обнимет его сила небесной жизни, и он в горячей молитве забудет мир, с его страстями, с его безбожием в жизни; духом понесется на небо; он готов после жить только для неба, готов своими объятиями обнять все человечество, он с омерзением смотрит на свои грехи и пороки — и в его душе разливается как будто особенный мир... Но вот он опять вне храма; проходит две-три минуты, и, увы, где прежний мир, где прежняя любовь и вера? Дух суеты мирской как ураган в пустыне дохнет на прослезившегося человека с его страдной житейской заботой — и снова начнется старая жизнь по плоти, снова открывается работа миру и страстям. И так до нового момента поднятия духа. А как относятся люди друг к другу? Что прежде всего в этих отношениях? Себялюбие, которое во всем видит и ищет только своей пользы. Что мне говорить о тех страшных грехах, которые порождаются затем самолюбием. Пастырское сердце почившего наверно хранит в себе и понесет с собою в могилу обширнейшую летопись этих грехов ему на духу. Итак, забывающий Бога, мир христианский, приди сюда и посмотри: как нужно устроить свою жизнь. Опомнись, оставь мирскую суету и познай, что на земле можно жить только для неба. Вот пред тобою человек, который при жизни был знаем многими, а по смерти удостоился таких искренних слез, вздыханий. А отчего? В чем его слава? Единственно только в том, что он умел жить по-Божьи, как подобает истинному христианину. Не думай, что жить на земле только для Бога — нельзя. Се гроб, который обличает тебя. В чем, вы спросите, смысл такой жизни? В одном: в полном умерщвлении всякого самолюбия. Что у него было для себя? Ничего! С утра до вечера он жил только на пользу ближних. Он никому никогда не отказывал в советах своих. Со всеми был ласков, он жил жизнью других, радовался и печаловался радостями и печальями ближнего. У него, можно сказать, не было почти своей личной жизни. Итак, христианин, приди к этому гробу и научись тому, что на земле нужно жить только для неба, что такое жизнеустройство возможно и осуществимо и что основание этого — в полном деятельном самоотречении во благо ближних. Любите людей, служите им — вот что внушают нам в завет омертвевшие уста почившего. Не все, конечно, могут вместить эту тяжкую заповедь так, как умел и мог исполнять ее почивший. Но надо уметь жить жизнью других, болеть их болезнями и скорбями и беззаветно нести свои духовные сокровища на

пользу ближних. Приидите, наконец, ко гробу сего доброго пастыря церкви русской и научитесь у него пастырствовать в мире. Хотя у почившего вверенная ему паства незначительна, однако едва ли и многие и архипастыри имели так много пасомых, так много духовных чад, как покойный Батюшка о. А. Тут всякий, кто только ни приходил к нему, кто только ни открывал ему своей души, всякий становился сыном его многочленной паствы. Тут было удивительное общение душ пастыря и пасомых. Приидите пастыри и научитесь здесь пастырствованию. Пред ним всякий пришедший чувствовал себя только мирянином, все одинаково видели в нем только Христова пастыря. Се знак того, что тут религия понималась как дело совести, как нечто такое, что совершенно противоположно миру. На батюшку о. А. смотрели именно как на служителя Бога и властвователя над совестью, ее он врачевал. Чем и как умел так много пастырь всех утешать и обновлять? Страдавшим казалось, что будто он сам облегчает их скорби и печали душевные, как бы беря их на себя. Кроме личного благочестия о. А. имел ту высочайшую христианскую любовь, которая долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине (1 Кор. 13, 4—6). Это та любовь, не знавшая никакого самолюбия, о которой свидетельствуют все, кто только знал почившего, любовь, которая заставляла его сливаться своею пастырскою душою с пасомыми, она-то и давала ему такую силу в области их совести. Его самоотверженную любовь нельзя иначе описать, как именно приведенными словами Апостола. Вот, пастыри, чему поучитесь у этого праведного мужа пастыря. Кто станет отрицать, что службы церковные, требоисправления — главная обязанность пастыря. Не забывайте, что службы и таинства — для спасения, и оно должно усвоиться сознательно, а для сего надо работать над душой. Итак, приидите все, целуйте его последним целованием и берите каждый, чья душа сколько может, завещанных им нам в наследство сокровищ. Смотрите больше на этого человека, пока его духовный образ в виду этого гроба еще живо предносится нашему взору. Веруем, что всемилосердный Господь по молитвам Св. Церкви призрит с небесе на праведную жизнь почившего, на его великую любовь и труды во имя Христово и дарует ему место упокоения со святыми. Помяни нас тогда, почивший,

в своих молитвах. А теперь, братия, пока его душа витает здесь у своего тела и взывает к нам устами Церкви и молится, помолись о ней Господу. Несть человек иже жив будет и не согрешит, Ты Господи Един еси кроме греха, прости Господи почившему рабу Твоему А. все его грехи, и грехи юности и старости, и ведения и неведения, и словом и делом и помышлением, вся ему прости, яко Ты благ еси и Человеколюбец.

А.

---

## ОТЕЦ АЛЕКСЕЙ МЕЧЕВ

### I

Иностранцы мало знают и почти не понимают внутреннюю жизнь Русской Церкви, и потому интерес их обычно направлен на внешние случаи и законодательство. Между тем даже большие события такого порядка проходят мимо самой души церковной, отчасти вообще по чуждости ей внешних форм. Реформы, и хорошие и плохие, лежат вне поля зрения церковного народа, и о них когда заговаривают, то по мотивам не духовным, а скорее политическим. Русская же Церковь и весь церковный народ всегда имеет в виду не реформы, а преобразование и одухотворение личности и жизни. Вот почему нащупать пульс жизни в отношении Русской Церкви может лишь тот, кто ближе подходит к ее деятелям, в которых церковное сознание признало особенно жизненные и одухотворенные свои органы.

Для русской церковной истории XX века, и в особенности времени революции, одним из таких органов был настоятель церкви Св. Николая на Маросейке в Москве отец Алексей Мечев. Несмотря на незначительность этой церкви, затерявшейся в деловой и шумной части города, Маросейская Община имела громадное значение среди верующих не только Москвы, но и значительно за ее пределами, по всей России; можно даже утверждать, что ее значение относилось отчасти и к неверующим. Пока еще не пришло время учесть влияние отца Алексея и написать подробную биографию этого замечательного человека. Но несколько страниц о нем должны быть интересны друзьям духовной России.

### II

О. Алексей Мечев родился 17 марта 1859 года в Москве. Следует отметить связь его с Московским Митро-

политом Филаретом, от которого вообще берет начало большинство светлых явлений русской церковной жизни XIX и XX веков<sup>1\*</sup> Отец Алексея Мечева — Алексей Иванович в детском возрасте состоял певчим в знаменитом Чудовском хоре. Один случай, когда ребенок чуть не погиб от мороза и был спасен митрополитом Филаретом, сблизил их, и мальчик сделался воспитанником Митрополита, бывшего духовным руководителем России более полувека. Он сделал его потом регентом того же хора, в расцвете его славы. Митрополит неустанно следил за жизнью семьи Мечевых и не раз показал свою прозорливость в отношении Алексея, будущего деятеля, а тогда — мальчика. Благоговение и любовь к Филарету наполняли последнего с детства, и всегда он указывал на него, как на величайший пример пастырства; от него же о. Алексей Мечев воспринял самопожертвование и до безжалостности к себе требовательное отношение к своему пастырскому долгу.

Учился о. Алексей сперва в Заиконоспасском Училище, а затем — в Московской Духовной Семинарии. Он предполагал потом сделаться врачом, но из послушания матери поступил в псаломщики в церковь Знамения на Знаменку. Тут ему пришлось много потерпеть от грубого настоятеля этой церкви, который всячески третировал своего псаломщика, оскорблял и даже бил. «Бывало придешь к нему, — рассказывал брат о. Алексея, — а он лежит на диване и плачет». Однако о. Алексей сносил все с терпением и впоследствии благодарил Господа, что Он дал ему пройти такую школу; а своего настоятеля, о. Георгия, он даже вспоминал, как учителя, с большою любовью.

В 1884 г. Алексей Мечев женился, а 19 марта 1893 г. был рукоположен к одной из самых маленьких церквей в Москве, Св. Николая на Маросейке. Бедный приход, маленькая пустая церковь, развалившийся гнилой церковный дом, построенный над ямою, куда стекалась вода со всего двора. Вот что ждало его в его новом приходе. К этому еще прибавилась весьма серьезная хроническая болезнь его горячо им любимой жены. Новому настоятелю приходилось ухаживать за годами лежавшей неподвижно женой, заботиться о детях и вместе с тем создать жизнь прихода, который существовал только юридически. Его меры в этом направлении были встречены насмешками соседних священников и недоброжелательством младших членов причта. Нужна была большая вера в свое дело и большая преданность своему долгу, чтобы



ежедневно совершать богослужение, которого от него никто не требовал, и притом возможно тщательно и согласно уставу. «Восемь лет я служил каждый день Литургию при пустом храме», — рассказывал впоследствии отец Алексей и с грустью прибавлял: «Один протоиерей говорил мне: «Как ни пройду мимо твоего храма, всё у тебя звонят. Заходил я к тебе — пусто. Ничего не выйдет у тебя, понапрасну звонишь»». А о. Алексей продолжал служить непоколебимо, — и пошел народ.

Параллельно церковной службе о. Алексей в этот период своей жизни ведет работу в Обществе Народного Чтения, читает по тюрьмам, по столовым. Он открывает в своей квартире церковную школу для беднейших детей своего прихода.

### III

После семи лет упорной работы он считал уже себя чего-то достигшим. Но испытал тут благодетельный толчок, после которого увидел, по его выражению, «свое полное убожество». Этот толчок был дан ему отцом Иоанном Кронштадтским, с которым о. Алексею довелось служить Литургию. Если Филарет олицетворяет собою в церковной жизни России начало мудрой организации, с не меньшим правом русский народ привык считать о. Иоанна Кронштадтского типичным представителем начала харизматического, т. е. пророчества и вдохновения<sup>2\*</sup> Для о. Алексея оказалось определяющим это перекрестное и одинаково сильное влияние двух начал духовности, друг на друга не сводимых, но равно потребных здоровой жизни Церкви.

Вместе с пробудившимся сознанием у о. Алексея возрастали и жизненные трудности: болезнь жены все развивалась, средств не хватало на пропитание и лечение, обременительные долги — при мучительном сознании, что церковный дом есть источник гибели для всей семьи; к этому присоединилось крайне черствое и безучастное отношение всего духовного начальства, включая сюда и главу Московской Митрополии — Владимира<sup>3\*</sup> Наконец, 29 августа 1902 г. умирает жена о. Алексея, и в страшном горе, близком к отчаянию, о. Алексей бросается за помощью к тому, в ком видел дерзновение и истинную молитву — к Иоанну Кронштадтскому. «Ты жалуешься и думаешь, что больше твоего горя нет на свете, так оно тебе тяжело. А ты будь с народом, войди в его

горе, чужое горе **возьми на себя** — и тогда увидишь, что твое горе маленькое и легкое по сравнению с тем горем; тебе и легко станет». Так ответил ему Кронштадтский пастырь.

Этот совет есть ключ к пониманию деятельности о. Алексея: о. Алексей весь уходит с этого времени в чужое горе и в чужое страдание. Он растворяет свое горе в общей скорби. Он навсегда отказывается от своей личной жизни; «Пастырь должен разгружать чужую скорбь и горе», — многократно и упорно учил он впоследствии, опираясь на опыт своей жизни. Он теперь никогда не остается один, с утра до вечера отдавая себя приходящим. Свою врожденную нежность к семье и к детям он распространяет на всех, кто бы ни пришел к нему; и правильно говорилось о нем, что он для них не только пастырь и даже не только отец, но и заботливая мать. Он всячески помогает приходящим; но его прямое дело — это **молитва**, на которую указал ему о. Иоанн. Те, кто приходит к нему, чувствуют себя облегченными и обрадованными, несмотря на глубокое горе. Это потому, что о. Алексей таинственным актом молитвы перенес на себя их горе, а им — передал свою благодать и радость. Но зато в его нежном сердце это горе острее и мучительнее: проходят не только месяцы, но и годы, а он не может вспомнить прискорбного случая каких-то чужих и впервые им увиденных людей, к тому же уже давно исчерпанного, без слез, буквально обливаясь слезами и стелая, как от сильной физической боли.

Пустая церковь переполняется богомольцами. С раннего утра до поздней ночи толпится вокруг дома, где живет о. Алексей, народ, — на лестнице, во дворе. В приемные дни люди приходят ночевать у ворот, чтобы наверняка попасть к о. Алексею. Среди простых людей, по преимуществу женщин, все более и более появляется интеллигенции: профессора, врачи, учителя, писатели, инженеры, художники, всевозможные артисты. Среди православных — инославные: армяне, лютеране, магометане, даже евреи. Среди верующих — попадают и неверующие. Одни приходят в глубокой тоске, не находя себе места, терзаясь бесчисленными преступлениями; другие — из любопытства, желая просто «посмотреть» на знаменитого деятеля; третьи приходят врагами, чтобы изобличить или задеть, с вызовом, иногда в порыве ненависти, сами не зная, что они намерены предпринять; бывали и такие, которые приходили, как потом признавались, с целью убить о. Алексея. Но со всеми

устанавливаются в этой крохотной комнатке свои особые, вполне индивидуальные отношения. О. Алексей не спрашивал проходящего: «Как ты веруешь?», а спрашивал: «Чем ты страдаешь и как живешь?» — и старался соприкоснуть его с духовным миром в той мере и в том виде, в каких это было собеседнику доступно. Но каждый что-то получал от него. Любопытствующие уходили пристыженные и пораженные, враги — располагались признанием. Многие из приходивших навсегда связывали с ним свою духовную жизнь. Как много было людей, попавших к о. Алексею или хотя бы в храм его один раз и навсегда удержавшихся в сфере его притяжения.

Так именно составилаь Маросейская Община, по разнообразию своему могущая быть сравненной с Россией в малом виде: тут все сословия, состояния, возрасты, профессии, степени развития, национальности. Тут каждый удерживается вполне добровольно и вполне добровольно несет свои труды и жертвы на пользу Общины. Тут нет никакой юридической связи, учреждений, нет даже правил, как нет и формальной принадлежности к Общине. И тем не менее она есть очень тесно сплоченное целое.

#### IV

В о. Алексее не было ничего теоретического, надуманного. Он не любил рассуждать о молитве: «Бог дал мне твердую детскую веру», — нередко говорил он. А когда слышал и примечал у кого-нибудь нечто отвлеченно придуманное, в мысли ли или в религии, сочинении, разговоре, он возвращал к более истинному и действительному — словами: «Я неграмотный». Смеясь, замечал он на умствования: «А я — неграмотный, не понимаю». Но на самом деле у него был светлый и пронизательный ум, и не без основания к нему приходили не только по делам нравственным и житейским; с ним советовались и делились планами своих работ представители самых разных отраслей культуры, и уходили от него удовлетворенными.

Приходящий к нему сталкивался прежде всего с подлинной силой, основанной на опыте и опытным познании себя и других. К этому опытному христианству он и призывал всех. «Христианство есть прежде всего жизнь, и это мы превратили его только в одно учение», — говаривал о. Алексей. «Вне опыта нет жизни».

Это-то вот начало опытного богопознания протягивало от о. Алексея нити в третье слагающее русской церковной жизни — в монастырь. О. Алексей был прочно связан с рассадником русского старчества, Оптиной Пустынью, которую иностранцы отчасти могут себе представить по ее описанию (не вполне точному) в «Братьях Карамазовых» Достоевского.

Настоятеля Оптинского скита игумена Феодосия († 1920 г.)<sup>4\*</sup> о. Алексей горячо любил и был обоюдно глубоко почитаем этим старцем. Как-то этот последний приехал в Москву, посетил храм о. Алексея, видел уставность службы, вереницы исповедников, прием народа, внимание о. Алексея к каждому в отдельности — и сказал о. Алексею: «Да на все это дело, которое Вы делаете один, у нас бы в Оптиной несколько человек понадобилось. Одному — это сверх сил. Господь Вам помогает».

Еще более глубокая, неразрывная связь была у о. Алексея с Оптинским старцем Анатолием. Оба они виделись в жизни только однажды, но между ними было всегда внутреннее сообщение, которое близкие называли «беспроволочным телеграфом». «Мы с ним одного духа», многократно говаривал он об о. Анатолии. И потому у них было полное взаимное доверие и передача друг другу духовных детей. Другой Оптинский старец, о. Нектарий<sup>5\*</sup>, однажды сказал одному из посетителей: «Зачем вы едете к нам? У вас есть о. Алексей». Действительно, Маросейская Община была по духовному своему смыслу дочерью Оптинской Пустыни: тут жизнь строилась на духовном опыте. О. Алексей учил своею жизнью, и все вокруг него жило, каждый по-своему и по мере сил участвовал в росте духовной жизни всей общины. Поэтому, хотя Община и не располагала собственной больницей, однако многочисленные профессора, врачи, фельдшерицы и сестры милосердия — духовные дети о. Алексея — обслуживали больных, обращавшихся к о. Алексею за помощью. Хотя не было своей школы, но ряд профессоров, писателей, педагогов, студентов, также духовных детей о. Алексея, приходили своими знаниями и своими связями на помощь тем, кому оказывалась она потребной. Хотя и не было при Общине своего организованного приюта, тем не менее нуждающихся или обращавшихся за помощью одевали, обували, кормили. Члены Маросейской Общины, проникая во все отрасли жизни, всюду своею работою помогали о. Алексею в деле «разгрузки» страждущих. Тут не было никакой внешней организации, но это не мешало быть всем объединенными единым духом.

Среди многих обездоленных в русской жизни со вчерашнего дня имеется разряд, заслуживающий особенного внимания. Это именно — учащаяся молодежь. Правда, с нею носились и возбуждали ее самомнение; но правильного воспитания и духовного руководства она была лишена по крайней мере целое столетие, качаясь между равно искажающими духовную жизнь формальными уроками Закона Божия средней школы и либеральным антирелигиозным скепсисом — высшей. Весь строй русской интеллигенции был таков, что здоровое религиозное воспитание русской молодежи сделалось недоступным. На эту-то сторону обратил особенное внимание о. Алексей. Он любил молодежь и рассчитывал в будущем на неё. Приводил ее к Богу, не через книги, но через богослужение, к которому привлекал молодежь, и через опыт духовной жизни вообще. Он учил их прежде всего не тому, как надо мыслить, а тому, как надо жить. Он старался укрепить в них волю и чувство долга, считая одну из характерных черт русского народа, — безволие — величайшим грехом. К о. Алексею ходили студенты со своими скорбями, сомнениями, несчастиями. Около него плотно осели члены Христианского студенческого союза<sup>6\*</sup> Насколько ценили они общение с ним, можно судить по многим часам, которые они простаивали и просиживали на лестнице, ожидая своей очереди. Они вовлекались в общий круговорот общинской жизни, ревностно посещали богослужение, активно участвуя в нем, сообразно своим способностям. Они образовывали кружки, изучавшие совместно духовные вопросы и крепко объединявшиеся чувством братства, нравственной поддержкой и взаимной помощью. Они помогали Общине во всех сторонах ее жизни. И до сих пор эта молодежь объединена именем о. Алексея и, можно быть уверенным, памятью о нем не раз будет направляться в жизни в лучшую сторону.

1924. VI. 14—15 ст. ст.  
Сергиев Посад

Священник П. Флоренский

---

## В ДОСТОХВАЛЬНЫЙ «МАКОВЕЦ»

(письмо Н. Н. Барютину)

По мысли основателей, «Маковец» должен быть маковцем — средоточною возвышенностью русской культуры, с которой стекают в разные стороны воды творчества. В разные — во-первых, и из единого, органически выдвинувшегося водоисточка — во-вторых. «Маковец» — не геометрический центр и не среднее арифметическое разных течений, а живой узел, откуда тянутся нити.

Может ли быть такой узел? И, если может, то на чем основывается возможность его? И, далее, что обеспечивает «Маковцу» надежду быть маковцем? Отвечаю себе.

На первый вопрос: может, ибо все течения, каковы бы они ни были, все-таки рождаются в единой жизни и, следовательно, по самой сути дела имеют общий исток, который требуется не изобрести, а лишь обрести.

На второй вопрос: на праведном отношении к жизни, т. е. на установке сознания, имеющей своим предметом самую реальность, а не вторичное отражение ее. Поскольку предметом любви и внимания, точкою приложения всех сил признается *res*, а не *potio*, *vita*, а не *ars*, постольку все *potiones*, все виды *artis*<sup>1\*</sup> будут сознаваться и пониматься как истоки одного водоема.

На третий вопрос: определенная устремленность «Маковца» — сознание необходимости праведного отношения к жизни, желание и решение пробиваться к реальности. Позиция «Маковца» обеспечивает ему его средоточность. Можно говорить о силе и слабости отдельных участников «Маковца», но нельзя отрицать, что «Маковец» занял маковец, стал на верную позицию и хочет ее. «Маковец» — или никто, ибо всякий другой, кто захочет единства культуры, должен провозгласить реализм, а тогда, будь он хотя бы величайший гений, ему необходимо будет присоединиться к «Маковцу», ибо, повторяю, позиция праведного признания верховенства жизни уже занята.

Эти плохо выраженные здесь тезисы мне давно хотелось сказать «Маковцу», но все нет времени. А сегодня я решился наскоро написать их, толкаемый жизнью: нужда — мать изобретательности. А именно, считаю своим долгом обратить внимание «Маковца» на двух художников, шедших разными путями, пользующихся разными приемами, вообще разных, но, однако, пришедших к единому истоку, к маковцу русской культуры.

Один из них — Нина Яковлевна Ефимова. Она (если искать исторических корней ее живописи) связана с течениями, которые в свое время боролись за единство русского народа, уничтоженное реформами Петра Вел[икого], хотя и плохо понимаемыми, куда они стремятся. В Н. Я. Еф[имовой] — любовь к России — к земле и бабам, к природе, — уже освободившаяся от тенденциозного навязывания народу своих замыслов (передвижники), понимание русского человека не как этнографического материала для науки и не как материала для социальных экспериментов, его самого, собственной его жизни. Передвижники смотрели на народ сверху вниз, жалея; народники — снизу вверх, но только не признавая в нем его собственной жизни. То, что я вижу в работах Н. Я. Е[фимовой], внушает не сожаление о народе, а признание его как такового: Россия не нуждается в подкрашивании, чтобы ее любить.

Другой художник — это Влад. Алексеев. Комаровский. Он идет от французов и от русской иконы. Но, в противоположность стилизаторам (Стеллецкому и пр.), он живет не красками, а тою реальностью, для передачи которой [нрзб.]. Это большой художник, с каждым месяцем делающий шаг вперед. Он ищет конкретного выражения в живописи самого сердца реальности и достиг успехов, которым трудно поверить, не видя его работ.

Теперь, моя мысль — о необходимости пригласить этих двух в «Маковец», на выставку. Это не только количественно усилит «Маковец», придав ему бóльшую плотность, но и произведет ряд толчков к самопознанию и более глубокому самораскрытию. «Маковцу» надлежит быть собирателем русской культуры, как был собирателем русской культуры, во всем ее объеме, Основатель Маковца в XIV веке.

## ИЗ ИСТОРИИ НЕЕВКЛИДОВОЙ ГЕОМЕТРИИ

История неевклидовой геометрии начинается с признания Евклидова постулата о параллелях звеном не необходимым в системе геометрической мысли. Естественным следствием такого признания явилось стремление доказать возможность иных постулатов. В этой своей точке геометрическая мысль человечества претерпела разрыв, поскольку задачей непосредственно предшествовавшего прошлого было как раз доказательство логической исключительности постулата о параллелях и превращение его в теорему. Можно отметить при этом, что острота Евклидовского сознания и настойчивость попыток доказать его логическую необходимость возрастают по мере приближения к точке исторического разрыва — рождению геометрии неевклидовой, и такой характер геометрической мысли находит себе благоприятную почву в обще-философском рационализме XVII и XVIII веков.

Напротив, более глубокому прошлому свойственно и более мягкое отношение к постулату о параллелях. Наконец, позиция самого Евклида была, как известно, весьма осторожной; в частности это выразилось в существенном обособлении собственно аксиом и основоположения о параллельных и в наименовании его лишь *αἴτια*, т. е. требованием, а не *ἀξίωμα*, достоверностью. Таким образом, уходя в глубь истории, геометрическое сознание утрачивает Евклидовскую резкость. На этом основании можно было бы сделать историческую экстраполяцию о первоначальной неевклидовой геометрии, господствовавшей в еще более ранние времена. Народное геометрическое мышление действительно ближе к геометрии неевклидовой, чем к Евклидовой. Весьма замечательно, что у Аристотеля в его «Метафизике» (Δ 1025a, 30) имеется вполне отчетливая постановка вопроса о сумме углов треугольника, т. е. о постулате параллельных, именно в той самой форме этого постулата, в какой он выступает исторически при попытках доказать



Евклидовское учение о параллельных. Но, в противоположность последующим мыслителям, Аристотель утверждает именно отсутствие внутренне необходимой связи между понятием треугольника («сущностью») и равенством суммы его углов двум прямым. Иначе говоря, эта связь носит характер эмпирический, хотя и вечный, или, по терминологии Аристотеля, есть «случайное» (*συμβεβηκός*, *accidens*). Вот, это замечательное место: «В другом значении случайным называют также то, что имеется у предмета самого по себе, но не лежит в его сущности, как, например, свойство треугольника иметь сумму углов, равную двум прямым. Случайное в этом смысле может быть вечным, а в другом — вовсе нет»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Основание этого приводится в других местах (см. *Analytica posteriora*, I, 75a, 18–22, 39–41, 76b 11–16). Подобным же образом передается и Бонитцем в новом английском переводе сочинений Аристотеля под редакцией Росса (*The Works of Aristotle*, vol. 3, translated into English under the editorship of W. D. Ross, 2 ed., Oxford, 1928, p. 1025).

## ПИФАГОРОВЫ ЧИСЛА

### I

С началом текущего века научное миропонимание претерпело сдвиг, равного которому не найти, кажется, на всем протяжении человеческой мысли; даже скачок от Средневековья к Возрождению теряет в своей значительности, будучи сопоставлен с мыслительной стремительностью нашего времени. Слово *революция* кажется слабым, чтобы охарактеризовать это событие культуры: мы не знаем, еще не знаем, как назвать его. Увлекаемые вырвавшимся вихрем, мы не имеем и способов достаточно оценить скорость происходящего процесса, как не выработали еще в себе категорий сознания, которыми можно было бы выразить общий смысл совершающегося. Сознательно вглядывавшиеся в научную мысль как целостный процесс культуры, конечно, и ранее, с последней четверти XIX-го века, предвидели надвигающийся переворот сознания: имени Николая Васильевича **Бугаева** <sup>1\*</sup> (\* 1837 г., † 1903 г.) принадлежит тут едва ли не первое место, во всяком случае одно из первых. Но ни он, ни кто-либо другой не могли предусмотреть даже приблизительно ширину и глубину духовного предчувствуемого и подготавливаемого ими взрыва. Впрочем, и мы, младшее поколение, скорее **чувствуем** внутреннюю связность отдельных потрясений и откровений в различных областях знания, нежели можем ответчиво объединить их в одно целое. Только некоторые из характерных признаков сдвига уже установились в нашем понимании. Среди таковых отметим здесь два характернейшие, к тому же нужные нам в этой работе. Эти два признака суть **пре-рывность** и **форма**.

Миропонимание прошлых веков, от Возрождения и до наших дней, вело во всех своих концепциях две линии, по духовной своей значительности весьма родственных между собою. Первая из них есть **принцип непрерывности** (*lex continuitatis*) <sup>2\*</sup>, а вторая — **изгнание понятия формы**. *Non posse transire ab uni extremo ad alterum extremum sine medio* — невозможно от одного крайнего

перейти к другому без промежуточного — таков принцип непрерывности. Нет раскрывающегося в явлении общего его плана, объединяющего собою его части и отдельные элементы,— таков смысл отрицания формы. Родственность и взаимная связность обоих возрожденских стремлений понятна: если явление изменяется непрерывно, то это значит — у него нет внутренней меры, схемы его, как целого, в силу соотношения и взаимной связи его частей и элементов полагающей границы его изменениям. Иначе говоря, **непрерывность изменений имеет предпосылкою отсутствие формы**: такое явление, не будучи стягиваемо в единую сущность изнутри, **не выделено** из окружающей среды, а потому и способно неопределенно, без меры, растекаться в этой среде и принимать всевозможные промежуточные значения. Эволюционизм, как учение о непрерывности, существенно подразумевает и отрицание формы, а следовательно — индивидуальности явлений; и эта взаимосвязанность обеих склонностей мысли равно относится ко всем видам эволюционного учения, будь то идеология, психология, биология, социология или политика.

XIX-й век, век эволюционизма по преимуществу, потому-то и формулировал окончательно этот, эволюционный, строй мысли, которым дышала вся возрожденская культура, что сам был **заключительным**: эволюционизм, как известно проникший во все области культуры, был суммирующим панегириком над свежее могилою Возрождения. А скромные на вид, но угрожающие по смыслу ростки нового мировоззрения уже подымались из этой могилы. Попросту говоря, в отраслях знания самых разных неожиданно обнаруживаются к началу XX-го века явления, обладающие заведомо **прерывным** характером; а с другой стороны, добросовестному работнику мысли с несомненностью приходится тут удостоверять, опять-таки в разных областях знания, наличие **формы**.

Достоинно внимания, что в **одних** случаях формально-математическое исследование понятий предварило опытное их применение; в **других же**, напротив, именно конкретный материал дал повод к разработке соответственных орудий мысли. Так, теория функций действительного переменного тонко разработала превосходный подбор понятий и терминов, еще и ныне далеко не использованный, и тем, кто недостаточно вдумывается в историю мысли, с ее неравенствами и несоответствиями роста,— тем могущей казаться праздными хитросплетениями; но можно быть уверенным, что в свое время, вовсе недале-

кое, и эти тонкости окажутся не тонкостями, а различиями совершенно необходимыми даже в практической жизни. Да и сейчас, не имеем ли мы в метеорологических кривых, в траекториях броуновских движений, может быть — в некоторых случаях волновых колебаний, затем в поверхностях, ограничивающих коллоидальные зерна некоторых эмульсий, в поверхностях некоторых кристаллов и т. д., и т. д., — не имеем ли мы здесь непрерывных кривых линий и поверхностей без касательных, т. е. непрерывных функций без производной?

С другой стороны, явления жизни, душевные процессы, произведения творчества и прочее заставили признать формообразующее начало, а далее оказалось, что и физика не может отстранить от себя понятия о целом; даже механика, злейший враг этого понятия, оказалась опирающейся на него, коль скоро заговорила о движениях с наследственностью, об устойчивости динамических систем и т. п. Электрические и магнитные силовые поля, гистерезис<sup>3\*</sup>, даже явления механической упругости и т. д. нуждаются в принципиально новых методах, систематически применяющих понятие о целом, — «которое прежде своих частей»<sup>4\*</sup> — и которым, следовательно, определяется сложение его элементов. А это есть **форма**. И методы такого рода были вызваны самою практикой жизни, потребностями не только философскими, но и техническими. Теория интегральных и интегродифференциальных уравнений, функции линий, поверхностей и многомерных гипер-образований, линейные, поверхностные и прочие тому подобные уравнения, функциональное исчисление, топология и прочие тому подобные дисциплины — это все методы будущего, существенно становящиеся именно на тех основах, которые принципиально отрицались наукой еще недавнего прошлого.

## II

Где обнаруживается прерывность, там мы ищем целого; а где есть целое — там действует форма и, следовательно, есть индивидуальная отграниченность действительности от окружающей среды. Иначе говоря, там действительность имеет дискретный характер, есть некоторая монада, т. е. в себе замкнутая (конечно, относительно) неделимая единица<sup>5\*</sup>. Значит, там возможен и счет.



Однако и пифагореизм возрождается хотя и непредвиденно, но не без подготовки: арифметизация всей математики, в каком-то направлении шла работа весь XIX-ый век, вырыла идейные русла, конкретное значение которых начинает выясняться только в наше время.

Современная научная мысль обнаруживает потребность в хорошо выработанном механизме числовых функций и вообще числовых изучений — в том, что называют **арифмологией**<sup>10\*</sup> Можно предвидеть, недостаточная развитость арифмологических дисциплин будет камнем преткновения новой натур-философии и потребует в скором времени концентрации математических сил именно в этом направлении.

### III

Между тем, сравнительно малая успешность арифмологических изысканий объясняется не только отсутствием жизненного и, в частности, практического спроса на таковые, но и неясностью в сознании основного понятия — о числе, даже ложностью его. *Ἀριθμός* число, это, согласно **М. Бреалю**<sup>11\*</sup>, — то же слово, что *ἀρθμός* — сочленение, член, сустав, и означает, следовательно, *упорядоченную связь, расчлененное единство*. Вот этот-то характер **единства**, живо чувствовавшийся пифагорейцами, основательно позабыт поколениями, нам непосредственно предшествовавшими. Обычное определение числа, как «суммы единиц», уничтожает число в качестве индивидуальной формы и тем самым разрушает его, как *universale*. Правда, это понимание числа опирается на **Ньютона** и, далее, на **Евклида**, сказавшего, что «число есть множество, составленное из единиц — *ἀριθμός δὲ τὸ ἐκ μονάδων συνκεκμημένον πλῆθος* (Евклид — Начала, книга VII)<sup>12\*</sup>». Но, по словам Ямвлиха, уже **Фалес** определил число как «систему единиц»; а Евдокс в IV веке до Р. Х. говорил, что «число есть заключенное в границы, т. е. оформленное, множество — *ἀριθμός ἐστὶ πλῆθος ἀρισμένον*»<sup>13\*</sup>. На органически простом характере числа настаивает также **Никомах**. Дальнейшая мысль все время колеблется между пониманием числа, как суммы, совокупности, вообще некоторого внешнего накопления, и — как некоторого единства не количественно, а качественно отличающегося от прочих подобных единств. Иначе сказать, это есть колебание между числом как агрегатом и числом, как формой.

Достоин внимания, что даже такие глубокие мыслители, как **Лейбниц**, путались между этими двумя мысленными подходами к понятию числа. Так, в 1666 г. в предисловии к «Dissertatio de arte combinatoria», Лейбниц весьма настаивает на **целостности** числа, как абстракта от объекта, мыслимого единым интеллектуальным актом: коль скоро этот акт един, единым будет и число, хотя бы содержанием единого акта были бы «лета Мафусаила»; «abstractum autem ab uno est unitas, ipsumque totum abstractum ex unitatibus, seu totalitas, dicitur numerus — абстракт же от единого — есть единство, сам же целостный абстракт от единиц, или целокупность, называется числом»<sup>14\*</sup> Кажется, яснее быть не может! Но через три года, в письме к Томазию, тот же философ объявляет, что «определение числа есть: один да один, да один и т. д., или единицы» — полное уничтожение всего предыдущего<sup>15\*</sup>

Этого рода сбивчивость так обычна, что **нет** надобности пояснять ее дальнейшими примерами. Но по существу, понятие о числе, упускающее из виду его **индивидуальную форму**, в силу которой оно есть некоторое в себя замкнутое единство, безусловно ложно и коренным образом извращает природу числа. Тут число хотят образовать последовательным накоплением единиц, или, в порядковой теории **Кронеккера** и **Гельмгольца**, последовательными переходами по ступеням основного ряда числовых символов; тогда неизбежно возникает вопрос: **сколько** же именно раз должно последовательно прибавиться по единице или — **сколько** именно раз нужно переходить в основном ряду со ступени на ступень. Пока на вопрос «*сколько раз?*» ответа не дано, **мы не имеем права считать понятие о числе установленным**, ибо до тех пор одно число ничем не отличено от другого, и все они безразлично — суть символы накопления единиц или же символы перехода по ступеням вдоль ряда, но ни в коем случае не числовые индивидуумы. **Без** индивидуальности их ряда **не построить**, а между тем не ряд образует числа, а числа — ряд. Когда же ответ на вопрос «*сколько раз?*» дан, то тогда уже **нечего** производить последовательное сложение или последовательное восхождение: своим ответом мы обнаружили уже, что **имеем** понятие данного числа и, следовательно, строить его **нет надобности**<sup>16\*</sup>

Число есть, следовательно, некоторый прототип, идеальная схема, первичная категория мышления и бытия. Оно есть некоторый умный первоорганизм, качественно





compositum<sup>19\*</sup> из материи и формы. Заключающиеся в нем абстрактно отличные единицы дают материю, между тем как как существующий между ними порядок соответствует форме».

Евклид «рассматривает единицы в числе столь же раздельными, как и элементы в том дискретном множестве, к которому он его относит. По крайней мере в евклидовском определении не хватает прямого указания на единый характер числа, между тем как это безусловно существенно для него». «Мы должны поэтому представлять себе под  $n$ -кратным типом порядка идеальный образец (paradigma)  $n$ -кратно упорядоченного множества, как бы  $n$ -мерное целое действительное число, т. е. некоторое логически, органически-единое соединение единиц, упорядоченных в  $n$  различных и независимых друг от друга отношениях, которые здесь нужно называть направлением»<sup>20\*</sup>.

Если бы теория кратко-протяженных типов порядка была достаточно разработана, то одним числом выразилось бы сложнейшее строение объектов природы, и познанию действительности, как царству форм, было бы выковано могущественное орудие. Но однако, не этот круг вопросов служит сейчас предметом нашего внимания.

#### IV

Тип порядка и мощность множества логически различны; но не следует думать, будто этим логическим различием можно пренебречь хотя бы в практическом пользовании; так обстояло бы лишь при взаимоднозначном соответствии мощности и типов порядка. Но этого соответствия нет, и данная мощность принадлежит не одному, а многим типам порядка.

В соотношении типов кратных это очевидно; бесспорно это также и в отношении типов простых, но трансфинитных; даже типы множеств благоустроенных,— порядковые числа,— от их мощностей,— чисел количественных,— должны быть различаемы вовсе не только в порядке отвлеченно-логическом. Дело в том, что лишь в отдельных случаях парными перестановками элементов два множества различного строения, но одинаковой мощности могут быть сделаны подобными друг другу, т. е. приведены в конформное соответствие; следовательно, вообще говоря, они не подводятся под одно и то же порядковое число.

Таковы множества трансфинитные. Им резко противопоставляются множества конечные, относительно которых различие порядковых и количественных чисел признается имеющим значимость только принципиально логическую: каждому количественному числу соответствует, согласно общему убеждению, одно, и только одно, порядковое.

Это убеждение предполагает всегдашнюю возможность перевести всякое конечное множество последовательными парными транспозициями из одного порядка во всякий другой. Если у трансфинитных множеств данное строение может быть трансцендентным процессу парных перестановок, то в отношении конечных множеств такая возможность загодя исключается, хотя никогда и никем такое исключение не было обосновано, однозначность соответствия количественных и порядковых чисел в области конечной, впрочем, не только не доказана, но и существенно недоказуема, как всякая вера в природу будущего или вообще не дошедшего до сознания опыта над действительностью. Ведь дело здесь идет не о связи между собою понятий, уже установленных, а о свойствах действительности, а priori неустановимых: множество есть конкретное содержание различных отвлекаемых от него универсалий, точка приложения умственных операций, и потому мы не можем заранее из всякого возможного будущего опыта исключить свойства, логическая немыслимость которых отнюдь не доказана.

В нашем случае, логически нет оснований утверждать, будто всякое строение конечного множества может быть преобразовано во всякое другое парными перестановками элементов. Натур-философски же естественно думать о формах конечных множеств, как о неприводимых друг к другу, качественно различных между собою, хотя бы они и подводились под одно и то же количественное число.

Может быть, с этой точки зрения следовало бы пересмотреть вопросы молекулярной, атомной и, вероятно, электронной дисимметрии, т. е. в плоскости числа, а не пространства; биология, в частности вопросы наследственности, где существенным признается число хромосом, теория мутаций и т. д., в будущем признает необходимость воспользоваться обсуждаемым кругом понятий.

Но как бы то ни было, а естествоиспытателю никак не может представляться самоочевидным, будто два конечные множества одной мощности тем самым и подобны

между собой. Счет есть последовательная установка со-ответствия между единичными элементами множества и последовательными числами натурального ряда. Следова-тельно, в результате счета получается число порядко-вое, но отнюдь не количественное. Но ни из чего не видно, что, сосчитывая два равные по количеству мно-жества, мы непременно получим в обоих случаях одно и то же порядковое (не количественное — повторим) число; о возможности же всегда, при равных мощностях, получать один и тот же кратный тип порядка — говорить тем более не приходится.

## V

Между тем, с различием типов и мощностей, и в частности — порядковых и количественных чисел, мы вынуждены считаться, как только теоретические кальку-ляции алгебры или теории чисел мы соотносим со сче-том в действительности: повидимому, редко задумыва-ются, что результат алгоритмических калькуляций может быть переотносим на множества, как предмет счета, лишь синтетическим суждением, и возможность такого переноса вовсе не подразумевается сама собою. В алгебре и в теории чисел в большинстве случаев мы производим действия над числами **количественными** и потому не имеющими типа, лишенными строения, а следовательно — и неизобразимыми. Это — **вообще числа**. Покуда они остаются «вообще», изображать их в частности — нет нужды; но за то они и неприменимы ни к какому кон-кретному множеству. Да мы и не знаем, как можно пе-рейти от этих чисел «вообще» к числам «в частности», оставляя при этом числа безструктурными.

А между тем, мы не обладаем непосредственной ин-туицией мощности и, следовательно, не способны обо-значить и назвать мощность (количественное число), как таковую. Чтобы быть узнано, познано, названо и обо-значено, число должно быть расчленено; а без расчлене-ния есть не более как хаотическое множество, неопреде-ленность. Но это расчленение, по следам естественного расчленения множества (как объект природы, множество непременно имеет свою форму, значит — и соответст-венное членение), утверждает порядок множества. А по-тому, отвлеченная схема такого множества, по самому приему образования ее, обязательно есть тип порядка, идеальное число, в частности — число порядковое, но никак не количественное. Считая,— мы никогда не по-

лучим количественного числа — непременно порядковое или тип порядка. Всякая система счисления расчленяет множество, на том или другом основании, причем возможны и даже отчасти применяются системы счисления с основанием переменным (таковы все системы мер, разве что за исключением метрической).

В алгебре и в теории чисел вопроса об **изображении** числа по системе того или другого основания просто не существует, и лишь по старой памяти где-то мимоходом делается заметка о системах счисления. Но это так потому, что в названных дисциплинах обсуждаются числа количественные, и применимость найденного к действительным множествам никогда не становится предметом внимания. Но теоретико-познавательное и психологически невозможен числовой ряд без системы счисления. Счет в его отношении к действительному множеству подразумевает числовой ряд, а в числовом ряде — и принцип его установки — систему счисления.

Сосчитать — значит **изобразить** число: множество не изображенное — в числовом смысле и не познано, не сосчитано. Изображенность числа не есть, следовательно, только психологический костыль арифметики, без которого она обошлась бы, хотя и менее удобно, — не есть внешняя одежда арифметического понятия, одеваемая на число ради удобства и благопристойности, но существенно входит в самый акт числового познания: она необходима.

Мы привыкли к мысли об **изобразимости** одного и того же числа (т. е. количественного) по разным системам. Слишком привыкли, считаем выбор системы почти безразличным. Может быть, в каких-либо отношениях она и в самом деле не имеет решающего значения, но тем не менее не должно быть забываемо, что конкретный счет имеет дело с числами порядковыми, а два числа, хотя бы и одной мощности, но изображенные в разных системах, отличаются друг от друга своим членением — имеют разную форму и далеко не отождествимы между собой. Раз дело идет о порядковых числах, то написание их по разным системам — дает не одно и то же число.

Указывались неоднократно **преимущества** той или другой системы для счета тех или иных множеств; так, исторически известны системы с основаниями: 60 — у вавилонян, 20 — у ацтеков и кельтов, 6 и 12 — у различных народов, и т. д. Предлагались также факториальная нумерация, нумерация двоичная, четверичная, восьмиричная, двенадцатиричная и т. д.

Но по-видимому, еще никем не подчеркнута для системы счисления возможность:

либо следовать **естественному** расчленению сосчитываемых множеств данного ряда,

либо, напротив, **насиловать** перестраивать множества, уничтожая их собственное строение и вводя иное, им чуждое.

Соответственно избранная система счисления,— может быть, с переменным по тому или другому закону основанием,— позволяет самими числами выразить внутренний ритм и строй обсуждаемого явления; напротив, затемненность структуры изучаемого — во многих случаях должна быть вменена в вину непродуманно применяемой системе счисления.

Так, многие вопросы теории функций легко разрешаются при пользовании двоичной системой, равно как и вопросы символической логики, например у Буля<sup>21\*</sup>; системы с основанием  $2^n$  указывались как естественно наиболее пригодные в теоретико-музыкальных исследованиях, а с основанием 60 — в работах астрономических; седьмиричная система была бы пригодна во многих случаях календарного и историко-хронологического подсчета и т. д.

Если бы счет действительности производился **правильно**, т. е. без искажения структуры считаемого, а значит — по свойственной данному явлению системе счисления, то тогда числом действительно выражалась бы **суть** явления,— прямо по Пифагору. Отсюда понятна глубочайшая необходимость изучать числа,— конкретные, изображенные числа,— как индивидуальности, как первоорганизмы, схемы и первообразы всего устроенного и организованного. Эта задача расширяется также и на числа трансфинитные, на трансфинитные типы порядка, где самое основание системы счисления может быть трансфинитно; но острота вопроса — именно в этой **изображенности** числа, в его познавательной уплощенности, хотя бы оно и было сверх — конечным.

## VI

**Число изображенное**, т. е. единственно возможное при счете число, почти не сделано темой исследования. Это звучит странно, но это так. Правда, в элементарно-математических журналах и развлекательно-математических книгах предлагаются и решаются задачи такого

содержания. Но кажется, за ними никогда не было признаваемо значение большего, нежели — интеллектуальных игрушек. Решаются же эти задачи не методически, случайными уловками из других дисциплин.

Изображенное число не стало до сих пор предметом своей науки; первые же всходы таковой зачали уже в древней Греции. Даже такая первоначальная потребность, как преобразование числа из системы в систему, не может быть удовлетворена непосредственно, путем подставки данного числа в некую формулу. Между тем, такое преобразование, помимо своего высокого теоретического интереса, было бы весьма полезно и практически, коль скоро мысль о надлежащем, сообразном случае исследования, выборе системы счисления утвердится в науке. Кстати сказать, ввиду этой именно потребности автором настоящей работы намечена схема счетного механизма, преобразователя чисел из системы одного основания — в систему другого; не составило бы затруднения придумать подобные механизмы, преобразующие числа в системы оснований переменных.

Другой существенный вопрос, — о числовых инвариантах и прочих инвариантных образованиях, — кажется, даже не ставился. Переписывая число по новой системе, мы получаем собственно **новое** число: число, как таковое, **не** инвариантно в процессе преобразования системы счисления. Но однако, мы непосредственно чувствуем, что и новое — оно сохраняет **какую-то** связь со старым; другими словами, мы не можем не думать о пребывании **чего-то** в числе, когда основание системы подвергается группе преобразований. Возможно и необходимо поэтому задать себе вопрос:

что именно пребывает инвариантным у такой-то совокупности чисел при преобразованиях основания таких-то и таких-то, включая сюда и введение оснований переменных.

С другой стороны, возникает и вопрос о том, у какой совокупности чисел или в отношении каких преобразований пребывают инвариантными заданные свойства.

А далее, требуют ответа вопросы:

о некотором закономерном изменении тех или иных свойств при тех или других преобразованиях основания и обратно;

о тех преобразованиях, или тех совокупностях чисел, при которых заданная закономерность изменения осуществится.

Наконец, аналогичные вопросы должны быть поставлены относительно:

тех или иных соотношений между собою пар или некоторых более сложных комбинаций чисел, ибо и эти соотношения могут быть инвариантными или изменяемыми закономерно при тех или иных преобразованиях и у той или иной совокупности чисел.

Этот круг вопросов, несколько напоминающих теорию алгебраических форм <sup>22\*</sup>, еще даже не ставился, хотя нетрудно предвидеть существенную необходимость этих и подобных вопросов в наступающем миропонимании, где числовая прерывность формы выступает характернейшею категориею мысли.

## VII

В только что изложенном слегка намечены темы подлежащих изысканий, которых не обойти будущей науке и без которых не обойтись ей, уже пережившей глубочайший переворот. Но конечно, не эти большие задачи составляют предмет издаваемых набросков, хотя и они обращены к будущему. Их задача — сделать один из первых шагов к изучению числа, как формы, — указать хотя бы какие-нибудь приемы, улавливающие внутренний ритм числа, его пифагорейскую музыку.

Электронное строение атома Бора и Резерфорда, конфигурации плавающих магнитов в опытах А. М. Майера, Р. В. Вуда, Деларива и Гюйи, в связи с явлением Бархгаузена, связь мутаций с числом хромосом — своего рода полимеризация вида — в исследованиях Моргана <sup>23\*</sup> и т. д. и т. д., все подобные вопросы перекликаются с результатами настоящей арифмологической работы, хотя сейчас и преждевременно устанавливать имеющиеся здесь соотношения более точно.

Два основных арифмологических алгоритма, разработанные здесь, — *приведение чисел и повышение их*, по-видимому, достаточно просты и чреватые последствиями, чтобы дать надежду на дальнейшие их успехи. Во всяком случае, будучи общими приемами исследования, они не идут мимо индивидуальности числа; и следовательно, в обсуждении числа, как формы, должны занять какое-то свое место. Кроме того, эти алгоритмы могут быть полезны и технике: например, в теории зубчатых механизмов вроде часов, астрономических и числительных приборов и других механизмов, передающих и преобра-

зующих не большие количества энергии, а некоторые смысловые соотношения, знаки, сигналы.

Историки мысли не упустят, вероятно, отметить себе, что в числовой символике, широко распространенной в древних культурах и оттуда просочившейся в мышление нового времени, поскольку мышление это не подвергалось рационалистической обработке,— что в символике оба разрабатываемые алгоритма уже были применяемы, хотя и догматически. Историкам мысли настоящая работа может быть, следовательно, полезна, как обоснование и математическая установка действий над числами, издавна применявшихся, но так, что было не видно, в чем математический смысл их и есть ли он.

Впрочем, неправильно спрашивать пользы с только что родившегося младенца: «Дайте ему вырасти,— скажем словами В. Франклина и М. Фарадея,— дайте ему вырасти и тогда спрашивайте с него пользы»<sup>24\*</sup>.

1922.X.28—29.



---

# ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО В БУДУЩЕМ

## 1. Общие положения

Устройство разумного государственного строя зависит прежде всего от ясного понимания основных положений, к которым и должна приспособляться машина *управления*. При этом техника указанного управления вырабатывается соответственными специалистами [...] применительно к данному моменту и данному [месту]. Ввиду этой ее гибкости заранее изобретать [...] не только трудно, но и вредно. Напротив, основная [...] устремленность государственного строя должна быть продумана заранее.

Государство есть целое, охватывающее своей организацией [...] всю совокупность людей. Оно было бы пустой [...] если бы не учитывало конкретных данных *конкретных* людей и подменяло их данными отвлеченными и фантастичными. Но с другой стороны, целое не было бы и не стало бы реальностью, если бы оно всецело пассивно определялось данностями людей и не имело бы никакой направляющей общество силы. Бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство. Построить разумное государство — это значит сочетать свободу проявления данных сил отдельных людей и групп с необходимостью направлять целое к задачам, *неактуальным* индивидуальному интересу, стоящим выше и делающим историю. Различные виды представительного правления пытались решить эту основную задачу в построении государства путем компромиссов, уступок, урезок; таким образом возникают ослабленные формы государственности при неполнокровных, урезанных проявлениях личности и отдельных групп. Такие компромиссы ведут к разложению как личности, так и государства. Правильное решение, напротив, может быть получено

не при смешении двух равно необходимых моментов, но при последовательной и [...] реализации каждого из них. А это возможно [только при] разделении сфер. Все то, что непосредственно *относится* к государству как целому, как форме [...] должно быть для отдельного лица *или отдельной* группы неприкосновенно и должно без[условно ими] приниматься как условие индивидуального существования, как собственно политика. Напротив, все то, что составляет содержание жизни отдельной *личности* и дает интерес и побуждение [...] это *должно* не просто попускаться государством как нечто не запрещенное, но, напротив, должно уважаться и оберегаться. Государство должно быть столь же монолитным целым [в своем] основном строении, как и многообразно, богато полнотою различных интересов, различных темпераментов, различных подходов к жизни со стороны различных отдельных лиц и групп. Только этим богатством индивидуальных, групповых, массовых проявлений живо государство. Мудрость государственного управления — не в истреблении тех или других данностей и даже не в подавлении их, а в умелом направлении, так чтобы своеобразия и противоречия давали в целом государственной жизни [нужный] эффект. Конечно, часто нелегко найти рациональный выход тем или другим наличным силам; однако правители, не сумевшие найти таковой, должны винить прежде всего себя самих. Как вообще виноват всякий организатор, не извлекающий никакого полезного эффекта из естественных богатств своей *организации*. Капитализм — явление, ведущее в конечном счете к смерти, но талантливые капиталисты — естественное богатство страны, которое могло бы быть использовано в нужную сторону, если бы их энергией привести в действие силы, для которых у большинства других людей нет *соответственных* способностей.

Из *неоправданного* смешения задач государства как формы, и *задач* государства как содержания вытекает [...] и представительство. Задача государства состоит не в том, чтобы возвестить формальное равенство всех его граждан, а в том, чтобы поставить каждого *гражданина* в подходящие условия, при которых он сумеет *показать*, на что способен. А т. к. деятельность, в которой реализуются лучшие потенции человека, и есть единственный способ получить удовлетворенность и [вкус к] жизни, то, давая отдельной личности реализовать себя с наивыгоднейшей для государства стороны, государство вместе с тем ведет эту деятельность к тому удовлетворению,

которое возможно в данный исторический момент и в данных исторических условиях. Поэтому нет никакой надобности тянуть всех к одинаковой деятельности в чем бы то ни было, и в частности к политике, в которой на самом деле почти никто не знает и не понимает. Политическая *свобода* масс в государствах с представительным правлением есть обман и самообман масс, но самообман *опасный*, отвлекающий в сторону от полезной деятельности и вовлекающий в политиканство. Должно быть твердо сказано, что политика есть специальность, столь же недоступная массам, как медицина или математика, и потому столь же опасная в руках невежд, как яд или взрывчатое вещество. Отсюда следует и соответственный вывод о представительстве: как демократический принцип оно вредно и, не *давая* удовлетворения никому в частности, вместе с тем расслабляет целое. Ни одно правительство, если оно не желает *краха*, фактически не опирается на решение большинства в вопросах важнейших и вносит свои коррективы; а это значит, что по существу оно не признает представительства, но пользуется им как средством для *прикрытия* своих действий. Но, отрицая демо[кратическое] представительство, правительство дол[жно быть] чутко к голосу тех лиц или групп, *которые* действительно могут сказать нечто полезное правительству, специалистов тех или других [отраслей], той или другой научной дисциплины, того или другого района, того или другого психологического *склада*. Уметь выслушивать всех, достойных быть [выслушанными], но поступать ответственно по собственному решению и нести на себе образ государственной ответственности за это решение — такова задача правителя государством. Он должен иметь обильный материал от наиболее осведомленных и заслуживающих [доверия] граждан, он совещается столько, сколько это необходимо для уяснения дела до степени ясности, доступной в наличных исторических условиях, но решает он сам, и за свое решение ответственным он должен считать лишь себя самого. Это он виноват, если материал ему, данный, оказался недостаточно полным или недоброкачественным: его дело — выбирать себе советчиков.

## 2. Исторические предпосылки

Чтобы не повиснуть в воздухе, будущий строй государства должен опираться на баланс наличных исторических сил и учитывать как то, что на самом деле есть, так и то, чего на самом деле нет, хотя бы первое и было не совсем по вкусу отдельным лицам, а второе, напротив, составляло предмет мечтаний. Точнее [говоря], государственный деятель должен перестроить себя на положительную оценку реальных сил и на отрицательную оценку сил, переставших быть исторически реальными. В противном случае ему следует заняться беллетристической в историческом роде, а не деятельностью организатора. Баланс же сил исторических может быть подведен в настоящий момент примерно *следующим образом*.

[...] отрезке времени, начавшийся примерно в [...] (для нас это период Московско-Петербургской России) [...] концу. Силы, которые более или менее согласовывали человечество за этот период, либо иссякли, либо перестали быть согласованными, а противодействуют друг другу. Начиная от тончайших построений физико-математических наук, кончая достаточно элементарными средствами существования — все стороны жизни наполнены ядовитыми продуктами жизнедеятельности и заняты разрушением самих себя. Наука учит не бодрой уверенности знания, а доказательству бессилия и необходимости скепсиса; автомобилизм — к задержке уличного движения<sup>1\*</sup>; избыток пищевых средств — к голоданию; представительное правление — к господству случайных групп и всеобщей продажности; пресса — к лжи; судопроизводство — к инсценировке правосудия и т. д. и т. д. Вся жизнь цивилизованного общества стала внутренним противоречием, и это не потому, что кто-либо в частности особенно плох, а потому, что разложились и выдохлись те представления, те устои, на которых строилась эта жизнь. Очевидности этого общего положения вещей не могут уничтожить многочисленные и нередко блестящие успехи современной цивилизации. Напротив, внимательный анализ всегда показывает, что [они в особен]ности разрушительно-активны в отношении тех устоев, на которых они исторически держатся. Такова же судьба различных видов политического устройства государства. От демократичной республики до абсолютной монархии, чрез разнообразные промежуточные ступени, все существующие виды правового строя [...] не несут своей функции. Нельзя обманываться: не война и не революции привели их к тяжелому *положению*, но внутренние

процессы; война же и [революция] лишь ускорили обнаружение внутренних *язв*.

Может быть, какими-либо искусственными [мерами] и можно было бы гальванизировать на какое-то время труп монархии: но он двигался бы не *самостоятельно* и вскоре окончательно развалился бы (нельзя же, например, современную Италию считать монархией). Республики кажутся в несколько лучшем положении, но это так — только потому, что при менее определенной структуре они легче подчиняются посторонним силам, сохраняя, однако, свою [видимость]. Иными строятся расчеты на ту или другую церковь. Большая наивность, при которой религия как вечное содержание человека смешивается с историческими организационными формами, [выросшими] в определенной культурно-исторической эпохе и разрушающимися вместе с нею.

В настоящий исторический момент, *если* брать массу, — цельные личности — отсутствуют не потому, что стали хуже, а потому, что воля парализована внутренними противоречиями культурной среды. Не личность слаба, но нет сильных, не задерживающих друг друга мотивов деятельности.

Никакие парламенты, учредительные собрания, совещания и прочая многоголосица не смогут вывести человечество из тупиков и болот, потому что тут речь идет не о выяснении того, что уже есть, а о прозрении в то, чего еще нет. Требуется лицо, обладающее интуицией будущей культуры, лицо пророческого [склада]. Это лицо на основании своей интуиции, *пусть* и смутной, должно ковать общество. Ему нет *необходимости быть* ни гениально умным, ни нравственно *возвышаться* над всеми, но *необходимой* [...] гениальная воля, — воля, которая стихийно, *может быть* даже не понимая всего, что она делает, стремится к цели, еще не обозначившейся в истории.

Как суррогат такого лица, как переходная ступень истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Исторически *появление* их целесообразно, поскольку отучает массы от *демократического* образа мышления, от партийных, парламентских и *подобных* предрассудков, поскольку дает намек, как много может сделать воля. Но подлинного творчества в этих лицах все же нет, и, надо думать, они — лишь первые попытки человечества породить героя. Будущий строй нашей страны ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто поспорить с путями представительства, партийности, избира-

тельных прав и прочего и отдался бы влекущей его цели. Все права на власть [...] избирательные (по назначению) — старая ветошь, которой место в крематории. На созидание нового строя, долженствующего открыть новый период истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает название божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества.

### 3. Государственный строй

В основу государственного строя должно быть положено самое решительное отделение государственной политики как определенной формы государства в целом от конкретного [проявления] отдельных сторон и областей [жизни], составляющих содержание всего общества. Предельная централизация первой группы вопросов ведет к верховному единоначалию во всем том, что по сути дела должно быть [единым]. Напротив, все то, что может и должно быть многообразным, что своим многообразием обогащает государство и делает отдельные его части нужными и интересными друг для друга, должно быть децентрализуемо, но опять на начале систематически проведенного частного единоначалия, а не в духе демократическом.

Прежде всего сюда относится вопрос о народах, входящих в состав СССР. Индивидуализация языка, экономики, быта, просвещения, искусства, религии [каких-либо] меньшинств рассматривается не как печальная необходимость или временная тактическая мера, но как положительная ценность в государственной жизни. Подобно тому как разнообразие культур в сельском хозяйстве дает возможности интенсивного хозяйства, так и многообразие народных культур дает возможность государству иметь такое богатство характеров, интересов жизни [...] экономических преимуществ, которого не может быть при монотонном, однообразном населении. *Очень* скучно, когда и в Керчи, среди греческих развалин, и в Мариуполе, овеванном воспоминаниями о Пушкине, и по Черноморскому побережью, и в Тифлисе, и даже на нагорьях Чиатур

*везде видишь*: «нигде кроме, как в Моссельпроме». Но это не только скучно, но и симптоматично: всякий район должен творить свои ценности, нужные всему государству. И нивелировать эти возможности, значит лишать великое государство смысла его существования, тогда нет великого: оно становится лишь большим. Плодотворная идея Союза отдельных республик должна быть в дальнейшем изменена по двум направлениям сразу: в сторону большей индивидуализации отдельных республик во всем, что непосредственно не затрагивает целостности государства, и в то же время в сторону полной унификации основных политических устремлений, а это и будет возможно, когда данная республика будет сознавать себя не случайным придатком, а необходимым звеном целого. В этом отношении будущий строй должен отличаться от настоящего, при котором автономные республики *стремятся* подражать Москве в быте, просвещении [...] и вместе с тем не чужды сепаратистических стремлений и неясной мечты о самостоятельности от той же Москвы.

Число республик в общем должно оставаться современным, но возможно увеличение его. Эти автономные республики следует представлять себе как хозяйственные и культурные единицы. Направляющее усилие центральной власти должно быть устремлено главным образом к наиболее рациональному использованию [характера] местных особенностей — климата, *характера* почвы, богатства недр, этнических *особенностей* данного населения и т. д., т. е. к такому положению, которое наиболее соответствовало бы данностям *указываемой* республики и ее граждан и, [давая] им наибольшее удовлетворение, было бы *выгодно* для государства в целом. Так, например, было нерационально со стороны царского правительства *насадить* по Черноморскому побережью растения средней России, тогда как черноморское побережье способно почти *избавить* страну от импорта субтропических и тропических [культур].

Точно так же нерациональна со стороны царского правительства попытка перевести кочевые народы на оседлое земледелие, что противоречит тысячелетним навыкам этих народов и не представляло бы особого интереса для государства, если бы удалось, между тем как более целесообразно был бы перевод к полукочевому образу жизни и культурам животноводческим. Найти каждому из народов свою функцию в великом сотрудничестве [народов], составляющих союз, может быть,

и не всегда легко, но на что же существуют правители, как не для решения трудных вопросов.

Старые народы уже [сейчас] естественно доставят правительству больше хлопот, чем молодые, но зато и получить от них для государства можно будет больше. Однако в этом важнейшем деле, а именно в подыскании каждой народности собственно ей принадлежащего места в государстве, не следует торопиться [со случайными] решениями, как это сделано у нас в отношении еврейских колоний: от евреев [можно] получить нечто большее, чем колхозы. Разумеется, *при этом* функция народности не должна мыслиться [...] т. е. как нечто принудительное в отношении [отдельных] личностей: эту функцию определяет [характер]нейшее состояние представителей данной [народности], и только.

Национальные культуры и хозяйство автономных республик мыслятся не просто лежащими рядом друг [с другом], но заложенными в общегосударственной идее, носителем которой служит и общегосударственный язык — русский литературный язык, язык, рассматриваемый лингвистами как особое наречие.

Следует думать, что в этом единстве государственного языка нет ничего обидного для отдельных народностей по следующим мотивам: 1) литературный язык [не чисто] разговорный язык великорусских масс, 2) существует множество великорусских диалектов, 3) великороссы, проживающие в автономных республиках, обязаны учиться в школах местному языку, 4) специфическим русским шрифтом может считаться не гражданский, а церковнославянский, причем для [этого] следует в РСФСР названия железнодорожных станций писать не только по-русски, но и по-церковнославянски, 5) владеть русским языком важно — это дает ряд бесспорных преимуществ, отлично сознаваемых национальными массами.

Военное дело, органы политического надзора, финансы, [ЧК], разные виды связи, пути сообщения, руководящие начала добывающей и обрабатывающей промышленности, отрасли народного хозяйства общегосударственного значения и, само собою разумеется, сношения с другими государствами должны быть строго централизованы и ведению автономных республик не подлежать.

Наподобие автономных республик организуются и области, населенные более однородно, например РСФСР.



Тут дается наибольший простор самостоятельности, инициативе, творчеству; поощряется индивидуализация, дается возможность раскрытия способностей, дремлющих в людях и в территории народа, но вместе с тем политика резко отделяется от *националистических* проявлений.

#### 4. Аппарат управления

Весь аппарат управления, как общегосударственного, так и частного, *формируется* сверху вниз, а не снизу вверх. Таким образом, это есть назначение должностных лиц, а отнюдь не их выборы; однако при назначении предполагается самое *широкое* использование совещательного материала, *данного* специалистами и теми, кто может быть в данном вопросе признан полезным. Назначения идут в нисходящем порядке единоначалия, т. е. так, что единоначальник каждой ступени назначает своих непосредственных подчиненных. Но эти назначения [контроли]руются соответствующими инспекторами, проверяющими совещательный материал, бывший в руках единоначальника, как со стороны его полноты и доброкачественности, так и со стороны правильного использования. Инспектор вправе требовать от единоначальника доказательств рациональности данного назначения и в случае неудовлетворительности таковых переносить дело на обсуждение более высокой ступени единоначалия. Таким образом, инициатива единоначальника торозится механикой выборной системы, а произвол при назначении предотвращается необходимостью быть готовым к мотивированному *отчету* в своих назначениях. Кроме того, несоответствие назначений будет в значительной мере предотвращаться малой связью между зарплатой и должностью: повышение зарплаты должно быть обусловлено стажем и специальными заслугами, которые будут расцениваться как ускорение [...]. Поэтому зарплата будет неразрывно [связана] с лицом, а не с должностью, и должность сама по себе не будет заманчива для того, кто не *обладает* особыми для нее возможностями и склонностями.

Современный советский аппарат засорен *людьми*, которые не могут быть названы плохими, но которые просто не хороши, т. е. находятся на [данном] месте случайно, и потому фактически коэффициент полезного действия весьма малый. Об этом-то повышении коэффициента полезного действия и надлежит позаботиться в будущем.

*Масса* случайных людей ведет к необходимости чрезмерного увеличения их по числу — мера, которая не только обременяет и осложняет государственный аппарат, но и понижает чувство ответственности в его исполнителях.

## 5. Образование и воспитание

Государство, начинающее будущую культуру, смотрит вперед, а не назад и свои расчеты строит на будущем, на детях. Трудности жизни, развал истории, все виды несчастий, которым пришлось подвергнуться детям прошлого исторического, должны быть хоть сколько-нибудь заглажены *стабильным* и спокойным ростом в предстоящие годы, иначе из человечества получатся сплошные психопаты и больные. Без здоровых душевно и телесно *людей нет* надежд на лучшее будущее. Дети должны [быть] изолированы от политических тревог, от дрызг жизни, должны как можно дольше оставаться детьми. В школе на первом месте должно быть поставлено воспитание. Привычка к аккуратности, к точности, к исполнительности, физическая ловкость [...] во всех действиях, взаимное уважение, вежливость, уважение к высказываниям и чувствам товарища, привычка не рассуждать о том, чего не знаешь, критическое сознание границ своих знаний, половая чистоплотность на деле, не на слове, выполнение своего долга, преданность государству, интерес к порученному делу, наблюдательность, вкус к конкретному, любовь к природе, привязанность к своей семье, к [школе], к товарищам, отвращение к хищническому пользованию природными богатствами и т. д. — таковы элементы, внедрением которых надлежит озаботиться первым делом. Образование должно строиться на *принципе* «не многое, а много». Учащиеся должны овладеть методом, точностью мысли, вкусом и доведением знания до конца, разборчивостью вкуса. Им необходимо хорошо усвоить некоторые лучшие образцы литературы — хорошо эти знания перечувствовать и проанализировать их, хотя бы и не целиком; необходимо получить представление о том, что есть великое искусство — в музыке, в живописи, в архитектуре. Необходимо знать начатки математики, [основы] математических наук и естествознания. Классицизм, не грамматический, а реальный, стихия классического мироощущения должна стать доступной учащемуся. История должна быть дана как хронологическая схема, иллюстрируемая рядом типических конкретных моментов.

[Вопрос об] учебниках должен быть поставлен во всей *остроте*: пора сознать, что учебником направляется *вся учеба* и что хороший учебник ответ[ственен более], чем ученое сочинение. Поэтому государство *должно приступить* к созданию учебников, по законченности почти классических — кратких, четких, излагающих не случайные веяния и не крик *моды*, а отстоявшиеся выводы, преимущественно фактического характера. Наряду с учебниками должен быть [создан] ряд пособий, небольшой числом, но первоклассный, и притом не только по содержанию, но и по [форме].

Низшая школа и средняя школа (примерно в объеме десятилетки или больше) находятся под ведением местных организаций и по возможности должны быть децентрализованы. Единство школы отвергается, напротив, допускается разнообразие типов, программ и способов обучения, причем общегосударственная инспекция следит за удовлетворением некоторому четко выраженному минимуму необходимых требований. Качество же всего данного образования, как и постановки дела, оценивается особо и может поощряться особыми мерами.

Высшая школа в большей степени должна быть связана с центральными учреждениями, находясь под непосредственным контролем высших органов в учебной деятельности. Но при этом высшая школа должна быть создана как индивидуальное, местное учреждение, применительно к местным возможностям, условиям и потребностям. В будущем будут дивиться таким курьезам, как «Институт сои и ценных растительных культур» (т. е. субтропических) для энтузиастов в Москве, тогда как этому [институту] место в Сочи, Сухуми или Батуми.

Такая оторванность учебных и исследовательских институтов и других учреждений от тех *условий*, которые составляют их прямой предмет изучения, ведет к *полной* отвлеченности, искусственности и безжизненности всей *постановки* дела.

В будущем должен быть дан общий декрет о расселении больших городских центров [...] и в особенности это относится к [средним] учебным заведениям, которым надлежит *быть* в мелких городках, в бывших усадьбах, среди природы. Высшие учебные заведения тоже следует распределить по возможности по всей стране. Это повысит общий культурный уровень страны, создаст более здоровый быт [...] свяжет их с местными условиями, с природой, повысит воспитательные возможности. Опасение, что такая школа обойдется дороже, [очевидно],

справедливо; но при этом забывают, что [удешевление] современности достигается за счет научного качества работы, причем преподаватели, имея слишком много разных занятий, деквалифицируются и отстают. В еще большей степени это относится к профессорам. Поместить их в условия тихой жизни — это и значит предоставить им возможность роста и плодоношения. [Ведь] всем же известно, что наши ученые перестают [работать] как раз тогда, когда могли бы давать государству что-нибудь полезное. Кроме того, в отношении экономии средств необходимо учитывать те услуги, которые могут оказывать местные специалисты краю, а потому — и соответственные денежные сбережения.

## 6. Религиозные организации

Как проявление внутренней жизни человека, религиозное чувство [неотдели]мо от него; однако те образы, понятия и *идеи*, которые из этого чувства формируются, меня[ются в соот]ветствии с местными временными и индивидуальными условиями. Государство считало бы своим [...], если бы религия вообще исчезла. Правда, известные виды [религиоз]ных организаций могут становиться враждебными данному государству, и тогда последнее стремится направить их по иному руслу. Религия должна быть *отделена* от государства, что в интересах как [ее, так и] государства. Но это не значит, что государство только терпит различные религиозные организации: оно оказывает им [даже] содействие и вправе ждать известного содействия себе с их стороны. Государство допускает свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды, поскольку ни та ни другая не касается предметов общегосударственного значения и пресекает пропаганду в противном случае. Что же касается до взаимоотношения различных религий и исповеданий, то государство входит в *их взаимоотношения*, но лишь постольку, поскольку одной из сторон допускаются правонарушения. Религиозное образование разрешается в общественном порядке лишь по достижении совершеннолетия, а в домашнем — для *небольших* семейных или дружеских групп — только по усмотрению родителей.

Здесь ничего не говорится о церкви православной потому, что она по формальным правам не должна занимать места преимущественного пред другими религиозными организациями. Однако это не значит, что правительство не видит разницы между различными

религиями. Православная церковь в своем современном [виде] существовать не может и неминуемо *разложится* окончательно; как поддержка ее, так и *борьба* против нее поведут к укреплению тех *устоев*, которым время уйти в прошлое, и вм[есте с тем] задержат рост молодых *побегов*, которые вырастут там, где сейчас их *менее* [всего ждут]. Когда религиозными началами *забивали* головы — в семинариях воспитывались *наиболее* активные безбожники. Когда религию навязывают — от нее отворачиваются, потому что для восприятия предметов религии требуются соответственные [условия]. Но когда религии не будет, тогда начнут тосковать. Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом, *которые* сами без понуканий и зазываний *создадут* свою религиозную организацию. Это будет через 10—15 лет, а до тех пор должна быть пауза, пустота и молчание. Тогда-то [...] по конфессиональным расчетам [...] были, будут делаться расценки [...] *конфессий* и религий. До тех же пор никаких льгот, никаких преимуществ, никаких гонений. Государство не должно связывать свое будущее с догнивающим клерикализмом, но оно нуждается в религиозном углублении жизни и будет ждать такового.

## 7. Сельское хозяйство

В основном экономическое направление обсуждаемого строя может быть охарактеризовано как государственный капитализм, хотя этот термин должен пониматься с рядом ограничений, приводимых ниже. Под государственным капитализмом здесь разумеется такая экономическая организация общества, при которой орудия производства принадлежат непосредственно государству. Для России основным видом промышленности, по крайней мере на ближайшее время, должна считаться промышленность сельскохозяйственная, причем производственная единица мыслится как колхоз. Задача будущего — рациональное *использование* сельскохозяйственных угодий, т. е. извлечение из них того специфически *наивыгоднейшего*, материализованного экономического эффекта, и в количественно наибольшей степени, на который они способны при данном *уровне* сельскохозяйственной техники и который делает [каждый из] колхозов (говоря принципиально) единственным в *своем роде*. Качество стоит здесь на первом месте; лишь на основе продукции отдельных колхозов государство может дать в целом полноту экономического строя. Только

необходимо помнить, что качество продукции возможно лишь при качестве работы тех направляющих [государственных] технических сил, которыми движется колхозное строительство. И в этом отношении обсуждаемая аграрная политика, по-видимому близкая советской системе, весьма далека от нее, ибо ставка будет не на большой размах и быстроту [темпов], а на глубокое изучение и вдумчивость. Современная боязнь углубления сменится требованием обратным — *non multa sed multum*<sup>2\*</sup>. Проблемы селекции, акклиматизации, [гибридизации], прививки, изменения химических и физических свойств почвы, использование ультрафиолетовой радиации при избирательном выборе культур для данного угодья с его [конкретными] данными условиями должны стать основными. Наблюдения, подобные тому, что северные льны дают масло несравненно лучшее для лаковых целей, нежели центральные или [...] должны составлять основной фонд планирования.

Необходимая индивидуализация хозяйства возможна лишь при индивидуализации хозяйственных органов. Массовое планирование из центра, представляющее известные преимущества при внимании преимущественно к количественной стороне хозяйства (но и тут легко ведущее к несознательному вредительству), уже совершенно неприемлемо при хозяйстве качественном. Тут требуется не общее, а глубокое и до конца конкретное знание местного края, во всех деталях, непосильное не только формальным плановикам, но и гениальному специалисту. Поэтому обсуждаемое хозяйство должно быть чрезвычайно децентрализовано, а направляющие указания центра должны быть возможно общими.

Наряду с колхозами государство допускает другие виды хозяйственных организаций — артельные, личные хозяйства и др., причем количественно они [предполагаются] составляющими лишь небольшую долю колхозного строительства. Колонизация, специальные или редкие культуры, особенности местного ландшафта — все эти причины могут сделать даже желательным существование хозяйства в особых формах. Но кроме того, колхоз признается не императивной формой, а более выгодной, если брать дело в общем, и эта выгода распространяется также на участников его. Вследствие этого свобода участия или неучастия в колхозе в общем не ведет к разложению колхозов, ибо другие плюсы колхозного хозяйства (культурно-просветительские учреждения, снабжение, м. б., известная доля [...] и т. д.) склонят подавляющее

большинство к пребыванию в колхозе. Если же в общем балансе мотивов все-таки склонится в пользу иных форм хозяйства, например единоличного, то, очевидно, на [это есть веские] данные, объективные и субъективные, и тогда государству нет надобности настаивать на участии в колхозе. Вполне возможно, что удовлетворенность от индивидуального хозяйства, как и вообще всякий труд самоопределяющийся, даст свои хорошие своеобразные плоды, необходимые государству.

## 8. Добывающая промышленность

Другие виды добывающей промышленности — лесное дело, горное дело, добыча продуктов моря и т. д.— должны направиться путем углубленного изучения и индивидуализации. Территория нашей страны изучена до сих пор чрезвычайно слабо, и слабость эта объясняется своекорыстно-хищническим отношением к естественным богатствам страны — образно говоря, выклевыванием ценностей уже оцененных и отсутствием широты подхода в оценке всего прочего. Лишь углубленное и широкое изучение естественных богатств в целом, продвижение развернутым фронтом позволит установить истинную [производственную] ценность того или другого вида сырья.

Промышленность СССР идет в значительной мере на повтор заграничной («догоняет»), но в мыслившемся государстве надо [решить] вопрос о движении не по направлению [западного типа] и с обгоном, но о самостоятельном, индивидуальном пути, вытекающем из особенностей страны. Заграничная промышленность выросла в своих, естественных для нее, условиях и потому наиболее приспособима к ним. Естественные условия нашей страны иные, и попытка догнать заграничную промышленность приводит нас в невыгодные условия, насколько многое из того, что за границей было естественно, у нас будет искусственно. Чутко присматриваясь к заграничному опыту, мы должны решать свои задачи и — своими средствами. А для этого надо в совершенстве знать свои материальные ресурсы и возможности, представляемые ими. У нас есть много того, чего нет за границей, и, напротив, нет многого из имеющегося там. Будущий строй должен глубоко понять это простое положение. А без реализации его [непредставимо] заниматься составлени-

ем, так сказать, рациональной [сметы] всего, [что только] имеется, и систематическим изучением [настоящего]. На учет своих ресурсов государство средств не пожалеет, так как рациональная экономика возможна лишь по свершении учета, хотя бы в первом приближении.

В погоне за золотом, ценность которого мы знаем, мы не замечаем горных пород, минералов, химических элементов, древесины разных ценных видов, [алкалоидов], эфирных масел и т. д. и т. д., специфические свойства которых пока не изучены. В своей оценке [...] естественных богатств мы руководимся чрезвычайно неиндивидуализированной внешней оценкой с голоса [одного только] мирового рынка, а не природою данных объектов.

[Государство] будущего, по возможности самозамкнутое, будет соответственно независимо от оценок внешнего мирового рынка, его расценки будут идти по собственным руслам.

## 9. Перерабатывающая промышленность

В основе перерабатывающей промышленности лежит принцип активизма, активного подхода к [свойствам] тех продукций, которые выпускаются.

Эта активность прежде всего и важнее всего предполагает активное отношение к материалам, из которых выделяются различные изделия. Производство [...] не довольствуется в большей или меньшей степени тем, что выйдет, но ставит себе задачу на почве [тщательного] предварительного изучения, получать продукты с определенными, ранее заданными, вполне стандартными свойствами. Это достигается путем синтеза. Синтез материалов составляет ближайшую задачу, за которую возьмется промышленность [нового образца]. Следует предвидеть, что здесь одним из наиболее важных направлений будет электросинтез разных видов: органический электросинтез в [жидкостях], синтез тихим разрядом, синтез [карбидными] и другими корпускулярными лучами, фотосинтез.

## 10. Финансовая система

Государственный бюджет складывается из доходов от госпромышленности, налогов на частные или концессионные предприятия, эксплуатации различных госпредприятий (пути сообщения, связь и т. д.) и прочего.



Ввиду общей внешней политики, направленной в сторону экономической изоляции от внешнего мирового рынка и отказа от вмешательства в политическую жизнь других государств, потребность в валюте могла бы быть весьма ограничена и в пределе будет стремиться [к нулю]. Статьи импорта будут по возможности уменьшаться. Импортироваться [в страну] должны будут книги, журналы, особенно совершенные и уникальные научные инструменты, произведения искусств и, в сравнительно небольшом количестве, [некоторые] виды сырья или веществ, еще не производимые [в стране] и не нашедшие себе заменителей. Интенсивности развития промышленности должны способствовать децентрализация с вытекающей отсюда конкуренцией — как между предприятиями, так и между ними и остальными предприятиями. Само собою ясно, что [при присутствии] крупного промышленного капитала не может быть речи о конкуренции между [государственным] производством и небольшим заводом типа крупных мастерских. Но существует ряд производств, для которых массовости не требуется, и здесь отдельные *независимо* поставленные небольшие предприятия могут идти впереди больших заводов и будут для государства выгодны. Такие мастерские могут иметь, в частности, характер [научно-экспериментальных], изобретательских, вообще быть местами проявления инициативы и технического творчества; государству прямой расчет поддерживать их и давать им возможность развиваться. Местная индивидуализация промышленности получит от них материал, который трудно и во всяком случае дорого получать непосредственно в учреждениях государственных.

Не следует, впрочем, суживать понятие синтеза до приобретений в собственном смысле слова. Воплощение технической идеи нередко бывает весьма трудно, даже когда сама идея вполне созрела, и часто проходят многие годы, прежде чем удастся реализовать соответственное производство. Поэтому следует озаботиться, чтобы в государстве возникало больше таких предприятий, которые были бы опытными не только со стороны научно-технической, но и со стороны [...] и целесообразнее всего, ради свободы действий и инициативы, чтобы подобные предприятия были частнопредпринимательскими. Но несомненен провал, малорентабельность, даже химеричность значительной [их части] при непосредственной государственной ответственности за успех подобных [предприятий]: развитие их быстро прекратится, а между

тем прогресс в технике всегда основан на свободной [игре] инициативы и выживания немногих направляющих комбинаций.

## 11. Торговля

В основном, торговля, особенно крупная, ведется органами государственными. Однако, неудобство исключительно централизованной торговли заставляет признать необходимым допустить наряду с госторговлей также и частнопредпринимательскую. Как и прочие свободные профессии, эта частная торговая инициатива должна быть ограничена соответственным подоходным налогом. Но кроме того, специальная торговая инспекция должна проверять доброкачественность продаваемого товара и бороться со спекуляцией. Мелкость торговли, при многочисленности отдельных предпринимателей, будет естественным цензором, противодействующим сбыту недоброкачественного товара и набиванию цены. Этим обязанности торговой инспекции будут значительно упрощены.

## 12. Кадры

Из всех естественных богатств страны наиболее ценное богатство — ее кадры. Но кадрами по преимуществу должен считаться творческий актив страны, носители ее роста. Забота об их нахождении и сохранении и о полноценном развитии их творческих возможностей должна составлять одну из важнейших задач государства. Тут *главное* дело руководиться двумя основными директивами — использованием данностей и борьбою за качество.

Творческая личность не делается, никакие старания искусственно создать ее — воспитанием и образованием — не приводят к успеху, и мечтать о массовых выводах творцов культуры, значит впасть в утопию. Задача трезвого государственного деятеля — бережно сохранять немного, что есть на самом деле, не рассчитывая на волшебные замки в будущем. Творческая личность — явление редкое, своего рода радий человечества, и выскидывать ее надо по крупницам. Государственная власть должна выработать аппарат для вылавливания таких крупинок из общей массы населения.

Идея выдвигенства, по виду близкая к высказываемой, на самом деле весьма далека от нее, ибо выдвигают выдвигенца не высшие, то есть не те, которые действительно имеют [способность] судить о творческой ценности

личности, а масса, руководимая нетворческими признаками. В частности, необходимо иметь в виду, что творческая личность чаще всего замкнута в себе, угловата, мало приспособлена к тому, что называется общественной деятельностью, а иногда даже асоциальна; подобная характеристика считается почти правилом. Между тем выдвиженство идет по признаку легкости общения с массами, и в этом смысле чаще всего выбирает людей склада совсем иного, чем требуется для обсуждаемой цели.

Прежде всего должно быть отмечено, что творческая личность, будучи продуктом счастливого и неожиданного *объединения* наследственных элементов, из которых каждый сам по себе, может быть, и не представляет ничего чрезвычайного, составляет крупный выигрыш в лотерее, другие билеты которой пустые или соответствуют выигрышу ничтожному. Этот счастливый выигрыш, [свидетельствуя] о личности подлинно творческой, может пасть на любую общественную среду, любую народность, любую ступень социального развития. Поэтому искать подобную личность надо всюду, под покровом всякой деятельности. Только весьма проницательные, опытные и крупные люди могут распознать подлинно творческие потенции, и для этого распознавания должен быть организован особый государственный аппарат, работа которого с лихвою окупится результатами. Государство будущего будет показывать не сейфы с золотым запасом, а списки имен своих работников.

Необходимо также иметь в виду, что творческая личность, как некоторое новое явление в мире, никогда не может быть загодя установлена с гарантией. Она есть раскрытие того, чего еще не было, и [поэтому] до реализации его и общественно-исторической проверки заранее нельзя утверждать с полной [ответственностью] степень ценности этого нового. Кажущееся ценным может и не оказаться таковым пред лицом истории, а еще чаще кажущееся нелепым в данный момент, недоросшему обществу, отбирается потомством как культурная ценность. Государству, разыскивающему творческую личность, необходимо, с одной стороны, быть чрезвычайно осторожным в суждениях отрицательных, а с другой — заранее учитывать поправку на известную долю промахов [в суждениях] положительных.

До сих пор имелась в виду преимущественно творческая личность науки с техникой и искусством. Особо надо учитывать волевою личность, для общества необходимую не менее первых. Правда, в природе волевой

личности лежит до известной степени и умение пробить себе дорогу и выдвинуться из массы. Но это выдвижение весьма нередко бывает в неудачную и даже противоположную сторону, вредную для общества.— Если *искать* выдающуюся волевою личность легче, чем другие [выдающиеся] личности, то направить ее по желательному для государства направлению — несравненно труднее. Значительная работа по подбору и направлению личностей волевого типа проведена партией большевиков, и со стороны будущего государства было бы крайне нецелесообразно начинать это дело заново, не продолжая строить на том же фундаменте.

Кроме творческой личности государство нуждается также и в работниках посредствующих между [его] массами. Для этих работников тоже необходимы особые задачи; но специальная подготовка к деятельности чрезвычайно важна. Необходимо иметь в виду, что наиболее рациональный путь подготовки деятельных и [способных] работников — это вручить их опытному и [проверенному] работнику, подобно тому как поручали масте[рам подмастерий]. Индивидуализация рода и способа [воздействия и] составляет суть этой школы культурности. Индивидуальность самого «мастера», индивидуальность подхода его к своим «подмастерьям» и «ученикам», личные [привязанности во] всей школе друг к другу — таковы предпосылки *обучения*, глубоко чуждые нашей современности, идущие [наперекор] современным воззрениям. Однако попытки ускоренной штамповки работников культуры не поведут к успеху, и будет признано, что действительная культурность передается не путем только *одного* внешнего научения, а лишь непосредственным воздействием личности.

### 13. Научное исследование

Если вообще современная экономика всецело зависит от техники, а последняя обусловлена научным исследованием, то в обсуждаемом самозамкнутом государстве, пролагающем путь к новой культуре и в новых природных и социально-исторических условиях, научному исследованию принадлежит значение решающее. Поэтому вопрос о рациональной постановке научного исследования, несмотря на кажущуюся свою малость в общем масштабе государственной жизни, должен быть поставлен особенно тщательно. Уроки настоящей постановки должны предупредить хотя бы от части ошибок

в дальнейшем. Как и в прочих отраслях государственной жизни, в отношении научного исследования прежде всего должны быть приняты в расчет наличные госресурсы рабочих сил науки, ибо организация научного исследования есть в первую очередь организация рабочих сил, во вторую — литературных и лабораторных пособий и лишь в третью — тех стен, в которых идет научная работа. Давно известный афоризм: «великие идеи исходят из малых лабораторий» остается в силе и до настоящего времени. Ошибка настоящего времени — в максимальном и действительно огромном расходовании усилий на стены институтов, при недостаточной заботе об оборудовании (аппаратура и библиотека) и чрезвычайно малом внимании к самим работникам, т. е. к их подбору, к особенностям их работы, созданию благоприятных психологических условий, при которых творческая энергия может концентрироваться и раскрываться. Необходимо будет в дальнейшем учитывать, что творчество идет путями прихотливыми и непредвидимыми заранее, что у каждого созидющего ума имеются свои подходы и свои приемы. Психология творчества до настоящего времени не только не установила в этой области каких-либо шаблонов, но и, напротив, ясно вскрыла отсутствие таковых. Готовое и уже выразившееся творчество можно, если кажется нужным, пересказать по заранее намеченным общим схемам; но творчество в его динамике этой схематизации не поддается, и всякая попытка насильственно заставить течь его по заданному руслу приводит к борьбе, в результате которой творчество или побеждает, или иссякает. Но с другой стороны, эта индивидуализация творчества делает очевидным и то, что большие скопления творческих личностей, поскольку скопление предполагает некоторый общий для всех порядок, неминуемо должны вредить их раскрытию в деятельности. Исследовательские учреждения не должны быть централизованы, громадны, собраны в одно место. Это вредно, притом не только им, но и стране, поскольку обескультуривает страну и вызывает нарушение равновесия между центром и всей периферией. Вредному и наглядному примеру такой централизации во Франции следует противопоставить гораздо более целесообразную организацию США, где (несмотря на невысокий культурный уровень страны) поняли необходимость равномерно насыщать всю страну научной деятельностью.

Таким именно образом, т. е. путем создания многочисленных, сравнительно малых, весьма специализи-

рованных по задачам и индивидуализированных по научным работникам исследовательских учреждений, рассеянных по всей стране, внедренных в самые глухие уголки, можно тесно связать их с местными условиями и направить на реализацию местных возможностей, сделать идейно заинтересованными в результатах работы, поставить твердо в область конкретных, подлинно жизненных задач жизни страны. Напротив, централизация научного исследования по самой сути дела отрывает его от качественной индивидуализации как внешней жизни, так и творческой личности.

Творчество как деятельность, не поддающаяся планированию и потому не могущая считаться ответственной за свои результаты, естественно не должно быть, как правило, единственным содержанием госслужбы. Полная независимость от заранее предусмотренной и ответственной работы предоставляется лишь в исключительных случаях, когда творчество данной личности уже настолько обогатило государственную жизнь, что государство согласно пойти в дальнейшем на риск. Поэтому, как правило, в научной деятельности учреждений и лиц должна быть проведена резкая пограничная линия обязанностей нетворческого характера и работы творческой. Первые, требующие лишь применения уже известных знаний, в плановом порядке поручаются учреждению, должны хорошо согласовываться между учреждениями, прорабатываются по заранее обдуманной, согласованной и авторитетно утвержденной (конференции, съезды, высшие органы научного контроля) методике к определенным срокам и с полной ответственностью. Эта часть работы собственно и составляет прямую обязанность учреждения. Она назначается ему в связи с его местными и индивидуальными особенностями. Но наряду с этой, ответственной, работой научные работники должны иметь и полную свободу работы творческой, непланируемой, не идущей в календарном порядке, неконтролируемой в отношении тем и лишь обсуждаемой (и награждаемой в случае признания ценности) по полученным результатам.

Научная работа, как и деятельность врача, требует полной ответственности за свои действия. В этом отношении она требует ответственности даже в более высокой степени. Отсюда вытекает необходимость действительного единоначалия всякого организатора научной работы. Нельзя плодотворно научно работать с помощниками, которые не согласны со своим руководителем, не понимают его с полуслова, а тем более — если они

внутренне борются против него, его планов, его подхода к изучаемым явлениям. Научное творчество, пока оно еще не воплотилось, основано на интуиции, на смутном брожении мысли, таящемся весьма глубоко. Даже преждевременная формулировка в слове может остановить или искривить творческий процесс, а тем более преждевременная критика, недоброжелательство, даже советы. Во многих случаях от помощника требуются не столько знания, сколько известные душевные качества (так, Фарадей всю жизнь работал с отставным полуграмотным сержантом Андерсоном и не выносил помощи никого другого). Будущее правительство должно предоставить возможность подбирать сотрудников всецело руководителю, т. к. данный со стороны может быть неподходящим, и притом вовсе не в силу каких-либо явных изъянов, достаточных для отвода.

В отношении творческой части работы не следует бояться так называемой непрактичности. Тут требуется более доверия к своему и к чужому творчеству, которое по самой природе своей целестремительно, хотя часть и не умеет в данный момент объяснить свою цель. Истинное творчество не может оказаться ненужным, но прицел его во времени может быть весьма различным. Далекие цели, будучи достигнуты, во многих случаях ускоряют процесс развития, но не от начала, а от конца, направляют другие процессы и оказываются нужными с неожиданной стороны и в неожиданных обстоятельствах. Правительство, четко намечая область политики как сферу своего творчества, должно не приказывать творчеству в других сферах, а бережно охранять молодые ростки. Но вместе с тем оно должно со своей стороны указывать те конкретные задачи, которые требуют разрешения.

Общая децентрализация культурно-экономической жизни, которая должна быть проведена государством во всех областях, будет облегчена и рационализирована при наличии мощной сети местных исследовательских учреждений, отвечающих местным условиям и местным особенностям. В каждой области будут, таким образом, свои специалисты того круга вопросов, которые для данной области представляют особую важность, и притом специалисты по данному узкому вопросу, быть может, лучшие в мире, во всяком случае одни из лучших в государстве. Принимая непосредственное и постоянное участие в культурных и экономических делах данного края (хотя и только научное) и зная их досконально, эти спе-

специалисты смогут стать действительно компетентными в своих советах по рационализации края, что поведет к возможной при данном состоянии знаний интенсификации его хозяйства и культуры. Следует думать, что в общем и творческая энергия этих специалистов будет питаться теми же конкретными данностями края, что и задачи, предназначенные в порядке обязательности, так что на деле та и другая сторона деятельности будут поддерживать и укреплять друг друга. Таким образом, творчество самоспособно, без насилия и мертвящего принуждения, в большинстве случаев пойдет по руслу задач ближайших и непосредственно нужных.

#### 14. Народное здравие

Социальные болезни довоенного времени, война, трудности жизни революционного периода — все это не могло не задеть самых основ народного здравия. Если вообще забота о здравии народа составляет одну из важнейших задач госвласти, то в настоящий момент эта задача стоит на самом первом месте: из больного, выродившегося народа нельзя построить здорового государства.

Прежде всего требуется оздоровить семью. Вопреки взглядам, составляющим задний фон многих высказываний современности, общество слагается не из индивидов-атомов, а из семей-молекул. Единица общества есть семья, а не индивид, и здоровое общество предполагает здоровую семью. Распадающаяся семья заражает и общество. Государство должно обязательно [создать] наиболее благоприятные условия для прочности семьи, для [прочности] должна быть развита система мер, поощряющих *крепкую* семейственность. В качестве требуемых мер может быть проведен налог на холостяков в соответственный фонд каких-либо поощрительных мероприятий. Затем как мера физического оздоровления [семьи] входящая в более общую меру охраны здоровья, должны быть организованы при каждой местной больнице архивы с родовыми и индивидуальными записями на карточках, систематическое пополнение записей о здоровье членов рода и о генеалогических связях между родами даст богатый материал для медицинских советов относительно желательности того или иного брака. Современная евгеника еще слишком молода и неопытна, чтобы запреты в отношении браков можно было считать категорическими, но предупреждение и совет в некоторых



случаях вполне уместны. Во всяком случае каждый имеет право знать, какие опасности подстерегают его.

Врачебное дело требует децентрализации. Местные врачебные организации содержатся на местные средства, хорошее знание врачом местного края и местных условий, высокое качество врачей и создание для них большого служебного авторитета, действительного единоначалия в своей амбулатории, клинике или операционной — таковы необходимые условия рационализации врачебного дела. Сюда присоединяется еще развитие фармацевтической промышленности — по линиям сельскохозяйственной и химической. Как и во всех других отраслях, центральной государственной власти принадлежит издание общих директив и контроль состояния врачебного дела по районам.

## 15. Быт

Всякая существенная функция индивидуального организма или сознательной группировки таковых складывается из ряда нарастающих друг на друга слоев. Нижние, коренные, слои составляют необходимое условие функции (питание, размножение, речь, основные виды орудий и оружия, формы социальной организации и т. д.). Нарушение этих условий ведет и к прямому разрушению организма. Однако более высшие слои, представляющие надстройку над соответствующими функциями, непосредственно не участвующие в осуществлении этих функций, не могут быть отрезываемы от низших слоев, не причиняя тем глубокого и непоправимого, хоть и не непосредственного и потому не [мгновенного] ущерба соответствующим функциям. Таракан в супе или экскременты на столе непосредственно не затрагивают функции питания, однако гадливое чувство при еде, как хорошо известно, в конечном счете может расстроить не только более тонкие проявления личности, но и повести к прямому расстройству питательной системы. Еще более чувствительны к нарушениям надстроек над функцией половая сфера, научное творчество и т. д. Опрятность, изящество, нравственные и эстетические эмоции, религиозные чувства и т. д. составляют существенное условие нормального функционирования организма, и во многом не только у человека, но и у животных, причем без этих вторичных условий самые, казалось бы, благоприятные первичные условия могут оказаться неиспользованными, тогда как при наличии вторичных условий известная

недостаточность первичных может быть иногда восполняема за счет первых. В кругу хорошей семьи или с близким другом, за чистым столом или при хорошем душевном настроении пустая картошка может оказаться питательнее самой питательной пищи, пожранной кое-как, в одиночестве, при тоске или злобе. Совокупность вторичных моментов той или другой функции определяет быт. Как и все в индивидуе или обществе, быт может искажаться, извращаться, принимать вредные формы (напр., бытовое пьянство). Но по существу дела быт есть неотъемлемый момент человеческой жизни, и государство должно понимать, что забота о быте входит в число необходимых задач управления. Народное здоровье, работоспособность, преданность своему государству, творчество и т. д. и т. д., все это существенно зависит от наличия сочного и красивого, здорового быта. Коренные моменты функций характеризуют минимум жизни, а быт — ее личный максимум, цветение, игру, а потому и весь жизненный тонус. Без быта нет и вкуса жизни, по крайней мере у масс, и отрешаться от быта, да и то не полностью, может лишь гений, одержимый своим творчеством и частично уже ушедший от него в будущее. Быт коренится в истории. Его теперешнее действие в значительной мере основано на том, что в свете быта отдельное действие, частного и узколичного характера, перерастает само себя и связывается с подобными же действиями других людей и других времен. Этим случайное возводится на ступень «общего», закономерного, и отрешается от своей произвольности и субъективности. Через быт личность сознает свое место в обществе и потому свое достоинство.

Быт не может быть сочинен, хотя и находится во всегдашнем изменении. Одни элементы его растут, другие отмирают. Но эти процессы связаны и должны быть связаны с природными и социальными условиями данного края и потому текут индивидуально. Полнота государственной жизни — в богатстве и разнообразии проявлений быта, соответствующего богатству и разнообразию местных условий. Нивелировка быта неминуемо поведет к уничтожению вкуса жизни, радости бытия, а потому и к рабскому труду и ко всяческому обеднению.

Крепкая сплоченность государства опирается не на монотонную унификацию всех его частей, а на взаимную их связь, обусловленную глубоким сознанием взаимной необходимости частей, нужности каждой из них на своем месте. Если быт есть цветение жизни каждой

из частей государства, то разнообразием этого цветения проявляется организация государства как единого целого, а не механически накопленных единиц, случайно находящихся за одной оградой. Культурно-просветительные органы края могут и должны направлять бытовую жизнь — стремиться смягчать или вытеснять проявления вредные, поддерживать полезные и способствовать бытовому творчеству в новых областях. Таковыми, в частности, должны быть внедрение чувства ответственности за разумное пользование энергетическими ресурсами, охрана природы и памятников древности и т. д. Однако новые моменты быта могут быть вводимы лишь творчески, а не простым постановлением каких бы то ни было учреждений.

## 16. Внутренняя политика (политическое управление)

В основе внутренней политики государства лежит принципиальный запрет каких бы то ни было партий и организаций политического характера. Оппозиционные партии тормозят [деятельность] государства, партии же, изъявляющие особо нарочитую преданность, не только излишни, но и разлагают государственный строй, подменяя [собою] целое государство, суживая его размах, и в конечном счете становятся янычарами, играющими [верховой] государственной властью. Разумной государственной власти не требуется преторианцев, [в виде] преданности желающих давать директивы [власти]. Достаточно государственного, законного, народного и т. д., чтобы не растить «истинно-государственного», «истинно-законного», «истинно-народного» и т. д. Мудрый правитель различает «законное» [от законного] и опасается чрезмерного усердия, желающего быть законнее законного,— не делом, а декларацией.— Организации не политические, а бытовые, религиозные, научные, культурно-просветительные разрешаются и в известной степени даже поощряются. Кроме того, верховное правительство другие собрания с совещательным голосом, причем состав членов этих собраний устанавливается каждый раз особым актом и в значительной части определяется персонально. На этих собраниях могут быть ставимы также и политические вопросы, как внутренние, так и внешние.

Задача как школьного, так и общественного воспитания, в политическом отношении состоит во внедрении привычки проводить резкую пограничную линию между политикой и неполитикой, привычки, которая должна стать почти автоматической. В отношении политических

вопросов население страны должно ясно сознавать свою некомпетентность и опасность затрагивать основы социальной жизни, механизм которых им неведом. Поэтому тут не требуется ни одобрений, ни порицаний, подобно тому как не требуется такого рода порицаний производству взрывчатых веществ. Но с другой стороны, верховная власть зорко следит, чтобы политическое управление и его филиалы тоже не переходили за демаркационную линию, раздел политики и общей культуры и не делали политикой то, что лишь могло бы [при особых] условиях, отвлеченно говоря, таковой [сделаться], в данных же конкретных условиях представляющее явление просто культурное. Устойчивость государства существенно зависит от уравновешенности обоих начал — внутренней политики и общей культуры, и основная задача верховной госвласти, объединяющей в себе оба начала,— держать это равновесие ненарушенным.

В государствах со свободной игрой политических страстей верховное правительство может нарушить его как в одну, так и в другую сторону. В обрисованном же строе, где политика заранее исключена и где партии могли бы приобрести вредное значение лишь при весьма большом разрастании и укреплении, верховному правительству грозит преимущественно опасность чрезмерного нажима со стороны органов политического надзора. Именно об этой опасности должно думать будущее правительство, [так как] другая опасность предотвращена самым строем государства. Ввиду указанного положения вещей необходимо особенно заботиться о качественном составе [кадров] органов политического надзора — об отборе [самых] лучших представителей населения, наиболее культурных и наиболее умудренных. Задача правительства — сделать политическое управление и его органы [организацией] особою, особо почетною во всем обществе, вроде того как в Англии, например, была должность судьи. Уголовные и гражданские дела в отличие от дел политических должны рассматриваться как местные и разбираться местными органами на общем фоне местных условий и особенностей.

## 17. Внешняя политика

Обсуждаемое государство представляется крепким изнутри, могущественным совне<sup>3\*</sup> и замкнутым в себя целым, не нуждающимся во внешнем мире и по воз-

мощности не вмешивающимся в него, но живущим своею, полною и богатою, жизнью. Вся экономическая политика этого государства должна быть построена таким образом, чтобы во всякой области своей жизни оно могло удовлетворяться внутренними ресурсами и не страдало бы от изоляции, как бы долго последняя ни тянулась. Будучи миролюбивым или, точнее, индифферентным к внешнему миру, оно не будет стремиться к захвату чужой территории, если только население ее само не пожелает присоединиться к этому могущественному союзу. Оно будет также стремиться воссоединить все области бывшей России, но поставит пред ними вопрос о решительном само[определении] с вытекающими отсюда последствиями в виде своих свободных рынков, вывоза сырья и т. д., после чего граница закрывается. В убеждении ядовитости культуры распадающихся капиталистических государств обсуждаемый строй постарается сократить сношения с этими последними до той меры, которая необходима с целью информирования о научно-технических и других успехах их. Для иностранцев граница его тоже будет почти закрытой, по крайней мере в первые годы существования. Оно не будет тратиться на [прямую или косвенную торговлю с] заграницей, предпочитая эти средства сохранить для себя, представляя Западу идти своим путем разложения, само же сосредоточит внимание на собственном благосостоянии.

## 18. Переход к обсуждаемому строю

Обсуждаемый строй ни в коей мере не мыслится как реставрация строя дореволюционного. Белые, зеленые и прочих цветов генералы, стремясь выполнить эту неразрешимую и крайне вредную задачу, обнаруживали тем непонимание хода мировой истории вообще и русской — в частности. Нет никакого сомнения, что если бы тот или другой из генералов, при оплошности или слабости большевиков, дошел бы до Москвы, и если бы даже большевики вообще при этом исчезли, то все равно, по прошествии самого короткого времени в стране вспыхнула бы новая революция и анархия. В таком же положении оказался бы и любой из интервентов, пожалуй с тою только разницею, что власть его удержалась бы несколько дольше (вместо нескольких недель может быть несколько месяцев). Очевидно, всякой будущей власти надо прочно усвоить ряд посылок и держаться их на практике, не только по соображениям тактическим,

но прежде всего ввиду внутренней рациональности соответственных мероприятий.

Посылки эти таковы:

1. Союз Советов установил свой известный престиж во внешней политике и по меньшей мере упрочил сознание необходимости серьезно считаться с ним в военном отношении. Этот престиж никак не следует терять и будущему государству, т. к. в противном случае пришлось бы над тем же работать заново.

2. Советская власть в области экономической сделала громадное дело, степень громадности пока не учитывается и даже не может быть учтена достаточно, поскольку крупнейшие из советских мероприятий еще не приносят плодов, и запах последних следует ждать лишь в дальнейшем. Большая часть крупных мероприятий в настоящее время находится, так сказать, в стадии появления бутонов и цветов, но еще не плодов. Дело тут не в так называемой диспропорции планирования, а в том, что строительство всей промышленности в целом требует сроков, которые хотя и могут быть усиливом страны сокращаемы, но все-таки не беспредельно. Плодами Днепростроя и других энергостроев должна считаться не электроэнергия сама по себе, а та химическая и другие отрасли промышленности, которые используют электроэнергию. Ничто из советских строителей не должно быть утеряно для будущего, но, напротив, должно быть завершено. Дальнейшее же промышленно-заводское строительство, как было уже указано в начальных параграфах настоящего обзора, желательнее повести менее централизованно и в менее крупных размерах (кроме единой высоковольтной цепи).

4. Красная Армия организована со стороны человеческого материала весьма совершенно и весьма высоко в отношении механической техники. Возможно, что в некоторых отношениях иностранные армии и обладают какими-либо техническими преимуществами, но таковые могут быть приобретены несравненно легче, чем людской состав. Таким образом Красная Армия представляет ценность, утратить которую, значило бы утратить и все прочие ценности страны.

5. Имеется еще ценность страны — подбор волевых и в общем более или менее дисциплинированных работников — партия. Несомненно, что с качественной стороны эта группа далеко не однородна и что в ней имеются элементы также и недоброкачественные, тем не менее, в целом было бы со стороны власти преступным легкомыслием и расхищением народного достояния потерять

тот подбор работников, многие из которых могли бы найти целесообразное применение своим силам в будущем строе на местах ответственных.

6. Всякая революция подает повод развитию анархии. Слабостью Временного правительства и правления Керенского анархия у нас была допущена и лишь длительными усилиями советской власти к настоящему времени подавлена (да и то не сполна). Изменение политической ситуации легко может повести, с одной стороны, к анархии, а с другой — к самосудам и сведению всех счетов, что опять должно разразиться анархическими эксцессами, бандитизмом или даже междоусобной войной. Порядок, достигнутый советской властью, должен быть углубляем и укрепляем, но никак не растворен при переходе к новому строю.

7. Наша эмиграция, застывшая в своем дореволюционном прошлом и оторвавшаяся от жизни нашей страны, [своим вмешательством] в нее способна вызвать сумятицу и спутать все карты. Поэтому во имя интересов страны эмиграции должен быть запрещен въезд в страну до [полного] укрепления новой власти и проведения всех необходимых мероприятий, [не менее] как на пять лет.

Намеченные предпосылки заставляют полагать, что никак не может быть допущено такого перехода к новому строю, который сопровождался бы ломкой наличного. Этот переход должен быть плавным и неуловимым как для широких масс внутри страны, так и для всех внешних держав. Будучи изменением по существу, переход должен быть лишь одним из частных мероприятий советской власти, поворот к нему может стать достоянием гласности лишь [тогда], когда позиции новой власти будут достаточно закреплены. Техника такого перехода должна состоять соответственно в замещении одних направляющих сил государства другими, но при сохранении их организационных форм, с течением времени эти формы будут преобразовываться, но в порядке или как бы в порядке всех прочих госмероприятий. Нет надобности, чтобы смена направляющих сил государства на первых же порах затронула весьма большое число работников: партийная дисциплина одних и привычка к безропотному повиновению других создают благоприятные условия к изменению курса, если он будет идти от сфер руководящих. Таким образом, обсуждаемое изменение строя предполагает не революцию и не контрреволюцию, а некоторый сдвиг в руководящих кругах, который мог

бы оказаться даже более простым, чем дворцовые перевороты.

Однако должна быть проведена и подготовительная оргработа в аппарате управления, которая обеспечила бы положение будущего правительства и создала бы кадры сочувствующих ему, даже при неполном представлении, что, собственно, произошло в центре. [Эта] работа состоит во внедрении [новых] идей в организующие центры отдельных групп — Красной Армии, заводов, колхозов, крупных промышленных объединений.

Указанная часть работы, разумеется, не могла бы быть проведена без участия партии — не в целом, но и не просто единичных лиц. Эта необходимость в партии зависит не только от формально-правового положения членов партии и имеющихся у них полномочий, но и еще в большей степени связана с их личными качествами — активностью в политике и в борьбе, умением со вкусом вести политорганизационную работу, наконец, возможною заинтересованностью занять в будущем строе положение, отвечающее их складу и темпераменту. Интеллигенция в общем лишена этих черт и не способна к занятию административных постов. Прямой интерес как всего дела, так и отдельных личностей — размежеваться в будущем государстве и поделить области работы: волевому типу будет предоставлена политика и военное дело, интеллигентному и эмоциональному — культура, наука, техника, искусство, просвещение, религия, экономика же будет областью общей. Таким образом, идейные члены партии не могут считать себя обиженными, поскольку они все равно займут примерно то же положение, к какому приспособлены по своей натуре, хотя никто не помешает им заниматься деятельностью в области культуры, если они почувствуют к ней призвание. Мало того, они будут иметь преимущество — избавиться от моральной и исторической ответственности за ряд членов недостойных, разбавляющих и тормозящих партию. Что же касается до концентрации власти в едином лице, то члены партии не могут не понимать, что эта концентрация все равно необходима и в самой партии с соответственным, очевидно, [уменьшением] полномочий отдельных ее представителей. Условия, подсаказавшие обсуждаемое изменение строя, постепенно понимаются как в стране, так и за границей.

За границей — это переход власти к единоначальникам волевого типа, не обладающим теми или иными традиционными правами на власть. Очевидно, усилия



современной государственной жизни достаточно обнаруживают необходимость единоначалия, если даже страны с демократическими привычками вынуждены от таковых отказываться. Другая группа явлений, происходящих за границей и толкающих нас на единоначалие, — это все более выясняющееся намерение подчинить нашу страну, в том или ином виде, себе и заставить служить своим интересам. Активная враждебность и готовность к признанию стоят одна другой, потому что смысл обеих один и тот же. Отсюда следует, что нашей стране уже вследствие внимания к ней со стороны держав иных необходимо особенно напрягаться для сплочения воедино всех своих функций и к готовности реагировать на внешнее воздействие единой, нераздробленной и нерассеянной волей.

Внутренние условия, со своей стороны подсказывающие тот же выход к единоначалию, таковы.

Общая усталость всей страны, напряженно и трудно жившей 19 лет. Большинству населения, если не всем, эти годы надо было затрачивать энергию жизни, в гораздо большей степени, чем это бывает вообще. В результате физического и, главное, нервного истощения [народу] требуется отдых. Участие в политике, когда-то столь [желанное] многим, перестало быть заманчивым. За временем траты накопленных сил должно последовать время накопления, степенного и тихого созидания на фундаменте уже построенном, отдых. Этот отдых может быть получен только в том случае, если выдающаяся личность возьмет на себя бремя и ответственность власти и поведет страну так, чтобы обеспечить каждому необходимую политическую, культурную и экономическую работу над порученным ему участком.

Огромность задач, поставленных притом чрезмерно централизованно, повела к социального рода осложнениям личной жизни (вопросы снабжения, квартиры, бюрократической волокиты по пустяковым делам, неустойчивость личного положения и проч.) и жизни государственной (всевозможные трудности вести работу, несогласованность учреждений и т. д.), которые в особенности в связи с общей усталостью ведут к недовольству. Это недовольство разлито всюду, среди всех социальных кругов населения, всех профессий, всех убеждений, недовольство неопределенное, можно сказать, почти беспредметное и выливающееся по случайности и мелким поводам.

Жизнь идет зараз и слишком стесненно и слишком недисциплинированно. Расхлябанность в отношении

главного — в отношении дела служебного, товарищеского, семейного, даже в отношении себя самого, и вместе с тем стесненность по мелочам, канцелярщина. Такая жизнь становится невыносимой лично и вместе с тем нетерпимой государственно. У большинства нет радости исполнения долга, удовлетворения работою как таковою, непосредственного вкуса к жизни и к деятельности. Не надо быть пророком, что ближайшей следующей ступенью будет эпидемия самоубийств.

С другой стороны, учреждения, несмотря на [стремление] поднять их жизнедеятельность, впадают в возрастающую вялость и понижают коэффициент полезного действия. Сознание малой производительности труда есть тормоз, делающий его еще менее производительным. Тут уже уныние возникает не на личной почве. Партийные круги хотя и стараются [из] сдержанности не проявлять своих настроений подавленности и недовольства, однако не могут скрыть их и тем еще наводят эти чувства вокруг себя в еще большей степени. Это — именно чувства, потому что недовольство, уныние, усталость, безразличие не относятся к какому-нибудь определенному лицу, предмету или положению, а беспредметно отравляют общество как воздух измененного состава.

Возникновение различных уклонов и группировок в партии опять-таки указывает на необходимость какого-то действия. Особенно характерно при этом появление различных группировок правого уклона, т. е. идущих на сближение с теми стремлениями внепартийных кругов, которые мыслят более или менее реально и не впадают в нелепые фантазии.

Наконец, к вышеперечисленному надлежит добавить еще различные перегибы органов советской власти; общая причина этих перегибов лежит отчасти в схематичном проведении мероприятий и в слишком крупном их масштабе.

Совокупность перечисленных условий заставляет думать о своевременности перехода к единоначалию и единоответственности, при которых может быть разграничена область государственной *координации* и область личного усмотрения. Этим разграничением м. б. повышена, с одной стороны, дисциплина и чувство ответственности, а с другой — повышен вкус жизни.

Сюда относится вопрос, может ли быть произведено настоящее изменение внутренними силами страны, или требуется посторонняя помощь. Прежде всего, по-видимому, говорить можно только о помощи со стороны

Германии, возможна ли интервенция Германией. Нет, по существу интервенция невозможна и недопустима; однако разговор о ней может быть полезен. Недопустимость интервенции явствует из невозможности впустить в страну германские силы и вместе с тем сохранить свободу действия на дальнейшее, в частности — для реализации программы, намеченной выше или иной подобной. Совершенно очевидно, что Германия согласится принять участие в делах нашей страны ради подчинения ее себе в той или другой мере, и, чем большей окажется ломка при этой помощи, тем большей будет степень нашего подчинения. Несомненно даже, что Германия вовлечет нас в путаную игру мировой политики и тем лишит нас возможности развивать наше своеобразное строительство. Основным первоначальным планом Германии — ослабить Россию, истребив более активную часть населения, и так довести страну фактически до состояния колонии с крепостными — при этой «помощи» был бы продвинут далеко вперед. И тем не менее необходимо держать Германию и прочие державы в успокоительной для нее мысли, что мы не против нее и своевременно обратимся к ней за помощью. Это необходимо, чтобы нам оставаться все время осведомленными относительно намерений и планов Германии и иметь возможность подсунуть ей фальшивый план интервенции, который сорвал бы возможность подготовить действительную интервенцию в тот момент, когда у нас под покровом строгой государственной тайны будет установлено единоначалие и государство может оказаться на кратчайший срок вполне готовым к обороне.

Кроме того, фальшивый план интервенции необходим нам, чтобы обострить бдительность к действиям Германии со стороны других наций и тем гарантировать себя от враждебных актов Германии. Для большей уверенности эту якобы согласованную интервенцию Германией следовало бы довести до сведения французского правительства, причем соответственные документы могли бы быть в светокониях выкрадены и переданы французскому представительству подходящим агентом.

Разговор об интервенции может быть полезен также и внутри страны, как в целях агитационных, так и в профилактических, поскольку слухом об участии Германии в оккупации нашей страны можно было бы в значительной мере подавить попытки к анархическим выступлениям.

---

**[РЕЦЕНЗИЯ:]**  
**НОВАЯ КНИГА**  
**ПО РУССКОЙ ГРАММАТИКЕ**

**А. Ветухов. Начатки русской грамматики.**

Синтаксис и этимология. (Пригодно для самообразования, 8-х — специальных — классов женских гимназий, для средне-учебных заведений и городских училищ.) Харьков, 1909 г. Цена 30 коп.

Известно, что «паровой цыпленок», т. е. цыпленок, выведенный в инкубаторе, не имеет души и вообще — совсем не то, что «настоящий», высиженный родною матерью-наседкою. По крайней мере, в этом твердо убежден один из мимолетных героев Глеба Успенского.

Этот взгляд на бездушность паровых цыплят невольно вспоминается, когда задумаешься об учебной литературе. Возьмешь какой-нибудь учебник, перелистываешь. Как будто, все — на своем месте. Очевидных ошибок нет, изложение гладкое, ну, словом, книга — как книга. А читаешь, — словно хлебаешь щи без соли: не хватает души и не хватает. Большинство наших учебников — паровые учебники. Но в особенности производит впечатление бездушность грамматики. Отсюда скука. С лошадей разговаривают; но едва ли кто велосипед трепал по рукоятям в знак ласки. С машиной всегда скучно. И грамматика давно уже стала мерою скучности книги: «Скучна, как грамматика!» С такими мыслями, в томительном ожидании зевоты, я развернул новую книжку А. В. Ветухова. Сознаюсь, что я вовсе не был намерен читать ее («И скучно, и некогда»): перелистаешь, — ну и ладно. Но, пробежав первую страничку, я почему-то взялся за вторую. После второй — за третью. Чем дальше, тем глубже уходит внимание в параграфы грамматики. Страница за страницей, чем дальше, тем увлекательнее, и вот, не без сожаления докончив книжку, я встал с места поздною ночью и тогда только вспомнил, что не сделал важного и спешного дела.

В чем же причина увлекательности? Почему учебная книжка по грамматике притянула к себе? Особенных фактов из жизни языка читатель не найдет тут. Не будет, вероятно, поражен он и безусловно-новыми углами зрения: книжка Ветухова имеет основу своей ткани идеи

А. Потební, которые, более или менее, уже вошли в обиход научной мысли<sup>1\*</sup>. И однако, все это,— не новое, не незнакомое,— как-то странно оживает. Книга А. Ветухова — «с душою», «настоящая» книга — не паровая. Это — плод любви и любовного высиживания, а не продукт кабинетно-школьного инкубатора. От нея пахнет нивами и лесами, а не пыльной атмосферой города.

Многим данным нужно было встретиться, чтобы породить эту книжку. Но во главе всех данных, бесспорно, идет зачатие ее от Потební. Личность этого профессора в наиболее благороднейшем смысле слова, этого воспитателя, вдохновителя и окрылителя всех сталкивавшихся с ним на жизненном пути, этого родоначальника целой школы, целого ученого выводка, этого подвижника, аскезом научной деятельности угасившего страсти и поднявшегося над субъективизмом обособленной души, этого редкого носителя педагогического эроса, чрез который он мог зачинать в душах, этого, наконец, святого от науки,— если позволит читатель употребить не совсем привычное словосочетание,— личность его,— говорю,— и вдохновила Автора рецензируемой «Грамматики». Книжка его не навеяна Потebníю, не возникла под его влиянием, а имеет черты кровного сходства с научным обликом Потební.

И дальнейшее развитие «Грамматики» было опять-таки особенное. Медленно зрела она и в течение долгого времени своего роста получала обильное питание. А. В. Ветухов — не новичок в словесной науке. В его прошлом имеется целый ряд исследований и обширная монография о заговорах, изучаемых им под углом зрения языкознания (— Автора занимает эволюция предложения —). Таким образом, Автор «Грамматики» — не только зритель чужой научной работы, но — и работник, участник в ней. Добавьте же еще сюда долголетнюю педагогическую деятельность, которая дает возможность А. В. Ветухову обращаться не в пустоту, не к фиктивным читателям, а к живой молодежи, известной ему из постоянного соприкосновения с нею. Ведь чрезвычайно важно, что «Грамматика» сложилась не на основании отвлеченных априорных соображений, а в текучей работе преподавания; вследствие этого книжка являет собою итог педагогического опыта, а не его программу.

Вот те главнейшие благоприятные условия, вследствие стечения которых «Грамматика» есть то, что она есть.

Прежде всего обращает на себя внимание ее уплотненность: в ней нет пустых слов, как нет и ненужного хламу. Однако не опущено ничего действительно-нужного, и это — в объеме приблизительно 40-ка страниц. Как тучный колос каждое предложение клонится долу от полноты содержания. Принцип экономии мышления удовлетворен вполне.

Но эта компактность не стоит на дороге понятности книги. Изложение прозрачно и конкретно; при чтении никогда не подымается вопроса: «Что же, собственно, хочет сказать Автор?» Метким словом, выразительным сравнением, неожиданной, хотя и простой, этимологией термина, молчаливым сопоставлением данных, прекрасно-подобранными примерами, вовремя припомненными старинными и народными словами А. В. Ветухов достигает удивительного для учебника изящества речи и мысли. Несмотря на свой ничтожный объем, несмотря на по необходимости присущую учебнику конспективность, «Грамматика» нисколько не имеет вида остова, обтянутого кожей, но каждый параграф осязается рукою как молодое, упругое тело. Такая почти пластическая художественность достигается тем тактом, которым в совершенстве владели древние и который так редко встречается в наше время: изложение ведется деловито, без риторических амплификаций, без внешних украшений, но оно прекрасно именно тем, что не мишуры, что все — на своем месте, что самое украшение не налеплено на текст, но образует ткань его, внутренне необходимо. Если угодно, это — врожденное благородство вкуса и целомудрые слова. Вследствие этого образы г. Ветухова — внутренне — правдивы: они сами льнут к мысли.

Любимый образ А. В. Ветухова, это — образ растения. Говоря о дифференциации семемы слова, он сравнивает этот процесс с севом: «из одного зерна выкидывается целый колос, а при надлежащем уходе (культуре) — и сноп колосьев, содержащих огромное количество — и все новых — зерен, не тех, которые были посажены или посеяны в земле» (§ 3, стр. 4). Обратите внимание на эпическую полноту образа: в четырех строках представлено не только сравнение, но и сделан намек на целый сельскохозяйственный метод (грядковая культура хлебов). Далее, этот образ развивается в различных направлениях:

«Присмотримся, как совершаются эти переходы. Перед нами простейшее по звуковому составу (однобуквенное) слово «а» — это зерно, из которого, при

благоприятных обстоятельствах, могут вырасти и корень, и стебель, и колос, полный новых зерен,— некогда в свою очередь, вероятно, бывшее одним из многочисленных в своем колосе. Вот от него молодые ростки, сравнительно поздно взросшие в языке,— «акать» (т. е. говорить вместо о звук, схожий с а, напр., вада, пани-маю), откуда — «аканье» (говор на а)...— Возьмем слово подлиннее, напр. «сто»,— в нем зерно уже раскрылось (развернулось) в корень (ст) и маленький росток (о), изменчивый, гибкий (ст-а); в слове «вода» этот росток еще более гибкий (вод-ы, вод-е, вод-у, вод-ою). В слове «вод-н-ый» обозначился уже между корнем и ростком, переходящим в колос, стебелек — н.— С появлением этого последнего переменялась и категория слова: из существительного выросло прилагательное.— Если бы мы вздумали растение (напр., рожь или пшеницу) пересадить или после восхода засыпать землю, то ниже корня появится приросток: подобное явление можем наблюдать и в росте слов, например «под-вод-н-ый» (§ 19, стр. 12).

Но А. В. не останавливается и на этом. Посмотрите, как просто и выразительно объясняет он учащемуся некоторые термины:

«Основных частей слова, раз оно уже — в состоянии зерна прозябшего, пустившего росток и корень,— две (ср. с двумя — главными членами предложения): корень (соответствует тому же названию у растения) и — на конце — флексия (наиболее гибкая, подвижная часть, соответствующая изменчивому ростку), например, вод (= корень) + а (= флексия). Между основными частями могут вращать и другие — важные, но не необходимые для цельности, законченности слова,— части его, как, напр., суффикс (подставка),— «вод-н-ый, соле-н-ый, сол-и-ть»,— образующий своего рода переходный мост от существительных к прилагательным и глаголам. Перед корнем может быть прирост, называемый приставкой, напр. «на-вод-н-я-ть»... Два отдельные слова могут срастаться в одно целое (новое), подобно близнецам двойням орехам, желудям, при посредстве одной из двух соединительных гласных (о и е) или непосредственно (вод-о-воз-ъ, земл-е-дел-ец; Новгород, пятнадцать)»... (§ 20, стр. 12—13).

«Присмотревшись поближе к этим частям слова, мы увидим, что изменчивость, подвижность их — различных степеней.— Корень меняется лишь в «потоке времен», очень медленно и, раз приняв необходимые изменения,

по требованиям смысла или под влиянием звукового соседства, остается неизменным, проходя через все категории слов (вод-а, вод-н-ый, на-вод-н-я-ть)... Суффикс меняется чаще: при каждой смене категории (части) речи и, конечно, видоизменяется под влиянием положения среди других звуков... Флексия — крайне переменчивая величина: она склоняется во все стороны, подобно колосу при дуновении ветра» (§ 21, стр. 13).

Почти наудачу я привел несколько выдержек, чтобы читатель сам мог судить об изложении А. В. Ветухова. Не буду указывать иных, весьма удачных, образов, в которых движется популярно изложенная, но строго научная мысль Автора. Особенно уместны некоторые вербальные разъяснения терминов, как-то:

«Глаголы — спрягаются, т. е. соединяются попарно (как спрягаются для глубокой пашни тяжелым плугом крестьяне, имеющие по одной лошади или по паре волов) — с местоимениями (или существительными), причем соответственно всякой новой запряжке меняется конечность слова, его флексия» (§ 22, стр. 14).

При склонении «концы слов тападают<sup>2\*</sup>, уклоняются от первоначальной формы (именительного падежа, называемого прямым, в отличие от прочих, склонившихся, косых, косвенных) и заменяются иными по новому вопросу. Эти изменения называются падежами» (§ 23, стр. 15).

«Имя прилагательное — грамматическое имя для слов, прилагательных к существительным (и заступающим их место)» (§ 24, стр. 16).

«Местоимение есть замена одного из... имен (существительного, прилагат. и числительного); это своего рода формула обобщения, алгебраический знак, раскрываемый подстановкою конкретной величины» (§ 26, стр. 18).  
И т. д.

Не стану более утомлять читателя примерами из «Грамматики». Скажу только два-три слова о некоторых недочетах, впрочем, легко поправимых:

§ 7, стр. 5 и § 18, стр. 11.— Объясняя смысл классификации слов на части речи, А. В. Ветухов опирается на классификацию слов на слова-предметы, слова-качества, слова-действия и т. д. Однако при этом читателю остается весьма неясным, в чем же, собственно, разница между предметом, качеством, действием и т. д., тем более, что понимание этих категорий существенно различается в зависимости от той или иной философской позиции. Автору «Грамматики» необходимо объясниться с читателем.



§ 11, стр. 7.— Буквы — «своего рода фотографии, картинки звуков». Конечно, с этим согласиться невозможно, потому что между буквою и звуком, ею обозначаемым, не только нет ни малейшего сходства, но даже имеется полная разнородность.

§ 18, стр. 11; ср. § 29.— «Слова-обстоятельства... названы наречиями (т. е. схожими по форме с какой-либо из предыдущих частей речи), так как они представляют собою окаменевшие формы той или иной части речи...» В лучшем случае, это — весьма неясно; но, кроме того, очень сомнительно, можно ли сводить «наречную» категорию мысли к одной только известности слова.

§ 23, стр. 14.— При объяснении падежей А. В. пользуется рядом вопросов. Но, может быть, оказалось бы целесообразным сперва поместить какой-нибудь небольшой связный рассказ, где одно и то же слово проходило бы последовательно в различных падежах.

§ 23, стр. 15.— «Концы слов таподают». Следовало бы объяснить это местное слово. Едва ли оно известно большинству читателей. (В Словаре Даля, как в первом, так даже и в третьем, дополненном Бодуэном-де Куртенэ издании его слова «таподать» не имеется.)

§ 23, стр. 15.— Тут объясняется грамматический род. Нужно было бы, наконец, уничтожить нелепый термин «средний род»: neuter = ни тот, ни другой, т. е. ни мужского, ни женского рода, — без-родный. Жаль также, что не указана связь грамматического рода с идеею пола, пронизывавшею когда-то все миропонимание.

§ 30, стр. 23.— При обсуждении предлога слишком бегло рассматривается префиктивная его функция. Так, вовсе не указан, например, предлог у, придающий глаголу перфективность: у-делать, у-брать, у-йти, при-у-браться, у-такнуться; не отмечен и важный предлог с (= латинск. con, как, напр., в con-clamare): с-догаться, с-догадаться, с-казнить; и др.

§ 27, стр. 19.— «... действие могло проявляться и вчера (в прошлом) и может еще проявиться завтра (в будущем)». По симметрии с началом фразы, да и по смыслу следовало бы сказать: «действие могло проявляться и в прошлом (вчера) и может еще проявиться в будущем (завтра)». — Тут же. — Совершенно не выяснен смысл лиц глагольного спряжения и, в особенности, троичность их; а это — пункт весьма важный.

§ 27, стр. 20.— Неопределенное наклонение глагола объясняется невразумительно, а о видах сказано слишком легко.

§ 34, стр. 28.— «письменных <sup>v</sup>. печатных». Это <sup>v</sup> (vel)<sup>3\*</sup>, повторяющееся во многих местах, конечно, окажется для учащихся непонятным.

§ 9, стр. 6.— «Не всякое слово... может быть названо членом предложения...» Без примеров это неясно.

§ 18, стр. 10.— Пример: «а он и у меня спрашивал о брате» следовало бы набрать так: «а он и у меня спрашивал о брате».

§ 18, стр. 11.— Пример: «тетрадь лежит, и книга упала» был бы выпуклее, если бы его брать так: «тетрадь лежит, а книга упала».

В настоящей заметке указаны некоторые крупные достоинства и некоторые мелкие недостатки «Грамматики» А. В. Ветухова. Как последних, так и, в особенности, первых можно было бы указать и еще. Но я думаю, что уже из сопоставления приведенных (в интересах справедливости) читатель может убедиться в большом удельном весе этой маленькой книжки. В заключение я считаю долгом обратить на нее внимание всех педагогов, которым дорог русский язык и общее развитие учащихся. Книжка А. В. во всяком случае имеет то бесспорное достоинство, что, порожденная вдумчивостью и любовью, она сама зажигает вдумчивость и любовь к родному языку.

## [РЕЦЕНЗИЯ:]

*Жюль Таннери.*— Курс теоретической и практической арифметики. Пер. с последн. французск. изд. А. А. Котляревского, под редакц. Д. Л. Волковского. Москва, 1913 г. XX+672 стр. Ц. 2 р. 60 к.

Имя скончавшегося в 1910 г. Жюля Таннери приобрело себе репутацию столь установившуюся, что едва ли есть надобность напоминать о заслугах этого вдумчивого ученого и педагога по призванию. Среди многочисленных его трудов, появление каждого из которых было некоторым событием, особенным вниманием пользуется «Введение в теорию функций действительного переменного», вышедшее сперва в 1880-м году, лет через 20 ставшее библиографическою редкостью и тогда вновь повторенное, уже в расширенном виде (книга эта имеется и в русском переводе)<sup>1\*</sup> Кому был случай ознакомиться с этим «Введением», а равно и с другими трудами Ж. Таннери,— тот, наверное, обращал внимание на сочетание в них строгости доказательств и точности определений с редкою прозрачностью изложения. Жюль Таннери, как и старший брат его Поль<sup>2\*</sup>, автор известных исследований о древнегреческой математике и древнегреческом естествознании, был не только специалистом в математике, но и образованным исторически и философски мыслителем; этим-то и объясняется, что даже там, где он не пускается в нарочитое обсуждение тем философских, мысль его все же не теряет из виду общих стремлений знания как целого. Сам же Жюль Таннери неоднократно свидетельствовал, что старался «скорее распространять в массах и привести в связь готовые истины, чем открывать новые». Сочетание точного знания, философских перспектив и врожденного педагогического такта характерно для книг Таннери.

Предлагаемый ныне русскому педагогическому миру «Курс теоретической и практической арифметики» можно рассматривать как фундамент вышеупомянутого «Введения в теорию функций». Это — арифметика, взятая не в ее samozамкнутости, как нечто почти противоположное

остальной математике, но излагаемая как первый, предварительный шаг к математике, в ее целом. Шаг этот, важный и сам по себе, делается изучающим не слепо, но с некоторым сознанием дальнейших возможных шагов,— как шаг к *пониманию* математики, а не к простому заучиванию арифметических правил. Не знаю, удастся ли мне высказать свою мысль достаточно ясно; но то, что тут нужно сказать,— весьма важно. Ведь математика,— тип науки и одно из главных пособий для воспитания ума,— из своего обще-образовательного и обще-воспитательного начала давно обратилась в низшей и средней школе в какую-то технику счета и головоломные фокусы с ухищренными задачами. Ж. Таннери напоминает арифметику ее более серьезные задачи (— хотя и говорит далеко не все, что тут нужно и должно было бы сказать —); этим он идет навстречу тому течению, которое, несомненно, началось уже в дидактике.

«Курс теоретической и практической математики» по справедливости считается одною из лучших работ Ж. Таннери и лучшею во всей европейской и американской литературе по арифметике. Эта книга Таннери — из числа тех «знаменитых» его книг, которые,— по словам А. Шателэ,— имели исключительное влияние на образование во **Франции**».

В течение 34-х лет Ж. Таннери стоял в главе журнала «Bulletin de Mathematiques»; ближайшее сотрудничество знаменитых Гоюзля, Дарбу и Пикара<sup>3\*</sup>, постоянное общение со множеством первоклассных ученых, необходимость разностороннего знания, обязанность, по долгу службы, следить чуть ни за всею появляющеюся математической литературою и давать о ней критический отчет себе и обществу, наконец, долголетний педагогический опыт — все это создало редкую осведомленность в современной математике и возможность наиболее беспристрастного и гармонического понимания ее задач и ее методов. Можно было бы назвать Ж. Таннери пожизненным *министром математического просвещения*. По справедливости за ним должно признать точное знание *общей* картины современной ему математики. И, если для *собственных* исследований это знание и не представляет главного условия, то для написания курса, в котором должно изобразиться все важнейшее науки, и — в соответственных размерах,— это нужно, конечно, прежде всего.

Действительно, быв «на страже» всю жизнь, Ж. Таннери не оставил втуне своего «министерского» поста: он

сумел в своих трудах — вообще — и в данном — в частности — воспользоваться важнейшими приобретениями математики XIX-го века, не загромождая, при том же, свою книгу излишними для педагогической литературы тонкостями и мыслями, недоступными учащемуся. Целый ряд выдающихся математиков, известных и своими педагогическими трудами в области арифметики, отзываются о книге Ж. Таннери с большою похвалою. «И действительно,— говорит редактор перевода,— по точности, ясности, а особенно полноте и обстоятельности разработки почти всех вопросов теоретической и практической арифметики нет такой работы ни на одном иностранном языке». При существовании на французском языке многих других работ подобного же содержания, и несмотря на свой большой объем и значительную цену, «Курс» Ж. Таннери выдержал *шесть* изданий за сравнительно небольшой промежуток в 16 лет (с 1894 года, когда вышло 1-ое издание, по 1910-й год, в каковой появилось издание 6-е). Если принять во внимание, что книга эта, хотя и учебник в широком смысле слова, но в узком — не «учебник», а скорее «пособие», то таковой успех для математической книги должен быть признан весьма значительным.

Особенность этой книги хорошо характеризует сам автор:

«Предпринимая этот труд,— говорит он,— я имел в виду дать учебник, который удовлетворял бы потребностям лиц, как начинающих изучение математики, так и продолжающих это изучение,— учебник весьма элементарный вначале, где доказательства получают мало-помалу более абстрактную форму, а в конце касающийся предметов уже высшего порядка». «Вначале, давая многочисленные конкретные примеры, я особенно настаивал на смысле основных действий; практический навык к этим действиям, который дети получают и который необходимо им давать на первых же порах, закрывает им собой смысл этих действий, и надо научить их не доверяться этому навыку, не смешивать навыка с очевидностью...»

«Затем эти же основные свойства были вторично приняты мною в более абстрактной форме, причем изложение свойства каждого действия везде предшествовало объяснению правила этого действия: понимание правил действий без сомнения, важно, но оно гораздо менее важно, чем основательное знание свойств действий». Как пример этого постепенного перехода от конкретного

рассмотрения к изучению абстрактному может быть взята теория дробей. Объяснивши их конкретное происхождение, Ж. Таннери, далее, рассматривает их как системы целых чисел и тем подготавливает читателя к изучению комплексных чисел. Заметим, в частности, что едва ли не впервые в этой книге (— наконец-то! —) теория иррациональностей изложена в учебном пособии на почве понятия о «сечении», по способу Дедекинда<sup>4\*</sup>. Как выгодную особенность книги, отметим также введение некоторых элементов из теории чисел. Хотя бывало это и в других учебниках, например А. Н. Глаголева, но делалось менее систематично. Кое-где включенные исторические сведения оживляют изложение, и можно было бы пожелать, чтобы в русском переводе число их было увеличено, например в сносках. В частности, представляется настоятельно нужным введение славы, посвященной краткому обзору лингвистических данных о значении названий чисел и, отчасти, основных арифметических операций, объяснению различных цифровых систем и происхождению их, наконец историческому очерку развития арифметики.

Позволю себе сказать несколько слов и о некоторых недочетах этой книги, которые, впрочем, переводчику ее или ее редактору восполнить при последующих изданиях было бы не трудно. Прежде всего, непонятно, почему автор книги так мало говорит о теории *множеств*, хотя и пользуется ею негласно для построения большей части своего труда. Выставить некоторые положения этой подосновы математики тем более важно, что они и сами по себе много дают как для общего развития, так и для осознания арифметических операций. По дидактическим соображениям следовало бы, вероятно, отнести соответствующие параграфы куда-нибудь в средние главы книги, или в какой-нибудь дополнительный отдел. Но где бы ни были они помещены, а недостаток этих параграфов чувствуется заметно.

Далее, автор руководствуется «законом постоянства» в употреблении и расширении области чисел и прочих математических сущностей,— законом, указанным впервые Пекоком, а затем — Ганкелем<sup>5\*</sup> и др. Мало того, автор считает допустимым говорить в «арифметике» о числах отрицательных и иррациональных. Это — прекрасно. Но мне, после этого, совершенно непонятно, какими соображениями руководились гг. автор, редактор и переводчик книги, когда один опускает,— а два другие — молчат при этом,— опускает едва ли не самое

основное и самое естественное расширение области чисел — *числами трансфинитными и типами порядка*. Начатки учения о трансфинитах вовсе не труднее многого того, о чем говорится в «Курсе» Ж. Таннери и, конечно, гораздо легче иного, хотя бы, например, некоторых теорем теории чисел. Между тем, не говоря уже о перестройке всей математики на почве Канторовских идей<sup>6\*</sup>, мы должны отметить громадное обще-образовательное значение теории трансфинитов и пользу ее для математического развития, например для ясного различения чисел порядковых от количественных. Пора и дидактике математики оставить предубеждение против этой важной ветви математических знаний! Пора сознать, что его движет *horror infiniti*<sup>7\*</sup>, хотя этот страх бесконечности и прикрывает наготу свою фиговым листом мнимой трудности учения о трансфинитах.

Издана книга приятно, цену ее нельзя назвать высокою...

Не имея под руками французского текста книги, я не мог проверить перевода. Непосредственное же впечатление от него благоприятное: перевод удобочитаем, термины употребляются точно. Имя редактора, — известного уже в педагогической литературе, — поставлено на обложке, очевидно, не только для украшения. Одно только в переводе изумляет читателя, — это глава *десятая* (стр. 423—474). Тут говорится о метрической системе. Но метрическая система вообще отнюдь не есть что-то общепризнанное в своей ценности, а у нас в России общественное значение метрической системы почти равно нулю. Даже научная система С. G. S.<sup>8\*</sup>, принятая за международную для лабораторий, есть дело слишком специальное, чтобы стоило занимать ею — учащихся средних школ — в особенных подробностях (сам Ж. Таннери посвятил ей 9 стран., — см. § 357). Метрическая же система — это просто система французская, уместная во французской книге и вовсе не уместная в книге русской. Посвящать пол-сотни страниц метрической системе в книге, предназначенной для русской школы, и не сказать *ни слова* о системе меры господствующей, — только потому, что французский автор для *своей* страны и на *своем* языке делает так, — это промах, который необходимо должен быть исправлен в последующем издании. Но если излагать метрическую систему длин, площадей, объемов, весов и т. п. еще некоторый смысл (хотя место ее — в руководствах к производству физических измерений и т. п. книгах, а вовсе не в русском курсе

арифметики), то §§ 6 и 7 этой, десятой, главы представляет уже решительный курьез. Тут учащийся узнает, что «монетная единица есть *франк* (!). По закону 18 жерминаля III года (!) франк состоит из 5 граммов серебра пробы  $\frac{9}{10}$ ...», что «единственное подкратное франка, которое находится (!) в обращении, есть сантим, или сотая часть франка». И, в довершение курьеза,— что «эта единица есть в настоящее время теоретическая: монеты в один франк не имеют пробы  $\frac{9}{10}$ ». Итак, учащемуся предлагается забыть о рублях и копейках, не знать ничего о их пробе, о их весе и т. д.— для того, чтобы усвоить себе... даже не пробу и не вес тех французских монет, с которыми он может встретиться в жизни, а фикцию, существующую только «в законе 18 жерминаля III года». Другими словами, из сферы арифметики или, даже, монетных единиц учащийся переносится в область революционного законодательства, да притом датированного по календарю, не существующему даже во Французской Республике!

Далее, учащийся узнает, что «на основании монетной конвенции (6-го ноября и 23-го декабря 1865 года), к которой присоединились Франция, Греция, Италия, Швейцария и Бельгия, чеканятся золотые монеты...» и т. д.; что «монета в 5 франков (серебряная) есть единственная монета, пробы  $\frac{9}{10}$ , другие серебряные монеты имеют пробу  $\frac{835}{1000}$ . Но эти последние и не являются законным платежным средством во всех государствах *союза*»; что «во Франции чеканятся, кроме того, бронзовые монеты...»; что «наконец, во Франции есть еще никелевые монеты» и т. д. Далее, таким же порядком, сообщается о *ремедиуме*, принятом во Франции, и возвещается, что «все желательные по этому предмету сведения мы найдем в «Ежегоднике Бюро Долгот» за нечетные годы». Далее, подобным же образом, рассуждается о весе серебра и золота, вычеканенных в монету (французскую!), определяется действительная ценность (во франках!) слитка золота или серебра, тарифная ценность (по закону 31 октября 1879 года!), о биржевой котировке килограмма золота и серебра и т. п. и т. п. Переводчик и редактор словно забыли, что они пишут в России, и даже в сердце России. Параграфы пестрят названиями всяких государств и всяких законов, и ни разу, хотя бы обмолвкой, хотя бы в примечании или в дополнительном параграфе, не упомянуто имени России или какой-нибудь русской меры.



Я не знаю вообще, нужно ли говорить обо всех этих пробах, ремедиумах, котировках и т. п. в «Курсе арифметики». Но если согласиться, что нужно, то гг. переводчикам естественно было бы подумать о нуждах тех, кто будет читать и изучать их перевод. Мне надобно узнать вес рубля, ремедиум золотого пяти-рублевика и т. п., а взамен этого я получаю сведения, почти не имеющие для меня ни теоретического, ни практического значения.

Но, если можно хоть сколько-нибудь оправдывать параграфы о французской системе мер, весов и монетных единиц системы нам современной, то следующий параграф той же главы, трактующий о «старых французских мерах», не имеет в русском переводе даже извинения современностию. Неужели, в самом деле, учащемуся надо уметь переводить метр в *туаз*, употреблявшийся в до-революционной Франции и ныне *нигде* не употребляющийся, и обратно, или знать подразделения этого туаза. И неужели, в книге, предназначенной для школы, и притом русской школы, уместна фраза: «В *Ежегоднике Бюро Долгот* (за нечетные годы) можно найти сведения как относительно старых мер (французских и др.), так и относительно *иностраннных* мер». Очевидно, здесь под «иностраннными» мерами учащийся должен разуметь аршин, вершок, фут, дюйм, пуд, фунт и т. д.! Кстати сказать, *Annuaire du Bureau des Longitudes*, к которому отсылается ученик для того, чтобы узнать, что такое аршин или фунт, едва ли имеется в большинстве даже губернских городов, а по цене (я не говорю уж о языке), принимая во внимание, что это издание надо выписывать ежегодно, недоступен не только ученикам, но и преподавателям.

Может быть, сказанные замечания покажутся читателю настоящего отзыва суровыми; но они имеют целью вовсе не умалить достоинства хорошего перевода превосходной книги Ж. Таннери, а лишь сделать эту книгу в следующем издании еще более соответствующей той цели, которую она себе ставит. Нельзя не отметить заслуги лиц, взявших на себя обязанность и нелегкий труд перевода этой книги.

«Курс теоретической и практической арифметики» Ж. Таннери,— говорит редактор его,— по нашему мнению, может служить прекрасным пособием для старших классов мужских и женских средних учебных заведений, для учительских институтов и учительских семинарий, а также для готовящихся к поступлению в высшие специальные учебные заведения. Что же касается препода-

вателей средних учебных заведений, то эта книга является для них необходимым и незаменимым руководством при преподавании арифметики в старших классах. Небесполезна она для студентов высших учебных заведений, а также и для тех лиц, которые путем самообразования пожелают серьезно и обстоятельно изучить арифметику».

*Министерство народного просвещения* «признало такую заслуживающую внимания при пополнении ученических, старшего возраста библиотек средних учебных заведений (в особенности педагогических классов женских гимназий)». *Главным управлением военно-учебных заведений* она «рекомендована фундаментальной библиотеке кадетских корпусов». Пожелаем же ей заслуженного успеха и в духовно-учебных заведениях и скорейшего появления нового переработанного издания.

## «ВО ХРИСТЕ САПЕР»

К столкновению А. И. Герцена  
и Преосвященного Игнатия Брянчанинова.  
Предисловие к публикации А. И. Герцена  
«Во Христе сапер Игнатий» и статьи епископа Игнатия  
«Замечания на отзыв журнала «Колокол»  
Кавказскому епископу Игнатию»

Печатаемые здесь документы обрисовывают одну из идейных стычек, которыми столь изобиловали шестидесятые годы. Приемы борьбы каждой из спорящих сторон, их язык, их основные идеи — все здесь выразительно противопоставляется друг другу. Но наиболее замечательно сочетание имен: едва ли не самый умный из представителей революционной России — А. И. Герцен, — сталкивается здесь, вероятно, с самым одухотворенным из иерархов русских, — с епископом Игнатием Брянчаниновым. Оба — из дворянских семей, оба писатели, оба оставившие быт и уклад жизни своих отцов; однако, пошли путями разными и, неожиданно, столкнулись, и столкнулись в вопросе, который был наиболее острым и наиболее волнующим вопросом того времени.

Поводом к этому столкновению послужило «Воззвание» епископа Игнатия к ставропольской пастве. Предостерегая духовенство своей епархии от «якобинской» пропаганды, епископ опровергает одну из статей Щапова, появившуюся в «Православном Собеседнике». В ответ на «Воззвание», впрочем предназначенное лишь для обращения в ставропольской епархии, появилась в Герценовском «Колоколе» заметка, под ядовитым заглавием «Сапер во Христе Игнатий», имевшая явною целью очернить епископа-подвижника. Мы перепечатываем ее по списку, в бумагах Еп. Игнатия, доставшихся Сергиевой Пустыни, найденному иеромонахом Игнатием Садковским, вместе с примечаниями к ней и особым ответом на нее. Принадлежит ли эта заметка самому Герцену — сказать трудно. Но, хотя издатели «Собрания сочинений» А. И. Герцена и не сочли нужным включить ее в число его сочинений, — можно, однако, с полною уверенностью утверждать, что Герцен является за нее по меньшей мере поручителем. — Точно так же не имеют

подписи и подстрочные критические примечания к этой заметке и разбор ее. Но датировка рукописей, решительное изъявление в них мыслей и чувств епископа Игнатия, сообщение разных частных обстоятельств жизни, известных лишь самому Игнатию, — все это заставляет думать, что автором их должен быть признан говорящий о себе в третьем лице Игнатий же. Если добавить сюда точный и тонкий характерный «игнатиевский» язык, в котором чувствуется человек, прошедший школу точного знания, объективный и спокойный тон изложения, безупречно благородная манера возражать противнику, — то едва ли еще могут оставаться какие-либо сомнения в авторстве Игнатия.

---

## ЦЕРКОВЬ И БОГОСЛОВИЕ

Предисловие к публикации отрывка из письма  
Н. П. Гилярова-Платонова к ректору Астраханской  
семинарии архимандриту Вениамину

Печатаемое ниже письмо Н. П. Гилярова-Платонова, сообщенное в редакцию М. А. Новоселовым, есть ответ на некоторые недоумения ректора Астраханской семинарии архимандрита Вениамина. Встревоженный нападками церковно-исторической и библейской критики на богословие, он увидел в них решительное испытание Церковной Истины и потому воззвал к Н. П-чу о помощи. По мнению арх. Вениамина, довольно распространенному, впрочем, и по сей день, защитить Святыню Церкви можно, не положительно уяснив ее как начало жизни духовной, но лишь отрицательно, — а именно, разбив все частные нападки критики на наличное богословие. Но, весьма естественно, что друг и сотрудник Хомякова, Ю. Самарина, И. Аксакова самым решительным и резким образом отверг такую защиту Церкви, которая в своем существе уже является уступкою западному рационализму, ибо сходит с собственной почвы церковности, вступает на поля неверия и берется за чуждое себе оружие. Истина Церковная, по мысли Н. П-ча, обеспечивается не в каждый отдельный момент случайным уничтожением случайных нападков на богословие, зависящим в своем успехе вовсе не только от правоты Церкви, но и от разных внешних обстоятельств, а существенною перестановкою понятий о Церкви и о церковном предании или, точнее говоря, осознанием, что богословие — для Церкви, а не Церковь — для богословия. Церковь — больше основных идей церковных; идеи эти — больше осознающих их понятий; понятия — больше выражающих их терминов; термины — больше содержащих их постановлений; постановления — больше тех актов, коими ими запечатлеваются в истории, и, наконец, эти акты — больше, чем учебники и курсы, их излагающие. Мысль, выражаемая в настоящем письме Н. П-м после

работы славянофилов, Вл. Соловьева и, в новейшее время, архиепископа Волынского Антония и архиепископа Финляндского Сергия, уже проникла в общественное сознание, хотя и не вполне утвердилась в нем. В упрощенной же формулировке она — в том, что требуется строгое различие при расценке разных слоев церковной жизни и понимание, что одно дело — Церковь, непреложное условие духовной жизни, а другое — разные виды проявления церковной жизни включительно до самых поверхностных, вроде школьных учебников богословия.

Доказательство этой мысли Н. П-ч ведет *a fortiori*<sup>1\*</sup>, чем и объясняется резкость многих выражений, которая могла бы быть смущающей сама по себе, если бы в данной аргументации не служила к вящему подкреплению основной нити рассуждения. Эту последнюю можно выразить следующими словами. «Я не только не стану Вам опровергать возражений критики, которые Вас смущили,— как бы говорит Н. П-ч,— но, чтобы выпуклее представить защиту Церкви, представляю еще новые. И вот, если бы даже все это было и в самом деле так, если бы таких возражений против богословия было бы и еще придумано сколько угодно и мы ничего не смогли бы на них ответить,— все равно все они, вместе взятые, ничуть не доказывают того, что ими обычно хотят доказать,— ничего не говорят против Истины Церковной. Правильны они или неправильны — это специальный вопрос; но поймите, что для веры в Церковь тут нет никакого основания колебаться, а для неверия — злорадствовать»<sup>2\*</sup>

Сила и яркость печатаемого письма существенно связаны с непосредственностью его выражений. Если бы они показались иногда соблазнительными для читателя, то пусть он вспомнит, что сознательная и крепкая приверженность Н. П-ча к Церкви Православной засвидетельствована хотя бы одним тем, что сочинения его издавал К. П. Победоносцев. Редакция не считает себя вправе выпустить хотя бы и не совсем осмотнительное слово православного мыслителя, которому, по словам М. Н. Погодина, Бог дал «не пять, не десять талантов, а двадцать, тридцать и даже более».

Пропуски в тексте, обозначенные точками, произошли от сохранения некоторых листов рукописи.

---

## ОТ ЮБИЛЕЙНОЙ КОМИССИИ ИМПЕРАТОРСКОЙ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

В связи с исполнившимся столетним пребыванием Императорской Московской Духовной Академии в стенах Обители Преп. Сергия Юбилейная Комиссия намерена осуществить пожелания, уже неоднократно высказывавшиеся как частным образом, среди корпорации и бывших воспитанников Академии, так и в Совете ее, завести в Библиотеке Академии особый отдел, специально посвященный материалам по истории Академии и трудам ее бывших воспитанников. Работы такого характера предполагается поместить в качестве справочников в особом шкафе читального зала Библиотеки.

К занимавшимся историей и бытом Академии, а равным образом — судьбами ее воспитанников и вообще ко всем осведомленным в вышеуказанных вопросах Юбилейная Комиссия обращается с покорнейшею просьбою о доставлении в Библиотеку исследований, монографий, заметок, воспоминаний, писем, портретов и прочих документальных материалов по истории Академии, трудов ее бывших воспитанников и деятелей и биографических данных о тех и других. В особенности желательны отдельные оттиски статей, исследований и материалов из периодических изданий.

Юбилейная Комиссия просит надписывать на присылаемых пожертвованиях: «В справочный отдел по истории И. М. Д. А.».

## [РЕЦЕНЗИЯ]

по поводу книги: *Н. М. Соловьев* — «Научный» атеизм. Сборник статей о профессорах Геккеле, Мечникове и Тимирязеве. Книгоиздательство «Творческая Мысль». М., 1915, 93 стр. Ц. 60 к.

Выпущенный недавно г. Соловьевым сборник его статей, объединяемых одною задачей — парировать некоторые выходки современных позитивистов, равно противные как религии, так и науке,— этот сборник естьopus 15-ый книгоиздательства «Творческая Мысль». Совпавший с появлением этого сборника десятилетний юбилей скромного и вдумчивого книгоиздательства дает побуждение сказать несколько слов приветия «Творческой Мысли». Это предприятие было основано Рафаилом Михайловичем Соловьевым, краткие сведения о жизни и личности которого предпосланы его дневнику, по-смертно изданному под заглавием «Философия смерти». Умерший 24-х лет юноша Соловьев успел оставить о себе память и в науке, и в сердцах друзей, но еще более унес с собою надежд и привязанностей. Будучи моложе его, по Московскому Университету, на два курса, я не успел завязать с ним личного знакомства. Но помню, он не раз обращал на себя мое внимание своими остро-вдумчивыми глазами, во что-то впереди себя вглядывавшимися чрез золотые очки. В Р. М. Соловьеве сочеталась отрешенность от окружающего с живостью темперамента. Он отзывался на окружающие явления, но словно как-то вдруг, оторванный от своих размышлений. Это возбуждало к нему интерес, даже в людях чужих. Приветливо встречался он на лестнице или где-нибудь в коридоре и смотрел, как знакомый. Казалось, еще чуть-чуть — и сам собою завяжется разговор.

Повышенная ли внутренняя жизнь, ясно выражавшаяся на его лице, была причиною или что иное, но он казался мне «не жильцом»; я говорил себе, что у него, вероятно, туберкулез. Но, как оказалось, он не страдал от этой болезни. Говорю это к тому, что в лице Р. М. Соловьева было ясно видно что-то особое.



Этот-то юноша, искренно преданный науке и сам много работавший в области математики и физики, сумел понять ложь науко-поклонства, которое делает из нее идола и тем не только вредит свободному раскрытию внутренней жизни, но и стесняет свободное проявление самой науки. Наглядным примером того, к чему ведет это наукопоклонство, представляется Геккель, сначала зарекомендовавший себя ученым, а потом обнаруживший невежество, легкомыслие и даже пустившийся на подлог<sup>1\*</sup>.

Если «сущность науки — в ее свободе», как любил говорить Георг Кантор, то долг науки — в ее самокритике<sup>2\*</sup>. Р. М. Соловьев понял это, и понял, в каком гипнозе мнимо-научными теориями держится полубразованный читатель, якобы во имя науки, и притом стараниями тех, кому часто нет ни малейшего дела до науки. Отсюда-то и возникла для него мысль о необходимости культивировать самопознание науки и, вообще, культуры в русском обществе. Для осуществления этой идеи к нему присоединились А. Бачинский, впоследствии отставший от издательства, и брат Р. М-ча Соловьева, — Николай, автор ныне выпущенного сборника. Когда же, в 1904-м г., Р. М. Соловьев неожиданно скончался, его любимое дело продолжили его сотрудники. Деятельность издательства количественно невелика: 1½ книжки на год оставляют желать еще многого. Но кто знает, как трудно у нас вести идейное издание, особенно без капитала и без субсидий, тот поймет, что и 1½ книжки в год есть дело не легкое, заслуживающее признательности всех, кому дорого русское просвещение.

Чтобы охарактеризовать деятельность книгоиздательства «Творческая Мысль», наиболее показательным будет привести список его трудов. Вот он:

А. Пуанкаре, — Наука и гипотеза. Г. Гефдинг, — Философские проблемы. А. Лиштанберже, — Рихард Вагнер, как поэт и мыслитель. Сборник по философии естествознания. Статьи А. Бачинского, проф. В. Вернадского, проф. И. Огнева, Н. Соловьева, проф. Н. Умова, А. Шукарева. Р. Соловьев, — Философия смерти. А. Пуанкаре, — Ценность науки. Г. Гефдинг, — Понятие воли. Н. Соловьев, — Религиозный элемент мысли. Г. Бело, А. Дарлю, А. Лиштанберже и др., — Этюды моральной философии XIX века. Оливер Лодж, — Жизнь и Материя. Критика «Мировых Загадок» проф. Геккеля. Эмиль Бутру, — Вильям Джемс и религиозный опыт. Эмиль

Бутру, — Наука и Религия в современной философии.  
К. Леонтьев, — О Владимире Соловьеве и эстетике  
жизни. А. Г. Табрум, — Религиозные верования со-  
временных ученых<sup>3\*</sup>

Сюда надо добавить еще книжку, приведенную в заголовке статьи. В ней издательство по-прежнему остается верным своему знамени — бороться за мысль *творческую* против мысли заскорузлой и несвободной. Написана эта книжка выразительно и просто, читается с интересом. Она может быть полезна преподавателям средних учебных заведений. Не мешало бы почитать ее и ученикам старших классов.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

к сборнику «Израиль в прошлом,  
настоящем и будущем».  
М., 1915

Едва ли кто не видит, что еврейский вопрос — вопрос мировой и, более того, центральный вопрос всемирной истории. Бесчисленные и запутанные нити истории сходятся именно в этом узле. В этом, вероятно, согласно большинство вдумывавшихся в судьбу Израиля и в судьбы истории человеческой. Но сколь единодушно большинство в оценке важности вопроса, столь же непримиримо враждебны чаще всего слышащиеся голоса, пытавшиеся развязать узел...

В самом деле, какие решения слышим мы? Это — или юдофильство, или юдофобство. Но кто дерзнет спорить с юдофилами, что «спасение от иудеев» (Ин. IV, 22) и что все наиболее ценное из достояния человечества — разумеет Откровение, как ветхозаветное, так и новозаветное, — даровано через посредство «избранного народа»? Иудеи считали и считают себя стержнем мира и свои судьбы — осью истории. Можно ли спорить против того? А с другой стороны, кто посмеет отвергнуть основное положение антисемитов, что иудеи — «враги рода человеческого», враги культуры, враги высшего достояния человечества... что нет такой скверны, которая не текла бы в конечном счете именно от этой «церкви лукавнующих» (Пс. 25, 5)? И разве не правда, что великий тайнозритель исторических судеб св. Иоанн Богослов, сам иудей, называет иудейство «сборищем сатанинским» (Откр. II, 9; III, 9) вовсе не только в общем смысле, но и в точном значении этих слов? Да, залегающие на дне масонства — величайшая мерзость, о ней же «не леть есть глаголати», — культы сатанинские и люциферианские организуются либо непосредственно, либо посредственно иудейством!

Величайшая из антитез должна быть сказана именно о нем: через иудеев мир познал Бога, но через иудеев же он вошел в общение с Сатаной!

Правы юдофилы; но не менее правы и юдофобы. И те и другие даже более правы, чем это обычно высказывается. И если первые ссылаются на то, что теократическая история Израиля подготовила рождение Мессии-Христа, то вторые, не без основания, в «синагоге сатанинской» видят гнездо, уготовляющее Антихриста. Правы юдофилы, правы и противники их. Но вместе с тем не правы одни, не правы и другие.

Как понять это противоречие, равно тревожное и для христиан, и для иудеев?

Если иудеи — «избранный народ», то не выходит ли отсюда, что печатню Божественною как будто скрепляют все их деяния, все их внутреннее злое устройство, в том числе — зловонная зараза, от них плывущая, и даже их присное противление Богу (Деян. VII, 51)? Но может ли это вместить христианское сознание, даже самое смиренное, и может ли, с другой стороны, с этим помириться честный еврей?

Если иудеи — народ, неудержимым образом оказывающийся «сборищем сатанинским», если проклятие, словно роковое, лежит на этом народе, то безысходность и отчаяние вливаются в душу иудея, когда он поймет печать отвержения, на нем лежащую. Можно ли честному еврею не погрузиться в беспросветный мрак отчаяния, когда он увидит проклятие и порчу, которые несет с собою он в мир? Да и не только еврей; может ли тогда, при сознании этой невыносимой муки другого, остаться спокойным христианин?

Вот антиномия еврейского вопроса, как она встает перед созерцателем исторических судеб народов и перед обозревателем современной жизни.

Однако, не только антиномия, но и решение ее дается Божественным Откровением. «Конец, решающий дело» и, в данном случае, предуказанный величайшим из юдофобов и вместе величайшим из юдофилов св. апостолом Павлом и уже упомянутым нами апостолом Иоанном, — этот конец мировой истории звучит таким всеразрешающим аккордом, светит на душу таким неизъяснимо-сладким лучом Божественного милосердия и Божией премудрости, что тут, при углублении мыслью в это светозарное будущее, начинают смолкать все тревоги, все мучения, колебания, — и с твердым упованием говорит умирное сердце: «Прав еси Ты, Господи!»

Наша задача в настоящей книжке — это, именно, раскрыть не смягченно и «да» и «нет» величайшей из

мировых антиномий и затем показать глубину Божественной любви и премудрости, открытых в грядущих судьбах Израиля.

Не политическая и не социально-экономическая сторона еврейства, взятая сама в себе, но духовный смысл совершающихся судеб Божиих служит предметом данного издания. Мы не предлагаем здесь никаких программ, а хотим лишь уяснить духовное соотношение борющихся во всемирной истории сил.

## Предисловие к книге:

### Из рукописей А. Н. Шмидт. М., 1916.

Анна Николаевна Шмидт (1851—1905)

А. Н. Шмидт родилась 30 июля<sup>1</sup> 1851 года<sup>2</sup> в Нижнем Новгороде<sup>3</sup>. Здесь она провела большую часть своей жизни, здесь имела она свои «откровения», здесь же скончалась от воспаления мозга 7 марта 1905 года, здесь и погребена вместе с матерью. С Нижним внешним образом связана почти вся ее жизнь. По тем скудным и случайным биографическим материалам (преимущественно воспоминаниям), которые пока имеются, можно установить, что «отец и мать<sup>4</sup> А. Н. (оба дворянского рода), хотя и носили немецкую фамилию, но были вполне русскими людьми, особенно мать, богомольная, набожная женщина, ревностно исполнявшая все православные обряды, строго соблюдавшая посты». Отец ее был юрист и служил, кажется, судебным следователем, впрочем, судьба его была превратна, как это явствует из нижеприводимых воспоминаний о детстве А. Н. Она была единственною дочерью и воспитывалась в старозаветном духе. Школьного образования она, по-видимому, не получила, но держала экзамен на звание учительницы французского языка и в течение трех лет (1873—1876) была его преподавательницей в Мариинской женской гимназии, откуда вышла «по болезни» (согласно свидетельству врача, страдала острым сочленовным ревматизмом), но главным образом, по-видимому, вследствие не-

---

<sup>1</sup> См. ее собственное указание: «Из дневника», с. 267 наст. тома<sup>1\*</sup>.

<sup>2</sup> Так определен этот год в «Кратком словаре писателей-нижегородцев», изд. Нижегород. Ученой Архивной Комиссии. 1915. В некоторых воспоминаниях указывается 1853 год. По документам год этот нами не установлен. Если последняя дата верна, то год рождения А. Н. совпадает с годом рождения В. С. Соловьева.

<sup>3</sup> По данным того же очерка в «Словаре». Однако по воспоминаниям А. П. М.<sup>2\*</sup>, сама А. Н. однажды сказала ему: «я родилась в городе святой Софии» (т. е. Новгороде).

<sup>4</sup> Согласно метрической выписи, 27 сент. 1850 г. повенчан первым законным браком в С.-Петербурге прикомандированный к Комиссариатскому департаменту коллежский секретарь Николай Шмидт с дочерью отставного титулярного советника Федора Романова, девицей Анной Федоровной, в церкви лейб-гвардии Московского полка.

сродности ей педагогических занятий, хотя французским языком она вообще хорошо владела. После разорения, постигшего семью Шмидт еще в дни ее молодости, ее жизнь с внешней стороны наполнена заботой о куске хлеба для себя и, главным образом, для обожаемой ею матери, которую она старалась обставить возможным комфортом (мать ее, после ее смерти, несмотря на случайную поддержку со стороны людей, близких В. С. Соловьеву, терпела нужду и скончалась в 1910 году). А. Н. брала всякие занятия, не гнушаясь черной работой, — секретарствовала, переводила, сотрудничала в местных газетах, давая хронику, театральные рецензии, отчеты о думских и городских заседаниях и т. под. На работе она и умерла: 6-го января, придя на губ. земское собрание, чтобы дать отчет о нем, она почувствовала себя плохо, врачи нашли воспаление мозга, и с тех пор в течение двух месяцев она не открывала глаз, почти не приходя в сознание до самой смерти (См. «Нижегор. Лист», № 63, от 8 марта 1905 г.).

Вот бесхитростные, но выразительные воспоминания человека, стоявшего близко к ее детству и ее семье (В. В. К.).

Насколько память не изменила мне, я помню, мне было тогда 6 лет, как приехала в Нижний моя крестная — Анна Федоровна Шмидт — родная мать Анны Николаевны. Остановились они в номерах, на Б. Покровке. Когда мы пришли с моей матерью к ним, то едва могли успокоиться от радостного свидания. Моя мать была с А. Н. подругой в детстве. Жили тогда они в Н.-Новгороде. Хорошенько не помню, кем был тогда отец А. Н., но по рассказам моей матери жизнь А. Ф. была очень веселая. Она была хорошая музыкантша. Очень хорошо играла в любительских спектаклях. Была красива. Ее все боготворили. Была из очень старинной дворянской семьи. Ее сестра была, кажется, фрейлиной у Императрицы Марии. Но это я знаю только по рассказам моей матери.

А. Н., как рассказывала моя мать, росла удивительным ребенком. Она не любила общества, но зато любила играть, не в куклы, — нет, но рассуждать сама с собой, или, если приходила к ней моя мама, то она усаживала ее на стул, а на другие стулья сажала кукол и начинала сама им что-нибудь рассказывать, как взрослая. Конечно, матери надоедало слушать ее и у них происходили иногда разногласия, хотя это несколько не охлаждало друг к другу. Потом, когда настало время учиться А. Н., ей взяли репетиторов.

Они ходили заниматься к ней на дом. Мать говорила, что учителя поразились тогда ее умом и развитием. Она часто задавала им такие вопросы, что они не могли ей отвечать (об этом мне рассказывала ее мать). По рассказам же ее матери, в детстве А. Н., когда к ним прихо-

дили гости, то занимать их не приходилось, так как А. Н. так умела их увлекать своими рассуждениями, что все с удовольствием ею занимались.

Когда они переехали в Нижний, то А. Н. стала держать экзамен в Нижегород. мужской гимназии. И выдержала его с отличием. Поступила она после этого в Мариинскую гимназию учительницей французского языка. Ее мать была против этого, и в конце концов А. Н. пришлось уступить и уйти из гимназии. Отец ее в это время служил в Польше, кажется, мировым судьей. А Ан. Н. с матерью жила в Нижнем. В это время я жила у них; они взяли меня от родителей, чтобы я училась в гимназии. Занималась со мной А. Н. Помню, как она сердилась на меня за мою лень; сколько я пролила слез: хотелось бегать, играть, а тут за книжки сажают. Они меня очень любили, в особенности А. Ф. Я была ее крестницей, а моя сестра — крестницей А. Н., и вот они так и делились: одна — одну баловала, другая — другую.

Помню, как у них было все натянуто: все было распределено, в какой час что делать — это было так скучно не только для меня, резвого ребенка, но и для А. Н.

Когда она бывало расшалится, — это была не взрослая барышня, а резвая шалунья; схватит бывало меня под руки и вертимся по комнате, а то в жмурки начнем играть. Какая была она славная, так остроумно что-нибудь говорила в это время. Мать тоже размилюется. И так хорошо, так весело. Но бывали и тяжелые минуты. Это когда А. Н. в чем-нибудь провинится, и тогда беда, и ей, и мне скверно: старуха начнет ворчать, закрывается дверь в спальню и там начинается отчитыванье А. Н. Поставит ее на колени, а та стоит и просит прощенья, и так часа 2, наконец-то последует прощенье, целованье ручки, и опять все развеселяется.

Помню, как они собирались в концерты. Начиналось одеванье с 5 часов. Надевалось столько разных фуфаск! А. Н. капризничала — она не любила кутаться, но мать, боясь простуды, заставляла. Их всегда сопровождала горничная, которая их там раздевала, и когда публика вся разойдется, то они начнут одеваться.

Любила я разговаривать с А. Н. — так славно, так понятно она все объясняла.

Помню, они каждый год ездили в село Воскресенское на дачу, там служил ее отец раньше, до Польши, и они к этому селу привыкли и ежегодно ездили туда на лето. Сборов было очень много. Ехали мы с большим мученьем. Нам обоим много попадало от А. Ф. — то «не раскрывайте рта — пыль летит», когда нам хотелось болтать; то кутает нас к вечеру в теплые платья, тогда как и так жарко.

Наконец приехали. Въехали в село к вечеру. Квартира была уже готова, т. к. раньше письмом предупреждали о нашем приезде. Большой дом в пять комнат. Мне дали хорошенькую комнату. Начался спор из-за комнаты. А. Н. желает эту комнату, но ей не позволяют ее занять, т. к. она далеко будет от мамы. Ей было запрещено писать по вечерам, и поэтому мать держала ее при себе. На даче жизнь пошла опять однообразная, с теми же сценами стояния на коленях.



Раз, как мне было обидно за А. Н... И меня тогда еще поразила ее покорность перед матерью — она только заплакала, целуя ее руки.

Много удовольствия нам доставляли поездки в лес, когда только решалась на это А. Ф. Все было бы хорошо, если бы это было просто. Но, к сожалению, и тут нас ждало разочарование. Подавалась нам долгуша. Усаживались в нее: я, крестная (А. Ф.), А. Н. и горничная. Ехали в лес. Там начиналось наше мученье — дальше 10 шагов мы с А. Н. не имели право двинуться. Наконец крестная решалась углубиться в лес. Тогда вынимался шнурок. За одну руку привязывали А. Н., за другую — меня. Идем лесом. Видим землянику. Там ее так много. Господи, с каким удовольствием порвал бы и поел. Но зоркий глаз следит за нами.

Разрешается нам собирать, но только, Боже сохрани, есть! Конечно, я похитрее А. Н. и сама слежу глазами; — как зоркий глаз отвернулся, так я десяток в рот. Но опять-таки и тогда меня поражала А. Н.: она ни одной ягоды не съела. Настолько была у нее честная натура. Мы больше чувствовали с ней удовольствия, когда крестная нас отпускала гулять вдвоем. Вот тогда я была очень рада побыть с А. Н. Сколько она мне рассказывала интересного.

Помню, рассказывала она тогда мне про какую-то волшебную сказку, и я удивлялась, как она может сочинять так хорошо. Раз случайно застала я ее у себя в комнате с бумажкой и карандашом, она что-то писала. Она быстро спрятала бумагу в карман. Я просила ее прочесть мне; но она взяла с меня клятву, что я никогда не скажу крестной, что она что-то пишет. Я дала слово, и нас с ней это еще более сблизило. Я пускалась на все хитрости, чтобы ей была возможность оставаться больше одной.

Осенью вернулись с дачи. И тут-то случился переворот в их жизни. Кто-то принес крестной анонимное письмо на ее мужа. Она не поверила. Но по прошествии месяца, когда нужно было получать деньги, которые муж ее высылал, она их не получила.

Прошло 2, 3, 4 месяца, деньги хотя и высылались, но очень немного. В письмах писалось, чтобы пока заняли — он вышлет. И вот началось их мученье: долги в лавках, за квартиру. Наконец, дошло до того, что никто им не верил. У меня была бабушка, которая с родителями А. Ф. была знакома. Она вошла в их положение, стала давать им деньги. Набралось около 500 руб., но дальше и она не могла их выручать. Наконец А. Ф. и А. Н. решили ехать лично в Варшаву к мужу. Что там было — не помню; только бабушка получила вексель и письмо, чтобы она все распродала и взяла себе деньги. Потом было еще письмо от крестной. Она писала, что их постигло горе. Муж ее, чтобы достать денег больше, сделал подлог с сестрой А. Ф. Пользуясь тем, что та была слеповата и стара, заставил ее подписать все, что ему было нужно. Потом это открылось, его судили, но, благодаря хлопотам и протекции А. Ф., его сослали в Астрахань. Там А. Н. поступила в редакцию газеты, давала уроки. Забывая себя, отдавалась родителям, но не забывала и других; вечно у нее были бедные, вечно она пристраивала, за всех хлопотала. После, по манифесту, им

разрешили жить в Нижнем. По приезде в Нижний А. Н. поступила в «Волгарь» и давала уроки, и все-таки мать ею распоряжалась, как ей хотелось. А. Н. было уже 45 лет, а она не смела, придя уставши, взять хлеба себе, пока мать не даст. И все это без ропота переносилось. Потом заболел отец ее, и вот она сидит у его постели ночь, ухаживает за ним, исполняет без ропота капризы матери, а день на работе. Умер отец, стали они жить вдвоем. Переехали сначала на Похвалинскую ул. После переехали за церковь Похвалы. Тут А. Н. заболела и умерла.

Помню, как урывками она писала без конца.

Потом, боясь, чтобы матери не попали ее писания, она мне принесла целые пачки написанной бумаги, просила хранить их и молчать. Потом как-то раз пришла ко мне и взяла у меня все...

Вспоминается мне один рассказ А. Н. о своих похождениях к прокурору. Она хлопотала за одного студента, который был в чем-то замешан и ему не давали свидетельства. Первый раз прокурор ее не принял. Она пошла во 2-ой раз — тоже отказ, все его дома нет. Наконец она пришла утром рано. Он еще спал. Она дождалась, когда он проснется. И когда лакей вышел, она недолго думая вошла в комнату и застала его в халате. Она так смешно рассказывала, как смутился его превосходительство; но потом сам рассмеялся и говорит ей: «от вас не отвяжешься» и сделал для нее все, что она просила.

Она так увлеклась своими мыслями, что забывала обо всем. Кокетство она считала пороком. Она была религиозна, но как-то по-своему. Помню, она долго рассказывала мне про вселенский собор, но я, откровенно говоря, по своей глупости, не понимала тогда многого.

Вспоминаются мне торжественные дни: это ее именины 3-го февр. и первые дни праздников Рождества и Пасхи. Если бы в эти дни я вздумала не прийти, то обиды большей нельзя было бы нанести. Бывало отдаст последнюю копейку и сама пойдет заниматься.

Она так далека была от сего мира, что нам, маленьким людям, казалось смешно. Ей, напр., нет времени поесть. Она нисколько не постесняется, где бы ни была, взять хлеб и начать есть. Если у нее сваливаются туфли, то она возьмет веревочку и привяжет их. Много над ней смеялось народу, но мне всегда было за нее обидно. Конечно, занятая своим делом, я не могла углубляться в ее разговоры, что и сожалею теперь.

Перед ее смертью я ночевала у них. Ночью она как будто бы пришла в себя. Спросила, узнает ли меня. Сказала, что узнает, но через полчаса ей стало плохо. Я поехала к доктору Агапову. Это было часа 2 ночи. Привели доктора. Он сказал, что положение безнадежное. На другой день она умерла.

Вспоминается мне еще случай с А. Н. Ей нужно было экстренно ехать в Арзамас на какое-то собрание. Но т. к. дома она никого не застала, было заперто, то, придя ко мне, она взяла попавшийся ей под руку головной убор (капор) моей маленькой дочери и так уехала. После она мне рассказывала, что идя по улицам Арзамаса обращала на себя внимание, и только когда на собрании ей сказали про ее костюм, то она поняла, что над ней смеялись.

Помню еще бал в консерватории у В. Ю. Валлуана. Было, кажется, 25 лет со дня открытия ее, и т. к. отец А. Н. был один из организаторов этого музыкального общества, то А. Н. была приглашена. Помню, как они собирались на этот бал. Сшила она себе коричневое платье, белый круглый воротничок, и т. к. ее всегда беспокоили башмаки, она одела туфли, но туфли спальные, самые простые, и как мы ее ни уговаривали одеться помоднее, никак не уговорили. Ей было все равно, что скажет толпа, она не могла изменить себе и тут. Всегда носила она костюм на булавках, говоря, что это ей удобнее: когда как захочешь, так и застегнешься.

Этот человек, несмотря на все чудачества свои, был великий человек. Сколько она добрых дел сделала. Она муху не убила, говоря мне, что все живущее должно жить. Благодаря ей, ее влиянию на меня, до сих пор много хорошего осталось в моей душе, и жизнь мне кажется хороша, только благодаря ее влиянию на мой характер.

Но чем она заслуживает поклонения, это отношением своим к матери — без ропота сносить ее капризы и заботиться так, как она...

Другие воспоминания содержат описание внешности и внешнего образа жизни А. Н. Шмидт в разные ее годы.

«Я была в 6-м классе Нижегородской 1-й женской гимназии, а она была учительницей французского языка в нашем классе. Помню ее первый приход: вошла молодая девушка в светло-синем платье, прекрасные русые волосы венком обвивали ее голову. Вся розовая от смущения перед любопытными взорами нескольких десятков учениц, начала она урок... Встретила я ее спустя почти 20 лет в 1896 г. в трамвае, с недоумением посмотрела на ее костюм и шляпу. Волосы на голове были также уложены как и 20 лет назад, но в них уже пробивалась седина» (М. М. Г.).

«Как сейчас вижу А. Н.: небольшого роста, средней полноты, живое лицо, привлекавшее внимание своими серыми, вдумчивыми глазами. Она была некрасива в обыденном понимании этого слова, но притягивала глаз той духовной работой, которая совершалась в А. Н.— Торопливая, вечно озабоченная походка, внешняя небрежность в костюме и неизбежная плетеная сумка с туго набитыми рукописями и другими материалами в руке, заставляло многих оглядываться и улыбаться при встрече с нею. Ее энергия не знала пределов. По своей специальности корреспондентки «Нижег. Листка» она проникала всюду, но и везде была желанной... Вечно в хлопотах по чужим делам, она совершенно забывала о себе. Я сам видел на ней худые башмаки с подвязанной мочалкой подметкой, и А. Н. нередко заезжала ко мне погреться, потому что ее шуба была, что называется, на рыбьем меху» (Г. Н. С.).

«Она избрала в газете для себя главной специальностью театральные рецензии, а также начала доставлять отчеты о заседаниях разных общественных и просветительных местных организаций. Говорят,

А. Н. отличалась необыкновенной способностью схватывать и на лету почти стенографически записывать все, происходившее на разных заседаниях. С этих пор ее всегда можно было видеть по обыкновению странно и небрежно одетую, где-нибудь примостившеюся в театральном зрительном зале или в зале различных заседаний, сосредоточенно записывающею на клочках смятой бумаги. Во время театральных антрактов или перерывов заседания, не обращая внимания на окружающую публику, она нередко вынимала из кармана принесенную с собой из дома булку или бутерброд и преспокойно начинала есть, так как иногда, как корреспондентке, ей до самого вечера приходилось находиться на деле, ни на минуту не отлучаясь домой. Если ей что-нибудь было нужно, она нисколько не затруднялась поздним временем ночи, являясь к тому лицу, в котором она встречала надобность; получив необходимую справку, невозмутимо удалялась. Все ее знали за чудачку, никого это не удивляло и для А. Н. извинялось. Она была невысокого роста, худощавая, жидкие с легкой проседью светлые волосы свои она небрежно завязывала каким-то узлом на затылке. С ее лица почти никогда не сходила жизнерадостная улыбка и выражение детской доверчивости, глаза ее были всегда устремлены куда-то в пространство, все в ней было как-то полно невозмутимого покоя, покоя не ищущей, а уже нашедшей» (А. П. М.).

«Думаю, что не будет с моей стороны дерзостью причислить покойную А. Н. к близким кровным, так сказать, родственникам по духу «святого» доктора Гааза. Она делала в Нижнем то же, что делал в свое время знаменитый доктор в Москве: неутомимо помогала всем нуждающимся в помощи делом и словом. Она совершенно забывала о себе, работала через силу, вечно волновалась, вечно торопилась куда-нибудь по какому-нибудь делу и всегда по чужому делу. Ее можно было встретить и у архиерея, и у прокурора, и в жандармском управлении. Ей отказывали, над ней подшучивали, от нее иногда прятались, а она настойчиво всегда добивалась своего; много лишних слез не упало благодаря этой настойчивости... долго будут с теплой благодарностью вспоминать имя А. Н. Шмидт и говорить: «Эх, если бы жива была Анна Николаевна, она бы сделала, она бы похлопотала, она бы помогла, она бы рискнула на это ради нас» (из надгробной речи).

Из статьи А. Уманского в *Нижегородском Листке* (1905, № 64):

«Покойная А. Н. Шмидт была известна чуть ли не всему городу, но известна больше, как репортер, как оригинальный человек, чем как просто человек. И немногие, вероятно, сознавали, что она была не только оригинальный человек, но и человек необыкновенный, — потому что ей и не пришлось развернуть вполне своих дарований.

Убивала ее мелкая газетная работа, занимаясь которой, она приносила не мало пользы, обнаружила большие способности, но которая далеко не отражала ее духовного содержания.

Пишущий эти строки познакомился с А. Н. Шмидт в начале 1894 г., когда она присехала с семьей из Астрахани. В то время я заве-

довал редакцией «Волгаря» (в течение полутора лет), и А. Н. Шмидт обратилась ко мне, предлагая переводы с иностранных языков, преимущественно с французского, которым она владела в совершенстве, как родным языком.

Между прочим, она переводила и стихами из Виктора Гюго, и переводы ее были умелы, близки к подлиннику, но в них недоставало поэзии. И А. Н. вскоре оставила переводы стихами, чувствуя, что это не ее область; да и Виктора Гюго она, вероятно, переводила потому, что во многих стихах его больше декламации, чем поэзии. Помню, что ею было переведено из сборника стихотворений Виктора Гюго: «L'année Terrible» то стихотворение, в котором поэт обращается к рабочему, желающему поджечь библиотеку, указывая ему на сокровища, в ней заключенные, а рабочий отвечает: «я не умею читать».

Семейные обстоятельства заставили А. Н. стараться расширить свой литературный заработок; но так как в редакции решительно не имелось работы, а в разговоре с ней я указывал, что заработок она могла бы иметь в отделе «хроники», она выразила желание доставлять таковую.

Я сомневался, возможна ли для женщины эта работа, но тогда же должен был убедиться, что А. Н. прекрасный репортер.

К сожалению, моего высокого мнения о способностях А. Н. не разделял издатель, противившийся расширению ее участия в газете. Впрочем, вскоре я сам должен был оставить редакцию «Волгаря», где А. Н. продолжала уже работать не в качестве сотрудника, но корректора, да и то недолго. В конце 1894 года, когда я сделался заведующим редакцией «Нижег. Листка», она стала постоянным сотрудником этой газеты, в которой оставалась до самой своей кончины в течение десяти лет.

Тогда же она приняла на себя ведение земской хроники, отчетов о земских собраниях, отчетов о концертах, оперных спектаклях, отчасти отчетов о драматических спектаклях, которые впоследствии всецело перешли в ее руки. Лучших отчетов, чем те, какие составляла А. Н., и быть, кажется, не может.

Обладая большим умом, она быстро ориентировалась во всяком вопросе и в речи каждого всегда умела схватывать главную суть ее. По точности передачи, отчеты эти не уступали стенографическим, если не превосходили их, потому что от них отметалось случайное и оставалось самое существенное.

Равно можно было не соглашаться с тем или другим в музыкальных и театральных рецензиях А. Н., но несомненно, что они выделялись из общего уровня, потому что автор их обладал тонким вкусом и своеобразным художественным пониманием, и читались они поэтому всегда с большим интересом. Это была область, в которой А. Н. выходила из своей сферы удивительного репортера, давая простор своему уму и вкусу.

Лично я вскоре должен был покинуть «Нижег. Листок» и даже затем уехать из Нижнего, но амплуа, занятое в газете А. Н., оставалось

за нею неизменным при всех переменах, происходивших в газете. Только репутация ее вполне упрочилась, да и известность ее в городе стала огромной.

Последнему много помогала внешность А. Н., ее странности, которые заставляли много говорить о ней с улыбкой.

Она не придавала никакого значения внешности, ходила небрежно одетой, обедала тоже кое-как, иногда по пути в магазинах или у знакомых, не придавая никакого значения и внешним условиям общежития. Так, если нужно было для дела, она являлась к людям во всякое время дня (иногда и ночи) и не отставала до тех пор, пока не доставала нужного сведения».

А. Н. Шмидт на похоронах В. С. Соловьева.

«Когда несли тело Вл. С. Соловьева, около него было так мало народу, что я подумал, не ошибся ли я, даже спросил, чьи похороны. В храме (университетском) было тоже мало народу, что он так казался пустым. Лишь позади у гроба, у дверей и колонн, теснилась кучка людей, впереди же не было никого. Как-то не верилось смерти Вл. С. и все казалось, что он встанет. В середине обедни, когда я стоял впереди гроба, справа от него, в пустой части храма, прошла мимо меня со свечой немолодая женщина, невысокая, худощавая, в простой шляпе, в короткой юбке, некрасиво и бедно одетая, производившая впечатление бедной, живущей своим трудом, интеллигентной девушки. Хотя я был в слезах от скорби о Вл. С., однако невольно остановился вниманием на вошедшей, которая поставила свечу в подсвечник около гроба. В ее походке, выражении лица, насколько его можно было видеть сбоку, в том, как подошла она ко гробу и стала впереди меня, одна у гроба, сразу почувствовалось, что для нее смерть Вл. С. имела особенное, исключительное значение. Во время службы она не раз пристально вглядывалась в лицо покойного. Невольно в душе поднимался вопрос, что это за человек? Чем занимается, где и как живет? Выражения глаз ее поражало какой-то особенной экстатической, порождаемой не только волнением момента, но и постоянной внутренней напряженностью. Вспоминались невольно образы Достоевского, — людей, живущих своеобразной внутренней жизнью, охваченных одною идеей. К отпеванию собралось народу несколько больше, но все-таки немного. Время было летнее, и Москва была пуста. Когда вынесли гроб и поставили на колесницу, я пошел впереди гроба, несколько сбоку, позади же гроба шли близкие и родственники. А. Н. Шмидт шла передо мною, справа впереди гроба, отдельно от всех. Она плакала и время от времени смотрела на гроб каким-то особенным взглядом, который я иногда ловил, а иногда ощущал не видя. Несмотря на то, что и сам я не мог удерживаться от слез, мысль о покойном все время чередовалась у меня с мыслью об этой загадочной женщине. В это время брат Вл. С-ча — Михаил Сергеевич, шедший почти рядом со мной, видя нескрываемую мою скорбь, подошел ко мне и стал спрашивать о моих отношениях к Вл. С-чу; вскоре он также спросил меня, не знаю ли я эту женщину, идущую впереди; я отозвался

незнанием. Вопрос М. С-ча побудил меня удовлетворить и собственному любопытству, я поравнялся с А. Н-ой и хотел спросить ее: «Вы, должно быть, *очень* любили его?» Но как-то сразу почувствовал, что это может быть понято в нежелательном смысле, и я только спросил ее: «Вам *очень* жаль его?» Она быстро взглянула на меня заплаканными глазами и, утвердительно кивнув головой, заплакала еще сильнее. Я почувствовал, что продолжать разговор было неудобно. Помню ее стоящей над могилой в ту минуту, когда в землю опускали гроб, пристально смотрящей в могилу. Начались надгробные речи. Несколько слов сказал и я: обращаясь к покойному, я вспомнил тот завет, который он оставил в последнее мое свидание с ним. На мой вопрос: «что самое важное и нужное в жизни?» он тогда дал такой ответ: «быть возможно чаще с Господом», а потом подумав прибавил: «если можно, всегда быть с Ним». Когда я начинал свою речь, то почувствовал, как она, стоявшая рядом со мною, метнулась в меня глазами, а затем снова опустила их. Больше я ее уже не видал, хотя из этой встречи возникло некоторое заочное знакомство»<sup>1</sup> (М. А. Н.).

Трудовая и хлопотливая жизнь А. Н. совершенно не оставляла ей возможности работать над своим образованием, а постоянный недостаток средств не позволял приобретать книг (известен случай, что для того, чтобы иметь возможность познакомиться с интересовавшей ее книгой, она ходила к мало знакомому человеку по ночам, за неимением другого времени). Достаточно сказать, что, по ее же собственным признаниям, она не знала даже о существовании Вл. Соловьева, сыгравшего в ее жизни столь большую роль, до 1900 года. Все ее мистические созерцания являются поэтому делом ее личного творчества, или воздействием того таинственного наития, которому сама она их приписывала. Начало их относится, по ее указанию, примерно к 1886 году. Следовательно, ей было около 35 лет, когда ей было первое явление «Возлюбленного» в церкви Знамения, известной также под названием жен Мироносиц. Так как она таила от матери, как и от большинства окружающих, свой духовный мир, то записывать свои откровения она могла только урывками, иногда ночью, при самых неблагоприятных условиях. Об этом свидетельствует и внешний вид ее рукописей, — эти полосы тонкой, пожелтевшей бумаги, исписанные беглым карандашным почерком. Однако основная ее рукопись «Третий Завет», совершенно пожелтевшая, обветшавшая

---

<sup>1</sup> Одно из писем А. Н. Шмидт к автору настоящих воспоминаний приведено и в настоящем томе, с. 277–279.

и выцветшая, очевидно, есть плод упорной работы, судя по тому, что существует несколько черновиков отдельных ее частей, впрочем мало отличающихся между собою<sup>1</sup>. Гораздо новее другая основная ее рукопись «Из Дневника», написанная уже после смерти Вл. Соловьева. Повидимому, в хаосе бумаг А. Н. эти обе рукописи суть самое важное и цельное, если не считать сделанного ею перевода французской книги Вл. Соловьева «La Russie et l'Eglise universelle» и изложений его сочинений. В связи с влиянием Вл. Соловьева находится ее влечение к католичеству, раньше, как видно из «Третьего Завета», у нее совершенно отсутствовавшее. Впрочем, здесь установить ее окончательное мнение затруднительно<sup>2</sup>.

Конечно, вера А. Н. во Вл. Соловьева, как одно из воплощений Христа на земле, (в связи с ее собственным самосознанием,) есть наиболее странная, непонятная и соблазнительная черта во всем ее духовном облике, и без того столь загадочном. Мало того, этой чертой вообще ставится огромный вопросительный знак относительно природы и всех предыдущих ее «откровений». Ибо и склонные к принятию религиозных идей А. Н. едва ли не наибольшую трудность ощутят в той конкретности, с какую она приурочивает их — сначала только к своей личности, а позднее еще и ко Вл. Соловьеву. Однако нельзя отрицать и того, что именно эта конкретность придает учению А. Н. сугубое своеобразие и силу.

Биографически во всяком случае заслуживает внимания, что после встречи с Вл. Соловьевым, за которым

---

<sup>1</sup> *Nota bene.* В рукописи «Третьего Завета» имеются карандашные пометки, очевидно, позднейшего происхождения, — подчеркнуты отдельные слова и фразы; в настоящем издании подчеркнутые слова всюду набраны курсивом, хотя очевидно, что далеко не всегда эти отметки имеют в виду усилить значение подчеркнутого слова.

<sup>2</sup> В письме к В. А. Т. 1903 г. она, напр., отдает решительное предпочтение Православию (275 с.), между тем в «Дневнике» (с. 263) «новоизраильская вера» есть уже не дальнейшее развитие Православия, как в «Третьем Завете», но «преображенное католичество». Есть и другие свидетельства о колебаниях А. Н. в вероисповедном вопросе после знакомства с Вл. Соловьевым и его сочинениями. Так, одна из ее приятельниц (уже умершая) передавала, что последние годы А. Н. причащалась у католического священника, хотя до конца жизни оставалась в православной церкви. В письме одного католического духовного лица, относящемся к 1901 году, ей дается такая рекомендация: «вы можете вполне доверять ей, так как она по духу вполне католичка, и очень ревностная, хотя по семейным обстоятельствам не сделала еще формального присоединения». Судя по ее заметкам, она рассчитывала, что «Третий Завет» и «новоизраильская вера» получают санкцию папы.



скоро последовала и его смерть, ее собственное творчество заметно оскудевает, почти иссякает, а взамен появляются переводы и конспекты философских книг Соловьева. О том, как сам Соловьев относился к ее признаниям, можно судить по его письмам. Несомненно, что встреча с А. Н. есть одно из важных, хотя и сокровенных, событий его биографии. Да и все учение А. Н. бросает некоторый свет на самые интимные идеи Соловьева, которых он до конца не договаривал, но у А. Н. признал себе близкими (см. его первое письмо). Об их взаимном мистическом соотношении, конечно, возможны разные гипотезы.

После смерти Вл. Соловьева у А. Н. Шмидт возникает ряд письменных и личных знакомств как с его ближайшими родственниками, так и с другими лицами, интересующимися религиозными вопросами. Можно видеть, как она металась, изнемогая от своего одиночества и непонятности, и как доверчиво искала сочувствия своим идеям иногда совершенно не по адресу. Отсюда возникло и несколько писем, здесь печатающихся. Но в самом для нее существенном, по-видимому, и тогда она оставалась так же одинокой, как и была. При всей открытости и любвеобильности своей натуры, она осталась лишена, если не участия и личной привязанности, то настоящей дружбы.

Теперешнее издание не только не притязает на полноту, но имеет лишь предварительный характер, хотя (если не считать сокращений «Дневника», отчасти вынужденных) в нем содержится самое существенное, что можно извлечь из имеющихся рукописей, и оно достаточно знакомит с миром идей А. Н. Шмидт. Портреты сделаны с ветхих любительских фотографий, увеличенных и переснятых.

\* \* \*

Теперь несколько слов в объяснение этого издания.

«Сочинения Анны Николаевны Шмидт»... По каким побуждениям издаются в свет эти неведомые сочинения неведомого автора? Как отнестись к этим необычным темам и к еще более странным, скажем более, жутким притязаниям? Вот вопросы, которые не могут не встать у читателя, впервые приступающего к настоящему томику. И личность, и сочинения А. Н. Шмидт окружены плотной атмосферой недоумений; те, кому спутанными и почти таинственными путями выпала на долю нелегкая участь быть чем-то вроде душеприказчиков покойной, десятки раз ставили себе не только эти, но и многие

другие вопросы об А. Н. Шмидт и ее литературном наследии. Вот почему теперь, когда, после обсуждений и колебаний в течение ряда лет, ими все-таки признано неизбежным настоящее издание, является необходимым узнать некоторые из мотивов, их к тому понудивших.

Если рассматривать предлагаемые сочинения *только* в плоскости литературной и психологической, *вне* оценки их по существу, т. е. оценки чисто религиозной, то едва ли кто станет возражать, что в сочинениях А. Н. Шмидт мы имеем один из наиболее примечательных памятников мистической письменности, по меньшей мере не уступающий произведениям таких корифеев мистики, как Дж. Пордедж, Як. Бёме, Тереза, канонизованная в католичестве, Сен-Мартен, Сведенборг и т. п. По самобытности же, по отсутствию всяких литературных «влияний», по своеобразию тона и по особенностям в решении мистических вопросов, Анна Николаевна даже и в плеяде славных мистиков займет совершенно особое место. Единственное, с чем в области мистики есть у нее точки касания, — это Каббала; но Анна Николаевна, образованная весьма недостаточно, о Каббале, конечно, и понятия не имела, так что тут и речи не может быть о «влиянии». Мы ничуть не сомневаемся, что в плоскости историко-литературной, как памятник, сочинения А. Н. Шмидт будут признаны ценным вкладом в несуществующий еще *Corpus mysticorum omnium* <sup>3</sup>

Не сомневаемся мы и в том, что как личность, так и сочинения А. Н. Шмидт представляют огромный интерес для исследования религиозной психологии. Как «человеческий документ», на коллекционера, эти сочинения — редкая находка. Полуобразованная некрасивая провинциалка, всю жизнь придавленная борьбою из-за куска хлеба для любимой матери, всю жизнь угнетаемая самой подлинной нуждой, не имевшая ни книг, ни знакомств, ни досуга, — и глубина мысли и блеск писательства, богатство философско-мистических вдохновений! Какой удивительный контраст между внешним и внутренним!

Откуда брала А. Н. — а свои вопросы, не говоря уж об ее глубоких и нередко заведомо мудрых решениях, об ее пронзительных словах?

И далее, как могла эта обойденная судьбою девушка мыслить и говорить о себе в упор так, как не посмела бы помыслить ни одна царица даже в смутных мечтаниях? А если это — безумие, то где же *признаки* безумия, и почему душевное здоровье героини романа, столь дерзновенного, осталось неповрежденным, а нравственная чистота не возмутилась ни самомнением, ни высокоумием?

И поразительно не только это противоречие провинциального обывательства со вселенским размахом внутренней жизни, но и того более, в *каком-то* смысле, еще не поддающемся выяснению, известная законность его. Но хотя бы и не так, фигура А. Н. Шмидт может удовлетворить самому избалованному вкусу коллекционера религиозных типов и послужить богатой темой для проникновенного психологического исследования.

Однако и не психологическая вивисекция была завершающим побуждением при настоящем издании, а нечто иное.

А. Н. Шмидт говорит о вопросах, которые сейчас выдвигаются в сознании не только духом времени, но и самыми событиями. Все ли, что говорит она об этом, истина? — *Мы этого не знаем*; но мы знаем, что ее речи значительны и своеобразны. Не считается при современных обсуждениях подобных вопросов с голосом А. Н-ны (хотя бы для того, чтобы его решительно отвергнуть) было бы легкомысленно. Но мало того. А. Н-на говорит со властью и с силою. Она убеждает, умоляет, грозит, запрещает. В отличие от мистических откровений Порреджа, Бёме и проч., которые существенно вне-историчны и потому одинаково хороши (или одинаково нехороши) *всегда и всюду*, откровения А. Н. Шмидт в высокой степени конкретны, насквозь историчны, и если в них есть хоть какая-нибудь правда, то с ними надо считаться не только теоретически, но и практически. В то время, как мы обсуждали здесь вкратце изложенное и многое иное около А. Н. Шмидт, наступила мировая война. Мы не считаем себя вправе взять на свою ответственность утверждение, что это наверно не одно из тех событий, о которых, еще в 80-х годах прошлого века, волнуясь говорит А. Н-на. Притом, помимо утверждения и отрицания могут быть и средние мнения. Ведь, возможно еще и то, что А. Н., верно предчувствуя общий *типический* характер надвигающихся событий, все-таки видела их лишь в туманной перспективе, в которой сливаются ближний и дальний планы, почему ранние эсхатологические волны могли быть ею приняты уже за «девятый вал». Повторяем, *мы не знаем, насколько истинны* все исторические откровения А. Н-ны, но именно потому, что мы этого не знаем, замалчивать о них *сейчас*, когда они могут оказаться и ключом к мировым событиям, — из боязни и нерешительности замалчивать то, что нам лишь поручено, но *вовсе не наше*, — стало, очевидно, невозможно. Поэтому не желание обогатить ли-

тературных коллекционеров или сделать подарок психологам перевешивает чашу на весах наших раздумий, а чувство ответственности, обострившееся под впечатлениями теперешних событий: если мы не знаем, какова положительная ценность писаний А. Н. Шмидт, то во всяком случае мы допускаем, что она *может быть* и очень значительна. Пусть же все будут равно призваны участвовать в обсуждении дела, одинаково касающегося всех.

Как бы мы ни отнеслись к откровениям А. Н. Шмидт по существу, но нельзя удовольствоваться относительно их одним формальным отводом, — ссылкой на их «прелестность». Понятие «прелести», которое применяется с легким сердцем в подобных случаях в религиозной литературе, ничего не поясняет именно вследствие легкости и широты своего применения. Поскольку «прелесть» определяется только отрицательно, то, будучи весьма важным в смысле церковной дисциплины и в целях практической аскетики, обвинение «в прелести» перестает иметь какое бы то ни было теоретическое значение. «В прелести» — это значит: «не авторитетен; к словам его надо относиться с большою опаскою» и т. д.

Вне всякого сомнения, что к «откровениям» А. Н. Шмидт надо относиться с большою опаскою; да и все, что не получило одобрения Церкви — таково же, и всякое откровение, *до* признания его Церковью, должно рассматриваться как подозрительное или проблематическое. Но при всем том остается еще теоретический вопрос: «как *возможно* это явление?» И в этом смысле откровения А. Н. Шмидт, истинные или ложные, равно представляют теоретическую проблему. Даже в последнем случае — большую, ибо если нам сравнительно понятно, как может открыться истина, то гораздо менее понятно, как может возникнуть подобие истины, имеющее свою глубину и свою культурную ценность и в то же время *пустое* в свете благодарного содержания. Проблема мистической видимости — это и есть проблема *прелести*, которая не только не разрешена, но даже приблизительно не ставилась еще на обсуждение.

Поэтому ссылка на «прелесть» не только не устраняет вопроса о природе «откровений» А. Н., но скорее его усложняет. Да и при этом предположении остается не исключена возможность того, что в мистике А. Н. окажется не мало ценных мотивов и подлинных интуиций, хотя бы и ошибочно истолкованных, или же отнесенных, так сказать, не по адресу. Каково бы ни было наше предварительное суждение, думается, что с окон-

чательным приговором как о природе «откровений» А. Н., так и о загадке ее личного самосознания приходится еще повременить.

При чтении сочинений А. Н. Шмидт, очевидно, наперед приходится исключить некоторые предпосылки и притязания, для нее самое однако бесспорные. В виду этого становится необходимым критически взвешивать каждое положение, и это-то и должно составить задачу дальнейшего расследования.

И прежде всего мы никоим образом не можем рассматривать «Третий Завет» как Откровение, ибо такая расценка вообще принадлежит не индивидуальному суждению, но церковному разуму; да эта оценка не соответствует и чисто вкусовым ощущениям от сочинений А. Н., насколько можно здесь полагаться на вкус. «Третий Завет», как и все вообще творчество А. Н., относится к типу мистики, естественных (и в этом смысле безблагодатных) прозрений человека в глубину мира. В основе этой мистики обычно лежит подлинный опыт, который однако преломляется через призму «психологизмов» и наряду с ценными мистическими откровениями способен приводить к аберрациям и ошибкам. Самую основную аберрацию в мистике А. Н., очевидно, приходится здесь видеть в определении лица «возлюбленного», которое было позднее сближено ею с Вл. Соловьевым, а в связи с пониманием «возлюбленного» стоит и собственное самосознание А. Н.-ны как воплощенной церкви. Не следует подвергать сомнению особенной, исключительной софийности духовного лика А. Н., лишь эта одаренность и может объяснить как ее прозрение в области мистики пола, любви и материнства, так и самую наличность смущающих смешений лиц в софийской сфере. Возможно, что и в духовном облике Вл. Соловьева найдутся типические черты «возлюбленного» вообще и что вдохновения А. Н. могли до известной степени являться, как она сама верила, плодом «невидимых» телепатических и, быть может, бессознательных воздействий на созвучные струны ее души со стороны именно Вл. Соловьева. Для такого же читателя, который не захочет увидеть в сочинениях А. Н.-ны ничего, кроме хул и ересей, вытекающих из злой воли, остается признать здесь прямое воздействие «духа лестча», мистический обман (полезно наперед знать и прельщения, хотя бы чтоб их остерегаться). У А. Н.-ны есть смелые догматические утверждения, но нет воли к ереси, как и сама

она свидетельствует в письме к о. Иоанну Кронштадтскому и в Дневнике.

Наибольшим новшеством является ее учение о перевоплощениях Христа (но даже этому учению могут быть указаны некоторые богословские аналогии, напр., у св. Максима Исповедника); с ним именно связаны и другие наиболее соблазнительные ее утверждения о личности «возлюбленного». Остальные же ее догматические мнения, хотя выражены с крайней прямолинейностью, но не являются безусловным новшеством. Таково учение о соборно-личной природе церкви, находящее опору и в Слове Божиим и отчасти в отеческом предании (эту мысль, несомненно, разделял и Вл. Соловьев). Мысль о женской природе третьей ипостаси (недавно еще выраженная Н. Ф. Федоровым), ссыздавна высказывалась в церковных кругах (ее можно совершенно отчетливо установить, например, уже в IV в. в среде сирской церкви).

Мысль о воплощении Св. Духа в Богоматерь встречается еще в древнем «Евангелии от Евреев». Хотя почитание церковью «честнейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим»<sup>4\*</sup> и выше всех данных пределов, однако доселе православие не имеет догматической формулы для этого почитания (в католичестве первым, но неудачным сюда подходом является догмат о непорочном зачатии). Формула А. Н.-ны, согласно которой Богоматерь должна определяться как Богочеловек, не адекватна ее же собственной мысли, поскольку догматическое определение, примененное к Христу, как воплотившемуся от рождения, прилагается и там, где это последнее условие отсутствует. Положительное значение догматических идей А. Н. в том, что ими обостряются те проблемы, которые действительно еще могут быть поставлены перед церковным сознанием, ибо в православии нет догмата о неподвижности в догматическом самосознании.

Но писания А. Н. следует рассматривать не только как сочинения, ценность которых может оспариваться и вызывать разногласия, но и как биографический материал, притом единственный и незаменимый. Ибо каким способом можно иначе рассказать об ее жизни? А в то же время можно ли предать забвению или тайне эту, по-своему, совершенно исключительную жизнь, оставшуюся в неизвестности? Пусть же те, кто не захочет считаться с ее идеями, посмотрят на ее писания как на биографические материалы, ибо это, конечно, есть прежде всего не «сочинения», но автобиографическая исповедь.

---

## ПО ПОВОДУ «СОЧИНЕНИЙ» А. Н. ШМИДТ

Каков же источник откровений А. Н-ны? Прежде всего попробуем установить несколько твердых пунктов для дальнейших суждений.

Во-первых, мы должны отметить то несомненное свойство издаваемых откровений, которое прежде всего останавливает на себе мысль, это именно глубина высказываемого, сила выражения его и, главное, — необыкновенная самобытность. Большой части того, о чем свидетельствует А. Н-на, вычитать негде; значительная же доля остального, если и содержится в письменности нечто подобное ей, например в Каббале, А. Н-ною не могла быть заимствованною, ибо соответственная литература ей была недоступна.

Во-вторых, под углом зрения догматического не может не удивить догматическая корректность А. Н-ны, тонкость обработки всех ее более чем рискованных, в смысле догматическом, построений. Можно с уверенностью сказать, что под всяким иным пером этот же материал стал бы источником бесчисленных догматических погрешностей, ибо рассуждать о том, о чем рассуждает А. Н-на, есть сплошное хождение по канату над бездною догматических определений. И однако, если исключить несколько неловких оборотов речи, по существу дела не имеющих в виду никакого еретичествующего умысла, и пункт о перевоплощении, смысл которого должен быть обсужден особо, то можно сказать, что учение А. Н-ны не вступает в борьбу с церковным учением, но, напротив, всюду предполагает его и, с другой стороны, нередко само бывает уяснением и освещением учения Церкви. Нельзя не изумляться, как удачно обходит А. Н-на разные подводные камни, иногда, быть может, и сама не подозревая [о] грозящей ей опасности. Это и при отчетливом знании вероучительных определений проделать сознательно было бы весьма трудно и человеку опытному в разных догматических спорах. А. Н-на же непосредственным чутьем угадывает запутанный, в сущности, ход и с пленительной для ума легкостью и тактом пробирается в опасных местах. По тону ее ниоткуда не видно,

чтобы она знала догматическое богословие или была начитана в церковной письменности.

В-третьих, как пункт, примыкающий к предыдущему, должен быть отмечен и безусловно правый путь мысли, избираемый А. Н.-ю в отношении к миру, телу, браку и тому подобным вопросам о твари, около которых непременно спотыкается гностическое и хлыстовское научение и учение. Ходя около гностических тем, А. Н.-на нигде не сбивается в правом утверждении мира и тела, нигде не впадает в грех гнушения и неприятия, как это непременно делает всякий еретик-гностик и всякий хлыст. И однако (а точнее: и это потому, что) это происходит не от еретического поклонения миру и телу, а при отчетливости основной аскетической, т. е. православленной, точки зрения. Благословя мир, тело, брак, и в мире требует аскетической самоизбранности в них, а иногда и от них — вот истинное церковное ощущение, противоположное еретическому гнушению миром, телом и браком и одновременным растворением в них. Для всякого, кто знает исторически, как трудно в этом пункте держать правое равновесие «да» и «нет» миру, не может не показаться изумительной безупречность А. Н.-ны в этом труднейшем и критичнейшем пункте.

В-четвертых. Наиболее поражающим является то обстоятельство, что выражены эти философские и догматические идеи не в установленных, принятых терминах, каковых А. Н., по-видимому, вовсе и не знала, а описательно, причем сохраняется точность и отчетливость в содержании. В связи с указанным выше это обстоятельство показывает, что не где-то вычитанное вспоминала А. Н. и не потому фантазии отдавалась, а действительно описывала возможно точно и старательно то, что видела и что переживала. Источник новизны и самобытность воззрений А. Н.-ны — в особом ее мире, или вовсе не существующем у других, или же лишь намечающемся тускло и смутно, а не в исключительных по силе творческих способностях. Повторяем, в писаниях А. Н.-ны мы имеем перед собою не рассуждения, а описания.

В-пятых. Если внимательно взглянуть в опыты А. Н.-ны и постараться выразить, что именно она переживала, то наиболее точною характеристикой было бы слово материнство. Опыты ее — опыты материнства в глубочайших его основах. Мистическая сущность пола, брака и чадорождения открылась А. Н.-не и открыта ею другим с глубиной и силою небывалою. Писания А. Н.-ны — это философия материнства, доселе почти



не существовавшая. Да, можно смело сказать, что ничего подобного доселе мы не имели в смысле познания природы брака и чадорождения, и лишь Зогар<sup>1\*</sup> отчасти приблизился к достижениям А. Н-ны. Однако, повторяем, это не рассуждения о материнстве и браке, а опыт того и другого. Да и можно ли рассуждать об этой сфере, не узнав ее на опыте? Однако, тут странное противоречие. А. Н-на мужа не знала, в браке не была, детей не рожала и, следовательно, опыта, в обычном смысле слова, не имела. У нее есть опыт невесты, жены, матери; и однако она не была ни тем, ни другим, ни третьим. Не трудно понять, что большинство невест, жен и матерей, будучи таковыми, остаются как неопытные: глубочайшее проходит мимо них, не достигнет сознания их. Это, сравнительно, понятно. Но совсем иначе с А. Н-ной. Не имея опыта, доступного многим, она оказывается как имеющая его, и даже обладающая им в превосходной пред всеми другими степени. Как понять этот опыт без опыта? Наиболее простым было бы предположение о сублимированности всего творчества А. Н-ны из неосуществившегося материнства. Девушка с исключительным запасом материнской любви, девушка, необыкновенно одаренная даром женственности и в то же время внешне не имевшая соответственных данных, девушка, предназначенная быть гениальной, так сказать, невестою, женою и матерью, но таковою не сделавшаяся, дар свой не осуществившая, А. Н-на излила свои силы в <?> мечтах семьи, и эти мечты, раскрывая природу материнства уже не [в] ущемленных рамках житейского опыта, не искаленную возмущающими условиями чуждой материнству общественной и космической среды, выкристаллизовали инстинкты материнства по одним только ему свойственным законам его <?>. Таким образом, учение Шмит оказывалось бы вовсе не учением; это — прозрачные кристаллы женской любви, женственности в ее беспримесном выражении, застывшие в холоде одиночества. Картины семейного счастья, счастья семьи в своей семейственности, не утесняемые никакими требованиями скучной прозы жизни, приняли, таким образом, грандиозные размеры, спроецировались с земли на небо; так семья, сделавшись абсолютною, стала Семейю, стала образом семьи Божественной, и тогда понятно появление этого вдохновенного изображения метафизической природы семейственности и терминов богословия.

Если бы это действительно было так именно, то тогда понятно и то, что за именами всякими в писаниях

Шмит надо бы разуместь не те Лица, о которых говорит религия, а лишь предельные типические лица семьи человеческой. Иначе говоря, творения А. Н-ны тогда не более как роман, хотя и взятый в его идеальной завершенности и силе, математически выражаясь, пределе романа, так сказать, роман абсолютный. Такое предположение о творчестве А. Н-ны Шмит, повторяем, естественно, тем более что известен пример подобной ее сублимации невоплощенного дара семейной любви, хотя и в односторонне-искаженном виде,— это именно сочинения Н. Ф. Федорова. Но это-то сравнение и разрушает сделанную гипотезу относительно А. Н-ны. Там, где Федоров еле-еле дерзает, сухо обрисовывает контуры, А. Н-на жизненна, конкретна и, более того, художественно полна — полна несомненно пережитою реальностью. В то время Федоров усиленно твердит, что единственное учение — это заповеди, а не <?> и что Истина имеет значение проекта деятельности, а не познания, т. е., другими словами, в то время как Федоров говорит с мечтой и только о мечте, о возможном и желанном, А. Н-на свидетельствует о том, что есть, что уже испытано, о том, что реально открылось. Может быть, она называет действующих лиц своего романа именами, совсем им не принадлежащими или принадлежащими им лишь условно; может быть, она путает термины и выражается не совсем так, как следовало бы. Все это возможно. Но вот что несомненно, так это ощущаемая, почти осязаемая реальность лиц ее повествования. Можно сказать, что из страниц ее с пластической отчетливостью <?> живые лица. Предположение о сублимации может быть полезно для выяснения основной интуиции А. Н-ны и условий возможности ее опыта, да и то лишь может быть. Но оно никак не объясняет главного,— самого опыта. В этом опыте особенно близко выступает наиболее загадочное и наиболее волнующее лицо Возлюбленного. Кто такой Возлюбленный? Или, пожалуй, правильнее начать с вопроса: кто и что не есть он?

Он — не схема, не отвлеченность, а воистину лицо. Роман не существует без Возлюбленного, опыт брака и семьи не получается без самого мужа. Без реальности Возлюбленного нет ничего. Он — та ось, около которой вращаются все события, и ее не выдумаешь, о ней не возмечтаешь. Реальность Возлюбленного — это несомненный факт, как несомненный факт и то, что А. Н-на была в каком-то браке с ним, имела от него как-то детей, хотя и не была и не имела. Если бы просто была

в браке и просто имела детей, то опять мы остались бы без какого-либо объяснения, ибо оставалось бы непонятным, как условия брака и условия деторождения в области эмпирической могли бы дать опыт брака и деторождения безусловный.

Но, утверждая реальность Возлюбленного и брака с ним А. Н-ны, принуждаемся дать ответ и на вопрос об его имени. Кто же он? Каково его имя?

Первоначально А. Н-на называла его именем, которое если и может быть принято как-нибудь условно и ограничительно, то лишь после признаний некоторых метафизических тезисов А. Н-ны, и среди них прежде всего тезиса о перевоплощении. Прямой смысл, в котором сперва понимаешь А. Н-ну, вызывает стремительный и непреклонный ответ здорового религиозного смысла: «Не так! Не то!.. Почему?»

Не говоря уж о принципиальных трудностях, придется отметить какую-то вовсе не божественную<sup>2\*</sup> и лиц, у А. Н-ны выступающих, и взаимных отношений между ними. На уста просятся тут определения этих отношений как чего-то приторного и слащавого. Семья, изображаемая Шмит, словно сделана из ваты; переживания А. Н-ны, коль скоро принять всерьез имена, ею именуемые, коль скоро разуместь под ними именно Тех, на кого они указывают, представляются какими-то неполновесными, <?> онтологически-<?>. Ясно, что это не имена, а псевдонимы и что, будучи живыми лицами, герои А. Н-ны не то, за что она считает их. В особенности же не то — ее Возлюбленный. Но кто же он и в каком смысле тот, кто назван Возлюбленным, имеет какое-то безусловное право на усвоенное ему имя?



**ПРИМЕЧАНИЯ**

**УКАЗАТЕЛИ**



## ПРИМЕЧАНИЯ

### КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ АНТИНОМИИ ИММАНУИЛА КАНТА

Флоренский и Кант — тема, заслуживающая специального внимания. В своих существенных, условно говоря, внешних и внутренних аспектах она требует как *историко-философского рассмотрения*, т. е. анализа и оценки философии Канта Флоренским, так и *философского исследования* значения кантианской проблематики и возникших на почве кантианства методов и подходов для философско-богословского пути Флоренского. Повышенный интерес к философии Канта обнаруживается у Флоренского рано, и в особенности, характерен для первой половины его творчества. Начиная от перевода «Физической монадологии» Канта до книги «Столп и утверждение Истины» и еще неопубликованных лекций Флоренского о Канте (1909—1919) следует говорить о его опыте восприятия, понимания и преодоления кантианства. Эта борьба с Кантом (и одновременно зависимость от него), выразившаяся в многочисленных, в том числе и резких, характеристиках, была обусловлена тем обстоятельством, что Кант для Флоренского не только один из великих мыслителей, философ, наиболее полно воплотивший анти-платонический дух новоевропейской философии, но и, в конечном счете, эмблема-символ самой культуры, с ее безмерными притязаниями на абсолютное господство и стремлением подчинить религию законодательству человеческого разума. Это самый главный, оригинальный, хотя отнюдь не бесспорный во всех отношениях, вывод Флоренского о значении Канта для европейской истории.

Противопоставляя Платона и Канта, как это делали Юркевич, а затем Эрн и Зеньковский (в рецензии 1908 г. на знаменитую книгу Наторпа «Platos Ideenlehre»), Флоренский вольно или невольно оставляет в стороне вопрос о природе и формах воспроизведения самой кантовской парадигмы. Вся послекантовская философия рассматривается Флоренским в качестве вариаций на темы кантианства, реальный и исторический Кант, отвергнутый великими современниками в главной части своего учения — в учении о вещах в себе, подменяется Кантом мифологическим. В известном смысле можно сказать, что оба мыслителя, и Платон и Кант, в этом противопоставлении у Флоренского мифологизированы, и по-разному: Платон как сторонник истины от Бога, Кант как апологет религии Человеко-божества и сторонник истины от человека. При этом мало внимания обращается на связь учения Канта об идеях с аналогичным учением Платона и подлинные достоинства платонизма в одной области (философии) зачастую сопоставляются с действительными недостатками кантианства в другой (в религии).

Анализ космологических антиномий Канта со времени выхода первого издания «Критики чистого разума» имеет давнюю традицию, и тема эта после тщательных формально-логических, диалектических и герменевтических исследований может считаться исчерпанной, несмотря на огромное значение всего этого учения как для Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, так и для новейшей философии (Ясперс, Хайдеггер). В русской литературе, за исключением тех работ, которые

были приведены в библиографии Флоренским, к моменту написания лекции существовали еще две работы, специально посвященные анализу антиномий. Это статьи М. М. Филиппова «Необходимость и свобода. Критика третьей антиномии Канта» // Научное обозрение. СПб., 1899. № 4–5) и А. Орлова «Учение Канта об антиномиях чистого разума» // Вера и разум. Харьков, 1903. № 9–10), которые мало что добавляли к традиционному анализу антиномий. Есть основания полагать, что лекция Флоренского написана под влиянием развернувшейся в немецкой литературе дискуссии между Вундтом и Кантором по вопросу о проблеме бесконечности у Канта. Основной упрек Канту — «неприятие им во внимание идеи актуальной бесконечности» (наст. том, с. 26) — Флоренским заимствован у Кантора, которому и принадлежит новая разработка учения об актуальной бесконечности. Трудно однозначно определить ценность этого, по-преимуществу, математического аргумента в философском доказательстве хотя бы потому, что Кант и Кантор не только исходили из разных типов интуиции, но и из противоположных: Кант понимал интуицию как чувственно-наглядное созерцание, Кантор же был сторонником интеллектуальной интуиции; Кант четко и недвусмысленно проводил различие между математикой как наукой о феноменальном мире и метафизикой как наукой о первых началах и вещах в себе, в то время как Кантор считал, что математика и философия в целом описывают одну и ту же действительность. Для Флоренского, который всегда стремился к синтезу богословия, философии и науки и был убежден, что математика применима «повсюду, где только функционирует сознание» (наст. том, с. 284), математический аргумент представлялся чрезвычайно весомым. При этом Флоренский, вслед за некоторыми исследователями, упрекает Канта в путанице и непоследовательности: с одной стороны, Кант отрицает актуальную бесконечность, с другой, — в трансцендентальной эстетике пишет, что «пространство представляется как бесконечно данная величина» (*Кант И. Критика чистого разума* / Пер. Н. Лосского. СПб., 1907. С. 45). Однако понятие актуальной бесконечности не отвечало духу кантовской философии, и признание актуальной бесконечности потребовало бы от Канта переустройства всей системы его философии. Поэтому этот упрек следует отнести скорее к характерной для Канта туманной форме изложения, нежели к содержанию, тем более, что в первом издании «Критики...» этот фрагмент выглядел иначе — «пространство представляется данным, как бесконечная величина» (там же. С. 45) и аргументация была другой. Коген это изменение объяснял желанием Канта точнее разграничить созерцание и понятия и опереться непосредственно на созерцание (*Cohen H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1907. S. 30*).

Блестящая лекция Флоренского, написанная и прочитанная *pro venia legendi*, для получения права чтения в качестве преподавателя МДА, преследовала, как минимум, три задачи: 1) научно-педагогическую (краткое, увлекательное, а вместе с тем и строго научное изложение учения Канта и анализ его с обзором новейшей литературы по данному вопросу); 2) научную (опровержение кантианства в самом средоточии его: «...В основе Кантова решения антиномий лежит трансцендентальный идеализм, различающий явления и вещи в себе. И наоборот, если принять антиномию, то они доказывают необходимость трансцендентального идеализма...» (наст. том, с. 15); 3) пропедевтическую (подготовка к собственному учению об антиномиях, которое было развито в последующих работах; Флоренский писал о богословских и философских антиномиях, антиномиях мира, языка и т. д.). Первая и третья задачи были прекрасно разрешены Флоренским, что же касается второй, то ее решение нельзя признать безоговорочным. Спустя неделю после чтения лекции, 23 сен-



тября 1908 г., Флоренский был утвержден и. о. доцента Московской Духовной Академии по кафедре истории философии.

Публикуется по изданию: Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 4. С. 597–625. То же. Отдельный оттиск. Сергиев Посад, 1909. Примечания А. Т. Казаряна.

1\* Ср.: «...если дано обусловленное, то дана и вся сумма условий, т. е. безусловное, благодаря которому единственно возможно было обусловленное» (*Кант И. Критика чистого разума* / Пер. Н. Лосского. СПб., 1907. С. 257; аналогичные утверждения см. на с. 207, 288).

2\* учетверение терминов (лат.). Ошибка в силлогизме, заключающаяся в появлении четвертого термина, тогда как силлогизм должен содержать три термина. — 9.

3\* Ср.: *Кант И. Критика чистого разума*. С. 266. — 10.

4\* Ср. там же. С. 267. В тексте Флоренского пропущено «во времени» после слова «начала». — 10.

5\* как у Лосского (с. 270). — 11.

6\* как у Лосского (с. 271). — 11.

7\* как у Лосского (с. 276). — 12.

8\* как у Лосского (с. 277). — 12.

9\* как у Лосского (с. 280). — 13.

10\* как у Лосского (с. 281). — 13.

11\* основное заблуждение (греч.). — 15.

12\* *Робинсон Лев Максимович* — историк философии, автор книги «Метафизика Спинозы» (СПб., 1913). В указанном о. Павлом сочинении Робинсон писал, что учение об антиномиях «не есть оригинальное открытие самого Канта, а в своей основе заимствовано им... у Артура Коляера» (с. 3). — 16.

13\* *Файхингер Ганс* (1852–1933) — немецкий философ и историк философии, автор двухтомного комментария к «Критике чистого разума» (1881–1882), основатель журнала «Kant-Studien». В своих работах рассматривал Канта по преимуществу как гносеолога. — 17.

14\* Не совсем точная цитата из книги: *Паульсен Ф. Иммануил Кант. Его жизнь и учение*. 2-е изд. / Пер. Н. Лосского. СПб., 1905. С. 204–205. — 17.

15\* *Кант И. Физическая монадология* / Пер. с лат. П. Флоренского. Сергиев Посад, 1905 (Оттиск с журн. Богословский вестник. 1905. № 9). С. 7–8. В переводе Флоренского напечатано «способом», а не «образом». — 19.

16\* Там же. С. 8. В переводе П. Флоренского: «я решил», а не «решился», «привлек», а не «привел». — 19.

17\* Именно этой цитаты в работе Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) обнаружить не удалось. См. близкие по смыслу высказывания из указан. соч.: *Кант И. Соч.* В 6 т. Т. 1. М., 1964. С. 204, 209. — 28.

18\* круг (лат.). — 28.

19\* Ср. анализ этой проблемы в книге: *Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*. Пг., 1915. С. 10–28. — 30.

## ПРЕДЕЛЫ ГНОСЕОЛОГИИ (ОСНОВНАЯ АНТИНОМИЯ ТЕОРИИ ЗНАНИЯ)

Основные идеи статьи сложились уже к осени 1908 г. В архиве семьи Флоренских сохранилась рукопись, на титульном листе которой значится: «Первоначальный курс. Введение в историю античной философии (15 лекций, читанных осенним семестром 1908 г. в Московской Духовной Академии студентам 2-го курса). 1908.X.9 —

1908. XII. 13. Сергиевский Посад». Полное издание курса готовится к печати. Лекции 12, 13 и 14 этого курса помещены Флоренским в особую обложку и посвящены теории познания. На титульном листе обложки стоят даты написания и чтения лекций, а также номера аудиторий. Обозначены также следующие разделы:

1. Знание, как система актов различения.
2. Знание, как суждение о действительности.
3. Религиозно-метафизический момент познания.

Раздел «Знание, как система актов различения» написан 25 ноября, впервые читан 29 ноября 1908 г. На полях и на отдельных листах вписаны многочисленные вставки, относящиеся к работе над «2-ой редакцией» этого раздела лекций в 1909 г. Сохранилась и «2-ая редакция» лекции, начатая 23 октября, оконченная 27 октября и дополненная 28 и 30 октября 1909 г. Это значительно дополненный вариант раздела, он-то и положен в основу первой половины статьи «Пределы гносеологии». По всей видимости, разделы 2 и 3 предполагалось сделать основой второй половины статьи. В разделе 3 «экстаз», «выхождение из себя», рассматриваются как гносеологические понятия. Возможно, мистический настрой этого раздела послужил препятствием к публикации окончания статьи.

В архиве А. Ф. Лосева сохранился оттиск статьи «Пределы гносеологии» с автографом:

✠

Дорогому Михаилу Александровичу [Новоселову] с любовью, но конечно не для чтения, эти утехи молодости вручает, в надежде на снисходительность недостойный иерей Павел Флоренский.

1913. II. 27

Москва».

В письме от 22 февраля 1913 г. иеромонах Серапион (Воинов) писал о. Павлу: «Читаю Вашу статью о гносеологии. Есть ученый бред, а есть ученая психопатия. Sapienti sat! [Для понимающего достаточно! — лат.]».

Статья печатается по единственному прижизненному изданию: Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1. С. 147—174.

Примечания написаны С. М. Половинкиным.

<sup>1\*</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика I 2, 982b // Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 69. — 34.

<sup>2\*</sup> В 1904—1905 гг. Н. О. Лосский напечатал в журнале «Вопросы философии и психологии» трактат «Обоснование мистического эмпиризма», который позже вышел отдельным изданием под заглавием «Обоснование интуитивизма» (1-е изд. — 1906, 2-е изд. — 1908. См.: *Н. О. Лосский*. Избранное. М., 1991. Вст. ст., составление, подготовка текста и прим. В. П. Филатова).

В архиве семьи Флоренских сохранился листок, написанный рукой Флоренского и вложенный в рукопись «2-ой редакции» раздела лекций «Знание, как система актов различения», следующего содержания: «Интуитивизм Лосского кажется весьма сродным имманентизму Шуппе. Но между ними та разница, что для Лосского объект знания «входит» в субъект знания, а для Шуппе — в нем «пробывает». След., он, для Лосского, может быть и вне субъекта и есть там, а для Шуппе — никогда». — 35.

<sup>3\*</sup> Аналогично понимал панметодизм немецкого философа *Германа Когена* (1842—1918) и кн. Е. Н. Трубецкой: «Обыкновенно под «методом» разумеется наш человеческий способ достижения чего-либо; в частности, под методом научным подразумевается способ исследования, способ отыскания истины. Иное дело у Когена: у него истина и метод — одно и то же: он не знает истины, отличной от нашего способа ее оты-

скания. В конце концов истина для него отождествляется с «суммой категорий», а категории — со «способами действия суждения», иначе говоря — с *методами* нашей основополагающей мысли» (Жн. Е. Н. Трубецкой. *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. М.: «Путь». Издание автора, 1917. С. 225). — 36.

<sup>4\*</sup> В разделе 3 лекций — «Религиозно-мистический момент познания» — сохранилась следующая ссылка на кн. С. Н. Трубецкого: «В противность основному положению эмпиризма мы утверждаем, что субъект выходит из себя метафизически всеобщим образом, в каждом акте своего восприятия, познания или сознания, в каждом акте жизни своей, во всяком своем отношении. Никакая эмпирия не может этому противоречить» (*Метафизика в Древней Греции*. М., 1890. С. 16).

*Остроумов М. А.* История философии в отношении к откровению. Взгляд на условия исторического развития философии. Харьков: Тип. Окружного штаба, 1886. С. 286 (Собрание отписок из журн. «Вера и Разум»). — 36.

<sup>5\*</sup> тем самым, в силу этого (лат.). — 37.

<sup>6\*</sup> *Способ неопределенных коэффициентов* — крупнейшее открытие Декарта, опубликованное им в «Геометрии» (1637). Способ основан на том, что из тождества двух целых алгебраических многочленов следует тождество их коэффициентов при членах одинаковой степени. См.: *Ренэ Декарт*. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Методы, Геометрия. Л., 1953.

*Способ неопределенной функции* Бугаева представляет собой обобщение метода неопределенных коэффициентов Декарта. — 38.

<sup>7\*</sup> О ряда рефлексий Фихте писал, например, в трактате «Основа общего наукоучения» (1794) (см.: Фихте И. Г. Избр. соч. / Пер. под ред. кн. Е. Трубецкого. Т. 1. М.: «Путь», 1916. С. 197 и др.). — 40.

<sup>8\*</sup> «Система трансцендентального идеализма» (1800) завершается словами: «Таковы неизменные и бесспорные для знания моменты в истории самосознания, в опыте определяемые как непрерывная последовательность ступеней, которую можно выявить и вести от простого вещества к организации (посредством которой бессознательно творящая природа возвращается к самой себе), а отсюда посредством разума и произвола — высшему единению свободы и необходимости в искусстве (посредством которого сознательно продуктивная природа замыкается и завершается в самой себе)» (*Шеллинг Ф. В.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 489). Обозначения А и А<sup>2</sup> встречаются в «Мюнхенских лекциях» «К истории новой философии» (читаны в 1827 г.) (см.: *Шеллинг Ф. В.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 475–476). — 40.

<sup>9\*</sup> *Эдуард фон Гартман*. Сущность мирового процесса или философия Бессознательного. По 4-му нем. изд. полное изложение системы А. А. Козлова. Вып. второй и последний. М., 1875. С. 316: «...в основе мистического порыва лежит иллюзия. Это есть порыв, стремление прямо постичь в сознательном ощущении тождество все-единого Бессознательного с субъектом сознания и насладиться ощущением этого тождества. Но цель этого стремления, по самой его природе, недостижима: ибо сознание не может выйти из своих пределов и не может постичь Бессознательное, как такое, а следовательно и единство Бессознательного с сознательным индивидуумом. Впрочем, в области мистики более, чем в какой-либо иной, прогрессирующее человечество усматривает иллюзию и освобождается от нее. Нельзя сказать, чтобы после нашего времени просвещения могли повториться средние века с их мистикою». — 46.

<sup>10\*</sup> от идеального к идеальнейшему (лат.). — 49.

<sup>11\*</sup> от реального к реальнейшему (лат.). — 49.

12° бежит ли время? (лат.). — 55.

13° невозвратно, безвозвратно (лат.). — 55.

14° небытие (греч.). — 56.

15° Немецкий физик *Генрих Герц* (1857—1894) полагал, что теория Максвелла сводится к системе его уравнений, ибо законы электромагнетизма, описываемые этой системой уравнений, есть единственно ценное, что остается от достаточно сомнительных интерпретаций этих уравнений самим Максвеллом. См.: *H. Herz. Untersuchungen über die Ausbreitung der electricischen Kraft. Lpz., 1892. S. 23. — 57.*

16° *Генрих Гейне*. Мысли и заметки // Собр. соч. / Под ред. Петра Вайнберга. Т. 6. СПб., 1899. С. 130. — 57.

17° В зародыше, в сжатом виде, кратко (лат.). — 59.

## ПЕРВЫЕ ШАГИ ФИЛОСОФИИ

Курс лекций по античной философии Флоренский читал начиная с 1908/1909 учебного года и вплоть до 1917/1918 учебного года (см.: *Иг. Андроник (Трубачев)*. Священник Павел Флоренский — профессор МДА // Богословские труды. Сб. Московская Духовная Академия. 300 лет (1685—1985). М., 1986. С. 226—232). Этот курс неоднократно перерабатывался, так что в сохранившихся рукописях достоверно устанавливаются пять последовательных во времени слоев с правкой и дополнениями, существенно пополняющих и частично изменяющих первоначальный текст. Время последней правки предположительно отнесено нами к 1916—1917 гг.

Согласно первоначальному замыслу Флоренского, курс лекций по античной философии должен был быть таковым:

### «I. Общая часть курса

Миграция античной философии и вытекающее из рассмотрения ее естественное расчленение истории античной философии на 3 периода. Задачи, ставимые философии каждого из трех периодов носителями ее. Семасиология слова *filosofia*.

Общий характер содержания философского мышления в каждом из трех периодов. Ист[ория] филос[офии] как произвольное возвращение философии в лоно религии и подчинение мирской мысли мысли авторитета веры.

Причины исторического процесса в философии (т. е. ее миграции и ее изменения по содержанию). Постановка вопроса о причинах духовно-социального процесса и отсюда переход к процессу духовно-личному.

Развитие философского сознания в философствующей личности. Связь мысли и языка; закон развития языка и закон развития мысли. Религиозно-мистическая *основа* философствующей мысли и религиозно-историческая (культурная и вероучительная) среда, в которой растет философское самосознание.

Закон 3 стадий в историческом процессе философии.

Естественный конец философствующей мысли и истощение жизнениности античной философии как следствие ограниченности религиозного опыта язычества.

Требование *Откровения* — последнее слово всякой философии.

### II. Специальная часть курса

#### *Первый период истории философии*

Реальные условия возникновения античной философии. Доисторическая культура эллинского мира. Связь с Египтом и Востоком. Миграция религиозных символов и идей. Напряженность религиозного и культурного обмена между Западом и Востоком. Иония и культ Посейдона. Ионийская натурфилософия. Что такое «стихия». Орфизм

и итальяйские школы философии и связь их с Египтом и Востоком. Структура античной философской школы. Материализм. Разложение философии первого периода. Софистика.

### *Второй период истории философии*

Культурно-историческая и религиозная жизнь Афин в IV в. Сократ и сократические школы. Основание гносеологии. Связь платонизма с пифагорейзмом и орфизмом. Вопрос об эзотеризме античной школы. Аристотель; характер античной школы. Другие после-сократические школы.

Разложение философии 2-го периода. Скептики.

### *Третий период ист[ории] фил[ософии]*

Новые условия государств[енной] жизни. Потребности в дух[овном] обновлении. Поиски нравственности в религии, которая удовлетворяет всех. Эпикурейцы и стоики, как ставящие вопрос о философск[ой] аскезе. Теургия и мистика. Неопифагорейцы и неоплатоники. Умиравшая философия как апологетика умирающего язычества. Историческая необходимость откровения для жизнненности всех сторон духовной деятельности.

Черты характера ант[ичной] фил[ософии]».

«Общая часть курса» сохранилась полностью в виде 15 лекций под общим названием «Введение в историю античной философии». Первоначальный текст этих лекций был написан Флоренским в октябре—декабре 1908 г. и прочитан в 1908/1909 учебном году; при подготовке к чтению этого же курса в следующем 1909/1910 учебном году Флоренский ввел значительные поправки и дополнения и изменил нумерацию лекций; существенные исправления были внесены также в конце 1911 г. при подготовке к чтению курса в 1911/1912 учебном году; следует отметить и правку конца 1912 г., когда о. Павел готовил публикацию в «Богословском Вестнике» работы «Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания. Из читанного в 1908-м и 1909-м гг. студентам Московской Духовной Академии курса «Введение в историю античной философии»» (речь идет о 12, 13 и 14 лекциях). Ниже мы приводим названия и даты написания и прочтения лекций этого курса, причем вначале указываем нумерацию и датировку 1908/1909 учебного года, а затем в круглых скобках — 1909/1910 учебного года. Разночтения в нумерации были вызваны прежде всего введением в 1909/1910 учебном году в качестве первой лекции «Вступления в курс 1909—1910 года. Сказано 1909. IX. 3 от 12 ч. до 2 ч. в ауд. № 1. Четверг». Необходимость такого вступления была осознана о. Павлом после чтения первой же лекции в 1908/1909 учебном году — тогда же им было написано «Объяснение со слушателями о необходимости приучаться к работе с сырым материалом. Написано 1908. X. 12, 15. Сергиевский Посад. Прибавлено к лекции № 2 (Читано 1908. X. 16. Четверг, от 1 ч. до 2-х ч. дня в ауд. № 3)». Таким образом в 1909/1910 учебном году нумерация лекций сдвинулась на 1 номер. Но в процессе чтения курса в 1909/1910 учебном году Флоренский изменил нумерацию лекций.

«Лекция 1 (2). Временно-пространственные границы античной (греческой) философии. География античной философии (миграции античной философской мысли). — Написана 1908. X. 7—8. Сергиевский Посад. Читана 1908. X. 9. Четверг, от 1 ч. до 2-х дня, в ауд. № 1 (Читана 1909. IX. 3, от 1 ч. до 2-х. Четверг, в ауд. № 1).

Лекции 2, 3, 4 (3, 4, 5). Постановка вопроса о смысле вышеуказанной миграции очага философской деятельности. Семасиология слова *philosophía*. Характеристика каждого из трех периодов. Сравнение трех периодов между собою. — Написаны 1908. X. 13—14. Сергиевский Посад, 1908. X. 17. Читана 1908. X. 16. Четверг, от 1 ч. и до 2 ч.

дня в ауд. № 3; 1908. X. 18. Суббота, от 10 до 11 ч. в ауд. № 2 (Читана 1909. IX. 5. Суббота, от 10 ч. до 12 ч. дня в ауд. № 2; 1909. IX. 10. Четверг, от 12 до 1 ч. в ауд. № 1).

Лекция 5 (6). Постановка вопроса о причинах миграции философии и об изменении ее содержания. — Написана 1908. X. 22–23. Сергиевский Посад. Читана 1908. X. 24. Четверг, от 1 ч. до 2 ч. дня, в ауд. № 3 (Читана 1909. IX. 12. Четверг, от 1 ч. до 2-х ч. дня, в ауд. № 1).

Лекция 6, 7 (7–10). Мысль и язык. 2. Три напластования языка («эволюция» связи). — Написаны 1908. X. 27–28. Сер[гиевский] Посад. Читаны 1908. X. 30. в ауд. № 3 от 1 ч. до 2-х, в присутствии Архиепископа Димитрия и Епископа Евдокима; 1908. XI. 1 в ауд. № 2 от 10 до 11 ч. (Читаны 1909. IX. 14. Суббота, в ауд. № 2 от 10 до 12 ч. дня; 1909. IX. 17. Четверг, в ауд. № 2, от 12 до 2 ч.).

Лекция 8 (13–15). 1. О необходимости имманентного изучения философских систем (intemezzo). 2. Этимон слова «имя» в индоевропейской группе языков. 3. Этимон слова *Невг* и *Невг* в семитских языках. 4. Сравнение этимона для «имя» и «шем» в индоевропейской и семитской группе языков. — Написаны: 1. — 1908. XI. 14. Сер[гиевский] По[сад], 3 — 1908. XI. 10. Сер[гиевский] По[сад]. Читана 1908. XI. 15. Суббота, от 10 до 11 ч. в ауд. № 2. [?].

Лекции 9, 10 (16–20). 1. О трех напластованиях имени. 2. Разбор трех моментов в слове «кипяток». 3. Художественность слова. 4. Анализирующая функция слова. 5. Образование имени чрез суждение. — Написаны: 1. — 1908. XI. 11. Сер[гиевский] По[сад], 2 — 1908. XI. 16. Сер[гиевский] По[сад]. Читаны: 9-ая — 1908. XI. 20, в четверг, от 1 до 2 в ауд. № 3; 10-я — 1908. XI. 22, в субботу от 10 до 11 в ауд. № 2.

Лекция 11. Анализирующая функция слова. Образование имени чрез суждение, как акт дифференциации. — Читана 1908. XI. 27. Четверг, в ауд. № 3 от 1 ч. до 2-х.

Лекция 15. 1) Философема и мифологема. 2) Три периода философского самосознания в их отношении к трем стадиям мышления и основным категориям. Миграции философии. — Написано: 1908. XII. 12. Сер[гиевский] По[сад]. Читана 13 декабря 1908 г. в ауд. № 2 от 10 до 11 ч.

### Курс «Первые шаги философии»

Лекция 1. 1. Характер дальнейших занятий. 2. Трудность современной разработки истории античной философии, обусловленная новейшими археологическими открытиями, и наивность взглядов, видевших в начальной философии явление элементарное. 3. Археологическое открытие подпочвы греческой культуры. Неолитическая культура, эгейская и микенская. — Написана: 1909. I. 13–14. Сергиевский Посад. Читана весенним семестром 1909 года, в четверг, 1909. I. 15. в ауд. № 3.

Лекции 2, 3. Некоторые элементы греческой религии в микенский период. — Написаны: §§ 1–35 — 1909. I. 19–20. Сер[гиевский] По[сад]; §§ 36–51 — 1909. I. 22; §§ 51–57 — 1909. I. 23. Читаны: 2-я — 1909. I. 22. Четверг, в ауд. № 3, от 1 ч. до 2-х; 3-я — 1909. I. 24. Суббота, в ауд. № 2, от 10 ч. до 11-ти.

Лекции 4 (1–42), 5 (43–74). Религиозная почва ионийской натурфилософии, в связи с вопросом о реальности богоявлений. — Написаны: §§ 1–42 — в ночь с 28 на 29 января 1909 года, Сер[гиевский] По[сад]; §§ 43–57 — 1909. II. 17; §§ 57–74 — 1909. II. 18, 20. Читаны: 4-я — 1909. I. 29. Четверг, в ауд. № 2, от 1 ч. до 2-х; 5-я — 1909. II.

Лекция 6. *Ὀὐρα* Посидона. Тожество неба и моря в миропонимании мифологическом. — Написано 1–23 в Сергиевском Посаде 1909, II, ночью с 27 на 28-е. Читана 1909. II. 28, от 10 до 11 в ауд. № 2 МДА.

Лекция 7. Религиозное происхождение культуры. Объяснение символики громового топора. Эпитеты Посейдона. — Написано 1909. III, ночью с 4-го на 5-е, кончено в 5 ч., в день Герасима Грачевника. Читана 1909. III. 5, от 1 ч. до 2-х, в ауд. № 3.

Лекция 8. Исторические данные, подтверждающие связь философии Фалеса с культом Посидона. Как был поставлен основной вопрос философии Фалеса (*τι ἐστὶ τὸ θεῖον*). Психологический анализ возникновения философского мышления. Двойственная природа философского мышления (консерватизм и прогрессизм) — Написано 1909. III. 7, от 4 1/2 ч. утра до 9 ч. утра. Серг[иевский] Посад. Читана 1909. III. 7, от 10 ч. до 11, в ауд. № 2.

Лекция 9. Определение *τὸ θεῖον* в философии Фалеса, как безначального начала сущего. *Ἀρχή*. Неабсолютность этого *ἀρχή*. Мифологический процесс и сущность язычества. Определение *ἀρχή*, как *στοιχεῖον*. Этимон слова *στοιχεῖον*. Что такое *στοιχεῖον*. Личность Фалеса, как родоначальника европейской науки. — Написано 1909. III. 12, от 1-го часа почти до 7-ми часов утра. Читано 1909. III. 12, от 1 ч. до 2-х, в ауд. № 2.

Лекция 10. Важность постановки научного вопроса. Великий и ничтожный. Конкретное определение сущего у Фалеса как воды. Подтверждения, приводимые Фалесом в пользу своей теории из области естествознания. Аналогии с современными взглядами. — Написано 1909. III. 12, 8 ч. вечера — 1909. III. 14. 4 ч. 15 м. утра. Читано 1909. III. 14, от 10 до 11 ч. утра, в ауд. № 2.

Лекция 11. Материя и дух в мировоззрении новом и древнем. Гилозоизм Фалеса. Аналогии с современ[ностью]. Гилогихизм Фалеса. Вода, как стихия и параллели из народных верований. — Написано 1909. III. 18, 8 ч. вечера — до III. 19. 1 ч. 10 м. ночи. Читано 1909. III. 19, от 1 ч. до 2-х в ауд. № 3.

Из последующих лекций сохранились лишь различные подготовительные материалы, объединенные Флоренским в разделы: «Диалектика», «эстетизм Платона», «мифы Платона», «неоплатоники».

Впервые опубликовано полностью: Сергиев Посад, 1917. До этого публиковалось: Лекция и Lectio (Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций). Пращуря любомудрия // Богословский вестник, 1910. Т. 1. № 4. С. 614—644; Напластования эгейской культуры // Богословский вестник, 1913. Т. 2. № 6. С. 346—389.

Примечания написаны С. Л. Кравцом.

<sup>1\*</sup> В архиве Флоренского сохранилось много иллюстративных материалов, собранных в альбомы, которые лишь частично воспроизведены в издании 1913 г. — 61.

<sup>2\*</sup> Точную дату знакомства Флоренского с С. Н. Булгаковым установить не удалось. Самое раннее из сохранившихся в архиве Флоренского писем С. Н. Булгакова к нему относится к 15 марта 1906 г. — 61.

<sup>3\*</sup> В архиве Флоренского сохранились четыре вступительные лекции к его курсам лекций по философии — за 1908, 1909, 1911 и 1913 гг. Вступительная лекция за 1908 г. была прочитана как прибавление ко второй лекции. Она была написана 12—15 октября 1908 г., т. е. уже после чтения первой лекции, и, судя по содержанию и по самому названию — «Объяснение со слушателями о необходимости приучаться к работе по сырым материалам», — была вызвана неудовлетворением Флоренского слушательским восприятием. В следующем, 1909 г., данный текст с дополнениями читался как самостоятельная первая лекция, что и привело к расхождению в нумерации лекций. Сохранившиеся в архиве записи, однако, лишь частично совпадают с изданным в 1910 г. «Предисловием к издаваемому курсу лекций» (Лекция и Lectio (Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций) // Богословский вестник,

1910. Т. 1. № 4), что свидетельствует о том, что данный текст существенно перерабатывался Флоренским для издания. — 62.

4\* *Орфей* — легендарный фракийский певец, автор многочисленных религиозно-мистических поэм; *Евмолп* — легендарный прародитель жреческой династии Евмолпидов в Элевсине. — 71.

5\* В 396 г. до н. э. Мессина, греческий город на северо-восточном побережье о. Сицилия, была полностью разрушена карфагенянами. — 71.

6\* Имеется в виду теория немецкого эволюциониста *Эрнста Геккеля* (1834–1919) о происхождении многоклеточных от общего двухслойного предка — гастролы. — 71.

7\* *tabula rasa* — чистая доска (лат.); *вощичек* — покрытая цветным воском деревянная табличка, по которой писали стилем или иным острым предметом. — 72.

8\* *евгемеризм* — теория происхождения богов от избранных людей, названная так по имени основателя, греческого философа из Мессины, Евгемера (ок. 300 до н. э.). От его основного труда «Священная запись» сохранились лишь отрывки в латинском переводе Эннея. — 72.

9\* Более подробно этимологию имени *Елена* Флоренский разбирает в работе «Имена» (см.: *Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 171–179*). — 79.

10\* *Пушкин А. С.* Руслан и Людмила. — 81.

11\* См. выше преамбулу к прим. к данной работе. — 84.

12\* Качество таблицы обусловлено качеством оригинала: рисунка о. Павла Флоренского. — 90.

13\* шестьдесят и семьдесят (греч.). — 114.

14\* биноклеобразный сосуд (нем.). — 117.

15\* множество святое, множество могущественное, множество достойное (лат.). — 117.

16\* чаша двухкубковая (греч.). — 118.

17\* кубок (греч.). — 118.

18\* чаша (греч.). — 118.

19\* двусторонний фиал, чаша для возлияний (греч.). — 119.

20\* Данные вопросы подробно разобраны П. А. Флоренским во втором курсе лекций по истории античной философии, в сдвоенных лекциях 2–3, названных автором «Некоторые элементы греческой религии в микенский период», и 4–5, названных «Религиозная почва ионийской натурфилософии», в связи с вопросом о реальности богоявления». Лекции были прочитаны впервые в конце января — начале февраля 1909 г. — 128.

## РАЗУМ И ДИАЛЕКТИКА

5 апреля 1912 г. отец Павел Флоренский подал в Совет Московской Духовной Академии книгу «О духовной Истине» в качестве сочинения для защиты на степень магистра богословия.

От представления книги в Совет МДА и до магистерского диспута прошло два года. Диссертация рассматривалась профессором С. С. Глаголевым, вторым рецензентом был утвержден ректор Духовной Академии епископ Феодор (Поздеский), который после кончины профессора А. А. Введенского в 1912 г. стал фактическим руководителем работы о. Павла. За два года работа, первоначально предложенная на рассмотрение в том объеме, в каком она появилась в 1914 г. в издательстве «Путь» под названием «Столп и утверждение Истины», претерпела существенные изменения. Уже с самого начала рецензентам было ясно, что в полном своем объеме книга вызовет серьезные претензии со стороны Священного Синода, что подавать ее в таком



виде на рассмотрение нельзя. Сам Флоренский спустя несколько лет напишет об этом: «О диссертации своей «О духовной Истине» я хотел бы сказать лишь то, что ни в ней, ни где бы то ни было я, в угоду кому бы то ни было, не писал ни одной запятой. Но кое-чем существенно входящим в ткань книги моей пришлось поступиться, не потому, чтобы я боялся Св. Синода, а потому, что я не был в нравственном праве требовать Синодальной санкции тем строкам своей книги, которые казались моему рецензенту недостойными таковой, и это пишу по чистой совести: я не позволю стеснять своей совести и своей мысли никому, но потому не хочу насиловать чужой совести и чужого разума, хотя бы они и казались мне карикатурными. Итак, что же опущено в «О духовной Истине» сравнительно со «Столпом и утверждением Истины»? Во-первых, лирические места. В моем понимании эти места были не украшением, не виньетками в книге, а методологическими прологами 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 *telos* книги. И это сделано не без боли. Что же касается до примечаний, то их сокращение обусловлено исключительно экономическими соображениями — ради дешевизны вторичного набора, и, следовательно, эти сокращения, может быть, и ущербны для материальной полноты книги, с стороны идейной не представляют важности и должны рассматриваться как *abîfferon* [безразличные — греч.]».

Если первоначально о. Павел рассчитывал на защиту полного текста книги (за исключением главы «Геенна»), то в результате вынужденных сокращений были исключены еще главы «София», «Дружба», «Ревность». Таким образом, в один и тот же 1914 год в свет вышли полный вариант книги, названный «Столп и утверждение Истины. Опыт православной феодицеи» и диссертация «О духовной Истине», причем полный вариант увидел свет раньше сокращенного. Надо сказать, что и С. С. Глаголев, и епископ Феодор вместе с Флоренским очень тяжело переживали вынужденное сокращение сочинения: «С тяжелым сознанием причиняемого Вам затруднения, но руководствуясь исключительно желанием довести безсознательно дело до желательного конца, должен, наконец, сказать Вам, что после многократного и внимательного прочтения нахожу необходимым выпустить из Вашего сочинения всю главу о Софии, тем более, что она вошла в полное издание Вашей книги и Вы еще хотите работать по этому вопросу, — писал о. Павлу владыка Феодор. — Скажу откровенно, что я имею некоторые основания думать, что даже просвещеннейшие иерархи — члены Синода, от которых можно было ожидать беспристрастия и широты воззрения, смотрят на Вашу книгу косо. Нужно быть очень осторожным. ...Прошу сказать откровенно, если Вам это затруднительно, то я лучше устранюсь от рецензирования Вашей книги и передам дело другому».

28 марта 1914 г. на Совете МДА были выслушаны отзывы епископа Феодора и профессора Глаголева о сочинении священника Павла Флоренского и назначены официальные оппоненты, а 19 мая 1914 г. на собрании Совета состоялась защита. В журнале МДА за 1914 г. сохранилась запись: «По окончании коллоквиума Преосвященный ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту удовлетворительною, а магистранта — достойным утверждения магистра богословия и должности доцента Академии». О диспуте сообщила также газета «Московские ведомости». Диспут собрал редкое в Академии число слушателей. «Московские ведомости» писали: «Давно уже Академия не видала такого диспута, давно уже исторические стены актового зала ее не были свидетелями столь многолюдного

собрания. Несмотря на то, что о дне colloquiuma нигде не было объявлено, в Академию прибыли лица даже из глухих уголков провинции, чтобы здесь услышать и лично увидеть отца Павла Флоренского». Все выступавшие оппоненты были единогласны в оценке книги: профессор Глаголев объявил себя учеником Флоренского, а не учителем его; только что окончивший Академию и учившийся у Флоренского Федор Андреев обратил внимание на логическую структуру книги, и завершил обсуждение епископ Феодор, указавший на то, что «как огласительное слово для стоящих «во дворе церковном»... книга выполнена прекрасно... Как теодицея, книга о. Павла может удовлетворить самый требовательный вкус, изощренный философией богословия... Как труд богословско-философский, книга автора от начала до конца православна... Книга о. Павла высоко научна, трудно сказать, в какой области научного знания автор не проявил себя специалистом... Читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно, а не только приобретаешь знания в какой-нибудь области; да до нее и нужно дорасти, чтобы понять ее». Естественно, что после такого отзыва участь диссертации была решена и, как свидетельствуют «Московские ведомости», «по окончании диспута о. Флоренскому была устроена студентами и публикой шумная овация».

Сохранилось и свидетельство В. Ф. Эрн в его письме к жене: «...Третьего дня я собрался ехать в Посад. Всячеслав [Иванов] захотел вместе со мной. Мы отправились вместе и вышло очень хорошо. Хотя Павлуша ругался, что мы приехали на его позор, но все же внутренне был доволен. Вместо позора вышло «прославление». Оппоненты вместо критики рассыпались в похвалах. Один из них (Глаголев), старый профессор, так и сказал прямо: когда 10-летний брамин встречается со столетним кшатрием, то первый является учителем, а второй учеником. Павлуша брамин, а он, Глаголев, даже не кшатрий, а [нрзб.] Ректор сказал, что с книгой Павлуши Совет Академии переживает затруднения. С одной стороны, ему следовало бы дать не магистра, а доктора (но это по их законам нельзя), с другой стороны, давать ему степень несколько зазорно: своей книгой он совершенно опрокидывает академическую науку».

Но диссертация должна была пройти еще и через Священный Синод. Рецензировать ее для Синода поручили архиепископу Харьковскому Антонию (Храповицкому). Он прислал телеграмму епископу Феодору: «Прочитал 136 страниц книги Флоренского. Можно дать одобрительный отзыв». А на следующий день архиеп. Антоний отправил в Святейший Синод донесение № 318 с отзывом о магистерской диссертации священника Павла Флоренского, на основании которого отец Павел был утвержден в степени магистра богословия.

Первые наброски данной речи относятся к запискам с заголовками и датами: 1. «1910. IX. 21. Серг[иевский] Посад. О Методе. Столп (для вступления или для речи)»; 2. «1911. XII. 12. Серг[иевский] По[сад]. Речь»; 3. «1914. IV. 15». Окончательный вариант датирован — «1914. V. 19».

На обороте титула экземпляра, вклеенного в сборник «Павел Флоренский. На опыты 2. 1907—1917», имеется следующая надпись: «На экземпляре, поднесенном Епископу Антонию (Флоренсову) было написано:

†

Глубокочтимый Владыко! Ваше слово направило меня в Академию, Ваше слово меня там удерживало и Ваше же слово заставило меня остаться там. Теперь я могу сказать откровенно, что мое отношение к Академии было послушанием. Вот почему этот, хотя и ничтожный, но в жизни моей очень решительный, труд я решил посвятить Вам, после того, как другой жизненный шаг свой, а именно пробную лекцию свою, я посвятил своим родителям по плоти. Прошу

принять это посвящение, как знак всегдашней моей преданности Вам и сыновней любви.

Благословите и простите, что мой дар Вам так беден и ничтожен.

Священник Павел Флоренский.

1914. XI. 14.

Москва».

Публикуется по изданию: Разум и диалектика // Богословский Вестник, 1914. Т. 2. № 9. С. 86–98. То же. Отдельный оттиск. С подзаголовком: «Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 г.», Сергиев Посад, 1914.

Примечания написаны С. Л. Кравцом.

1\* О еп. Антонии (Флоренсове) см.: *Андроник иеродиакон (Трубацев)*. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник свящ. Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 9. С. 71–77; № 10. С. 65–73.

С апреля 1898 г. еп. Антоний жил на покое в Донском монастыре. Встреча П. А. Флоренского и еп. Антония произошла в 1904 г. См. преамбулу к «Антоний романа...» на с. 736, т. 1. В письме к А. Белому Флоренский пишет об очередном свидании с епископом как о событии чрезвычайной важности: «Виделся также с Преосвященным Антонием. Он был в этот раз вполне серьезен и говорил прямо, «своим голосом», почему произвел особенно сильное впечатление». — 131.

2\* Пс. 103, 25. — 132.

3\* путь вверх... путь вниз (греч.). — 133.

4\* Эти планы были реализованы Флоренским в работах «Философия культа» (1918) и «У водоразделов мысли» (1918–1922). — 134.

5\* сила напряжения, ритм, тонус (греч.). — 136.

6\* наглядно (лат.). — 137.

7\* всякое определение в гражданском праве в высшей степени опасно... ибо редкое из них не может быть опровергнуто (лат.). *Дигесты* — свод законов в компиляции Юстиниана — *Corpus iuris civilis*. — 139.

8\* *решето Эратосфена* — метод обособления первых чисел натурального ряда, разработанный древнегреческим ученым Эратосфеном из Кирены (ок. 282–202 гг. до Р. Х.). — 139.

9\* персонажи диалектической драмы (лат.). — 141.

10\* Пс. 72, 28. — 142.

## «НЕ ВОСХИЩЕНИЕ НЕПЩЕВА»

(Филипп. 2, 6–8)

(К суждению о мистике)

Это сочинение Флоренского, в основе которого лежит толкование трех стихов из послания апостола Павла к Филиппийцам, принадлежит к маленьким шедеврам о Павла и выделяется удивительным проникновением в загадочный текст, тщательным историко-филологическим анализом, увлекательным сюжетом и искусной композицией, цельностью и художественностью исполнения общего замысла.

План сочинения включает: 1) общую характеристику темы, 2) постановку проблемы в связи с переводом и толкованием греческого слова *ἀρπαγμός*, «хищение», 3) понимание этого слова как термина мистической философии, связанного с обозначением «высшей степени экстаза» (наст. том, с. 147), 4) обзор толкований этого термина в религиозно-философской, преимущественно христианской, литературе от Филона Александрийского до Николая Кавасилы, 5) обозрение «мисти-

ческого словоупотребления глагола *ἀποθέσειν* в античной мифологии и в ее отражениях в античной литературе и философии, б) описание г. Филиппы как места встречи языческой древности и христианства, средоточия мистических умонастроений, 7) анализ 1 Фес. 4, 15–17, подтверждающий гипотезу о мистическом значении термина «восхищение». Рамочная конструкция сочинения характеризуется двумя композиционными особенностями: а) решение проблемы дано в самом начале работы и предваряет обзор источников, б) исследование проходит сложный и извилистый путь — от христианства I века к XIV веку, затем следует неожиданный переход к дохристианской эпохе и эллинской мифологии, и только после этого вновь следует возвращение в I век, в современный апостолу Павлу г. Филиппы, в котором благодаря его усилиям возникла первая в Европе христианская община.

Обсуждаемый текст в церковнославянском переводе (по мнению большинства экзегетов, очень точном) — «Иже во образе Божиим сый не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалив знак раба приим, в подобии человечеством быв, и образом обретесе якоже человек» или в переводе на русский язык (синодальное издание) — «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» — всегда вызывал к себе пристальное внимание и считался труднейшим, по единодушной оценке древних и новых толкователей, и для понимания, и для перевода, в особенности стих со словом «хищение». В переводе «Российского Библейского общества» (изд. 1822 г.) этот фрагмент излагался в такой форме: «...равенство с Богом не считал хищением». Хомяков в своей «Заметке на текст послания апостола Павла к Филиппийцам. Глава II, стих 6» дает следующий перевод: «Христос, Который не замыслил (или не предпринял, или не подвигся) хищения быть равным Богу» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1880. С. 444) и далее поясняет: «Христос, Который, будучи образом Божиим, не задумал своевольно приписать Себе равенство с Богом, но от Бога же ожидал своей судьбы и славы» (там же). Победоносцев, по некоторым сведениям пользовавшийся материалами Глубоковского, переводит: «...не мнил хищением быть равен Богу» (Новый Завет. В новом русском переводе К. П. Победоносцева. СПб., 1913. С. 520; здесь же ссылка на другой перевод Хомякова — «...не помышлял хищением уравниять Себя с Богом»). Н. П. Розанов предлагал переводить: «...не счел хищением» (Толковая Библия, или комментарий... Т. 11. СПб., 1913. С. 287).

Текст Флп. 2, 6–8 традиционно рассматривался с точки зрения трех основных и пересекающихся друг с другом проблем. Первая проблема относилась к вопросу, о каком Христе идет речь в Флп. 2, 6, о предвечном Сыне Божиим до его воплощения или же о Сыне Божиим воплотившемся? Вторая — связана с пониманием и переводом слова «хищение». Третья — с учением об уничижении (или кенозисе). Флоренский в своей работе сознательно не только ограничивает анализ рамками Флп. 2, 6–8 (отметим, что стихи 9–11 затрагивают тему, близкую Флоренскому, вопрос об Имени Божиим), но и внутри этого текста в основном занимается второй проблемой, подробное изучение которой приводит к возникновению ранее не обсуждавшейся в связи с этим стихом темы мистики. О значении этой новой темы красноречиво свидетельствует подзаголовок сочинения Флоренского — «К суждению о мистике».

Для сравнения приведем несколько толкований этого места в русской богословской литературе конца XIX — начала XX века. Тернер пишет: «Быв в лоне Отчем и сознавая свое равенство Богу, Господь, несмотря на то что Он «не почитал это сознание хищением», воспринял решение воплотиться и тем унижил Себя». И далее: «Воплотив-

шись же, Он не «восхотел хищением» приобрести ту славу, которую Он имел у Отца прежде бытия мира, но пребыл послушным и в уничтожении даже до смерти...» (Тернер Ф. Опыт изъяснения на послание св. апостола Павла к Филиппийцам // Вера и разум. Харьков, 1892. № 11. С. 654—655). Хотя Тареев, подобно Тернеру (еще раньше — Феофану Затворнику), рассматривает воплощение как уничтожение, а приятие образа раба как смирение, он придерживается иного объяснения, критикует Хомякова и возвращается к вопросу, поставленному Иоанном Златоустом, но в своей редакции: «Если Иисус Христос был действительно Бог, то как Он мог восхитить то, что Ему принадлежало?» (Тареев М. М. Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа (Филип. 2, 5—11). М., 1901. С. 17). И отвечает на этот вопрос: «Когда Иисус Христос переходил из существования в образе Божием в существование в образе раба, то он не посмотрел на свою божественную славу как на предмет своекорыстия» (там же. С. 21). К этой трактовке близок С. Н. Булгаков в своей книге «Агнец Божий» (УМКА-PRESS, 1933), отмечавший в другом месте, что «мистическая сторона вопроса раскрывается у свящ. П. А. Флоренского» (Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917. С. 337). Глубоковский комментирует этот фрагмент так: «Вся важность и заключается здесь именно в отказе». И далее: «Значит, Христос Иисус и в человечестве мог быть владыкою, поелику даже богоравенство не было для него хищением» (Глубоковский Н. Н. Благовестие Св. Апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1900. Кн. 2. С. 285 и 292). Чекановский в работе, посвященной исследованию протестантской кенотической литературы, приходит к выводу, что «общим и главным положением всякого учения о кенозисе... является решительное утверждение факта самоумаления, самоистощения Божества предвечного Логоса в смысле действительного лишения Им Себя (некоторой части из) того, что свойственно Богу, чтобы, оставшись Богом же, принять и свойственное человеку» (Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910. С. 36; здесь же на с. 41—42 анализ протестантских толкований Флп. 2, 6—11). Эту работу Чекановского высоко ценил Флоренский, и некоторые ее материалы, по-видимому, были им использованы в сочинении. В «формуле» против кенотиков, разработанной Чекановским, утверждается применительно к экзегезису обсуждаемого места, что «образ Божий, оставаясь тем, чем был, принял на Себя образ раба» (там же. С. 205). Это положение разделяет и Флоренский, который в данном контексте наряду со словом «образ» употребляет и — «сущность». Однако главная идея Флоренского связана с принадлежащим ему именно переводом-толкованием Флп. 2, 6. В соответствии с феноменологическими установками Флоренского перевод и толкование неразделимы, и в герменевтике филологический подход должен быть взаимосвязан с диалектическим, поэтому предлагаемый Флоренским перевод наиболее сложной части этого стиха — «...то не видел в этом Своем равенстве Богу экстатического акта...» (наст. том, с. 146) — далеко отходит от традиционного и, вне всякого сомнения, не имеет аналогов. Эта трактовка открывает широкие возможности для новых тем и исследований, но одновременно порождает проблемы, возникающие в связи с термином «экстаз». Пояснение Флоренского — «...не для чего было Христу добиваться экстатически того, что было Его неотъемлемым свойством онтологически...» (там же) — кажется весьма убедительным, но тем не менее оставляет место и для сомнений, и прежде всего по причине неясности и неопределенности самого понятия «экстатического» — если у Флоренского статус экстатического и мистического определен в отношении человека к Богу, то этого нельзя сказать об Ипостасях и внутри-божественной Жизни.

В необозримой по своим масштабам западной литературе по Флп. 2, 6–11, кажется, можно найти все — от проблемы аутентичности и теории гностического происхождения этого текста до обоснования его в качестве древнего гимна Христу и спасению и необходимости разделения его на большее количество стихов. Если к этому добавить огромную литературу о богословии апостола Павла и связи его с эллинской и иудейской мистикой, то представляется удивительным, что толкование о Павла Флоренского неизвестно западным исследователям. Единственным исключением, по-видимому, остается изданная посмертно небольшая работа (16 стр.) проф. германской филологии в Копенгагене Хаммериха (*Hammerich L. L. Phil. 2, 6 and P. A. Florenskij. København, 1976*).

То обстоятельство, что свое сочинение Флоренский посвятил Вяч. Иванову, автору, который в «Эллинской религии страдающего бога» и «Религии Диониса» определял человека как *animal ecstaticum* и соединял мистику эллинскую с христианской, свидетельствует, что это был не только знак дружбы, но и выражение идейной связи в вопросе об исследовании формальных моментов религиозной мистики.

С большой похвалой о трактовке Флоренским термина «восхищение» отозвался Эрн в своей работе «Верховное постижение Платона» (*Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 487*). «Оригинальный парафраз» Флоренского отмечал епископ Варнава (Беляев) в книге «Основы искусства святости» (Нижний Новгород, 1995. С. 123–124). Однако наиболее глубокий и содержательный отзыв, как и следовало ожидать, принадлежит Вяч. Иванову. Приводим фрагмент из еще не опубликованного письма Вяч. Иванова к П. А. Флоренскому от 7 окт. 1915 г. (подготовлено к печати игуменом Андроником (Трубачевым)): «Блистательно, по моему суждению, истолкование апостольского текста — и филологическое, и мистическое, и историческое. Развернулась яркая и многозначительная страница из живой летописи апостольских времен. Только обстоятельность изложения судеб термина в позднейшей мистической литературе кажется мне преувеличенной до неоправданности. Так, выписки из Нила Синайского (стр. 16 сл., № 6) и из Исаака Сирина (стр. 18 сл., № 9) ничего не доказывают (поскольку речь в этих местах идет об истолковании самих слов ап. Павла, составляющих и Вашу проблему) — относительно жизни речения в позднейшем мистическом словоупотреблении.

— Что же до исследования корней терминологии в язычестве, — оно восхитительно по широте кругозора и новизне точек зрения (напр., в символической экзегезе места об Орифии в Платоновском «Фэдре»), но страдает, по моему мнению, некоторыми увлечениями в духе Крейцера и отклонениями от нормы филологического трезвения. Решительно, Вам не удалось доказать, что Гарпии — божества экстаза. Они — божества восхищения от земли, после коего возврата на землю нет, — следовательно, божества смерти земной всячески, не только в представлении непосвященных. Очевидны допущенные Вами ради защиты своего положения натяжки. *Πρόοιφος ἀρταγή* надгробия значит, конечно, только: «преждевременная смерть». Вывод на стр. 30: «Гарпии живут там, где постоянное пребывание восхищения и иступления», — я бы заменил обратным «места восхищения суть места хтонических культов». Пропал человек бесследно и безвозвратно — его похитили жестокие Гарпии; отсюда в Одиссее *ἀκλειῶς*. Позднее у эсотериков и в круте их влияния, как уже, быть может, и издана в лоне оргиастических культовых общин, — это, в применении к отдельным отмеченным личностям, — толкуется как благодатное восхищение от земли в святые обители, как вид чудесного *ἀφανισμός*. По-видимому, *ἀρταγίς*, — безвозвратное, — тогда как *ἐκστασις* — временное выхождение из себя, отделение от тела. Вы же пытаетесь конст-

руировать *ἀρπαγίς* как вид экстаза, качественно специфический, но открытый человеку в его внутреннем опыте, — и, мне кажется, этой цели не достигаете. Неубедительно, что Вы приводите в истолковании мифа о Финее. Слова Сервия не совпадают по содержанию с древнеаркадским различием трех сфер и отнюдь не свидетельствуют о старине, — как и Эвмениды — лишь поздний (сравнительно) эвфемизм о Эринниях. Аполлинийского экстаза вовсе нет: все экстатическое в круге Аполлона заимствовано из круга Дионисова и перенесено на Аполлона (как мантика, пифийство, лавры и мн. другое). Фракийская родина Борея — явное доказательство его чуждости Аполлону: Фракия знает лишь экстатического, двуликого Диониса = Арея и его женский коррелят Артемиду (как определено заявляет Геродот и что находит себе многочисленные отдельные подтверждения). Этимология «Орифийи» как «ж е р т в у ю щ е й на горе» — невозможна; здесь *θῶν* (откуда *θυσία*) явно имеет значение «восхищено честной» [?] *βακχεύειν*, = буйно, бурно мчаться в обуюнии, как «Буйя» — Фиада».

А. Т. Казарян

Публикуется по изданию — Богословский вестник, 1915. Т. 2. № 7. С. 512—562. То же. Отдельный оттиск. Сергиев Посад, 1915.

Примечания И. И. Маханькова.

- 1\* в дурном смысле (лат.). — 144.
- 2\* в хорошем смысле (лат.). — 145.
- 3\* буквально: насильники им овладевают (греч.). — 145.
- 4\* Здесь и далее цифры в квадратных скобках указывают на номер сноски. — 145.
- 5\* быть равным Богу (греч.). — 145.
- 6\* человеку (греч.). — 145.
- 7\* букв.: не почитал пребывание равным Богу за хищение (греч.). — 146.
- 8\* пребывающий в образе Бога (греч.). — 146.
- 9\* не почитал пребывание равным Тебе, Богу и Отцу, но, будучи Богом предвечным (греч.). — 147.
- 10\* технический термин (лат.). — 147.
- 11\* Зд.: мир (лат.). — 161.
- 12\* Разумно, что в преисподней их именуют фуриями и собаками, на небесах — дирами и птицами, посредине же — Гарпиями (лат.). — 165.
- 13\* прислужницы Юпитера (лат.). — 166.
- 14\* похищение (лат.). — 186.
- 15\* само действие похищения (лат.). — 186.
- 16\* разграбление (лат.). — 186.
- 17\* то, что похищено; добыча (лат.). — 186.
- 18\* вещь, которая должна быть похищена (лат.). — 186.

### ПРИВЕТСТВЕННАЯ РЕЧЬ НА ЮБИЛЕЙНОМ ЧЕСТВОВАНИИ А. И. ВВЕДЕНСКОГО

Публикуется по изданию: Богословский вестник. 1912. Т. 1. № 2. С. 419—422. В статье: «Из академической жизни. 25-летний юбилей профессора Алексея Ивановича Введенского».

Примечания игумена Андроника (Трубачева)

- 1\* Издана в Сергиевом Посаде в 1894 г.

## ОТЗЫВ О СОЧИНЕНИИ А. ТУБЕРОВСКОГО «ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО (ОПЫТ ПРАВОСЛАВНО- МИСТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ ДОГМАТА)»

Поражающий своей глубиной и чрезвычайной обстоятельностью «Отзыв...» представляется в высшей степени важным для характеристики взглядов самого Флоренского, он позволяет лучше понять не только поздние богословские сочинения о. Павла, написанные после работы «Столп и утверждение Истины», но и саму эту книгу. Может даже показаться, что в «Отзыве...» о. Павел борется с самим собою, выступая против алогизма, субъективизма, психологизма и неопозволенного интимного тона при обсуждении богословской проблематики. На самом деле Флоренский был и остается сторонником богословия как «строгой науки», и эту строгость он связывает с языком, с артикулированностью богословских понятий и терминов.

Заслуживает внимания вопрос, почему А. М. Туберовский подвергся столь беспощадной критике. В «Отзыве...» нет определенных и ясных ссылок на других — за исключением М. М. Тареева — современных представителей обсуждаемой точки зрения. Тем не менее ряд замечаний свидетельствует о том, что Флоренский выступает не только против личных, индивидуальных заблуждений автора «Воскресения Христова», но и против целого направления, которое в данном случае представляет Туберовский, — направления, которое все отчетливее вырисовывается в русской богословской мысли. Фактически — это обновление с программой ревизии «схоластического богословия», понимаемого столь широко, что все святоотеческое наследие оказывается включенным в него. Этот опыт переоценки ценностей, затронувший и русскую богословскую литературу, был в сущности перенесением на почву богословия тем и методов «нового религиозного сознания» — течения, распространявшегося в России с начала века. Мысли Туберовского, кажется, мало чем напоминают религиозно-философские схемы Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева о Третьем Завете и третьем откровении как откровении Святого Духа, но и у Туберовского мы находим «принципиально новое откровение», что составляет первый и основной тезис его «Воскресения Христова». Своих симпатий Туберовский не скрывает: в философии — это учение Джеймса о «мистическом разуме», в богословии — труды А. Д. Беляева (его учителя), П. Я. Светлова и, в особенности, М. М. Тареева, чью работу «Философия евангельской истории» он называет «гениальным творением» и «исключительным фактом Русской Теологии» (с. 87—89).

В октябрьско-декабрьском номере «Богословского вестника» за 1917 г. Туберовский опубликовал статью с многозначительным названием «Обновление человечества». Не останавливаясь на политической стороне этого «розового христианства», оправдывающего события февраля 1917 г., отметим внутреннюю связь этой расплывчатой идеологии с его «динамическим богословием». А. М. Туберовский еще не знал, что ему суждено стать одной из многочисленных жертв этого «обновления».

А. М. Туберовский родился в 1881 г., умер (вероятно, погиб в лагере) в 1939 г. Когда в сентябре 1904 г. Флоренский был зачислен в МДА, Туберовский был студентом второго курса. В сентябре 1914 г. Флоренский становится магистром богословия и экстраординарным профессором, Туберовский в это время и. о. доцента по кафедре богословия. Заседание Совета Академии, на котором обсуждалась магистерская диссертация Туберовского, состоялось 2 мая 1916 г. При голосовании, за исключением двух — свящ. Флоренского (первого рецензента) и свящ. Гумилевского, все члены Совета, в том числе и проф. М. Д. Муретов (второй рецензент), поддержали предложение ректора Академии епи-



скопа Феодора «о необходимости исправления диссертации не в предполагаемом втором, а в настоящем первом издании» (Богословский Вестник, февраль—март, 1917. С. 49). Книга А. М. Туберовского «Воскресение Христово» была издана в Сергиевом Посаде в 1916 г. тиражом в одну тысячу экземпляров. Происходившие в стране и в МДА начиная с 1917 г. события фактически сделали решение Совета Академии недействительным. Повторный магистерский диспут, проходивший в течение двух дней (10 и 11 октября 1917 г.), был одним из самых острых за всю историю МДА. После утверждения в степени магистра Туберовский в ноябре 1917 г. был избран сверхштатным экстраординарным профессором, а работа его «Воскресение Христово» была удостоена премии митр. Макария (289 руб.). Точно такую же премию получил Флоренский за свое знаменитое магистерское сочинение. После октябрьского переворота А. М. Туберовский, по сведениям о. Сергия (С. А. Голубцова), возвратился в родную деревню (1919), принял священство и служил вместе со своим отцом вплоть до ареста в 1937 г.

«Отзыв...» впервые опубликован полностью, наряду с другими (но не всеми) материалами диспута, в журнале «Начала», № 4, 1993 (М., 1994). Публикация игумена Андроника (А. С. Трубачева). Текст был подготовлен С. Л. Кравцом и Н. В. Тарасовой по авторизованной машинописи, сверен с рукописью А. Т. Казаряном. Греческие и латинские выражения проверены И. И. Маханьковым.

Публикуется по правленной автором машинописи, на которой имеется надпись «вторая копия». Первая копия, вероятно, поступила в Учебный Комитет Синода. В авторский экземпляр машинописи Флоренским внесены многочисленные и обширные рукописные поправки и вставки, которые учтены при публикации. Кроме того, сохранился рукописный беловик этой работы, который также был учтен при исправлении окончательной авторской машинописи. На рукописи имеется надпись карандашом, сделанная рукой Флоренского: «окончено и читано 2 мая 1916 г., в день святителя Афанасия Великого». А в конце рукописи следующая надпись: «1916. V. 1. Окончено в 12 ч. ночи».

Примечания написаны А. Т. Казаряном.

1\* В «Архиве свящ. Павла Флоренского» сохранилась рукопись, написанная о. Павлом 9 октября 1917 г. в Сергиевом Посаде к очередному диспуту Туберовского. Приводим отрывок из нее, проливающий свет на историю с «гадким утенком».

«Вы припоминаете, — пишет о. Павел, обращаясь к Туберовскому, — что в своем отзыве, стараясь объяснить и выгородить некоторые недостатки Вашей работы, я имел неосторожность назвать ее «гадким утенком». Вы изволили обидеться на меня. Об этом моем проступке было доложено и ревизору с заявлением, что мой отзыв был написан преднамеренно так, что Св. Синод якобы должен был на основании его отказать Вам в степени. Последнее, выражаясь корректно, «не соответствует действительности». Но я должен покаяться, что, действительно, в своем отзыве старался *парировать* мнения из слышанных мною возражений на Вашу книгу, выступал Вашим *защитником*, вместо того чтобы быть нейтральным, — и за это был наказан. Что до «гадкого утенка», то мне право непонятно, почему Вы самостоятельно пришли к пониманию этого сравнения как обидного для себя? Ведь Вы помните сказку Андерсена о молодом лебедь, выплывшемся среди утят, который был несладен и главное не походил на утят, и за это получал презрительные взгляды, а потом развернулся лебедем. После уже я сообразил, что подобное сравнение бестактно: но отнюдь не в отношении к *Вам*, ибо быть молодым лебедем, хотя и обижаемым, лестно *всякому*, а в отношении к нашим товарищам, словно Вы и в самом

деле гуляете среди коллег, как лебедь среди уток. Итак, *мы* все уята, но и Вы — не более, чем утенок, но отнюдь не лебеденок...» (К диспуту Туберовского // Начала. № 4. 1993. С. 82–83). — 193.

2\* есть невыразимое (греч.). — 195.

3\* путь отрицательный (лат.). — 195.

4\* В машинописи карандашом: «Вы портите систему двух царств, но зато делаете ее православной». — 198.

5\* кенозис (греч.). Кенотическая теория — богословское учение о самоуничижении (вочеловечении) Иисуса Христа. Подробному разбору одного из самых важных источников для любой кенотической теории посвящена работа Флоренского «Не восхищение непщева (Филипп. 2, 6–8)» (Наст. том. С. 143–188). — 198.

6\* ум (греч.)... простая единица (лат.). — 201.

7\* В машинописи карандашом: «об этом уже говорили». — 204.

8\* В машинописи карандашом: «и об этом было сказано. Но может быть [нрзб.]». — 204.

9\* В машинописи карандашом: «Ваша настойчивость в утверждении автономии разума и плоти, Ваша уклончивость в признании богатого разума, благодати слова есть [нрзб.] именно этой стороны кенотизма. Отсюда учение о свободе плоти в [нрзб.]. Но надо быть последовательным: душевная жизнь самодвижется по своим законам. — нет места духовности, а я думаю: при кенотизме вся жизнь [нрзб.] плотская и нет места [нрзб.]. Она есть пустое притязание, ее не может быть. А если она есть, то нет кенотизма». — 204.

10\* В машинописи карандашом: «Итак: «До свидания, до свидания», — и А. М. машет платком, уносясь на попут[ных] от своего недавнего союзника и мимолетного попутчика». — 206.

11\* В машинописи карандашом: «А Вы, А. М., философ». — 206.

12\* В машинописи карандашом: «принципиально нового, — нового откровения, — а не какой-либо частности, и притом откровения важнейшего и превосходнейшего. Если тело с душою мы называем человеком, то одно тело нельзя называть человеком, и наоборот». — 207.

13\* *Варлаам*, калабрийский монах, прибывший в царствование Андроника Младшего в Византийскую Империю, в начале своей деятельности — защитник православия; разногласия с афонскими исихастами у него возникли по поводу толкования природы Фаворского света в связи с учением о сущности Бога и Его энергии. Учение Варлаама и *Акиндина*, выступающих против разделения сущности и энергии, было признано еретическим на поместном соборе в 1341 г. и предано анафеме на поместном соборе в 1351 г. Варлаам, переселившийся в Италию, стал католическим епископом. — 210.

14\* природа Божия (греч.). — 214.

15\* Божией природы (греч.); одна природа (греч.). — 214.

16\* Докетизм — еретическое учение, считавшее телесную природу Христа видимостью, или утверждавшее, как это делали Аполлинарий и Евтихий, что божественная природа в Христе полностью поглощает человеческую. — 214.

17\* Черной ручкой вписан авторский перевод данного отрывка: «Анафема (трижды) тем, кто затевает придумать (*επιχειν*) и отыскать новую точку зрения (исследование) и учение о неизреченном домыслительстве воплощения Спасителя нашего и Бога: а именно, каким образом Сам Бог Слово соединен с человеческой глиной и по какому принципу (по какой причине) обожил воспринятую плоть, — и [ради того] пытающимися при существовании вновь введенного термина «сверх естества» диалектическими аргументами все словоборствовать о «природе» и «положении» двух естеств — Божеского и человеческого». — 215.

18\* по природе... по положению... превосходство природы (греч.). — 216.

19° На полях карандашом: «Я расхожусь с Вами и назло Вам буду называть [нрзб.]». — 219.

20° телотворение... плототворение (греч.). — 221.

21° из обитающих здесь сможет уразуметь, что Отчий облик, низоидя, воплощается, подобно плющу, обвивающему ствол, и просветляется, будучи всецело единосущим Отцу Небесному, и так восходит в высший мир (греч. — перевод И. И. Маханькова).

В машинописи карандашом: «Итак, слово *σχηματοποιεῖν* хотя и не невозможно в значении воплощения, но очень неопределенно, расплывчато и, кроме того, неупотребительно. Пользоваться им можно лишь с величайшей осторожностью и никак не вытесняя им слово «воплощение». — 226.

22° динамизм... энергия... энтелехия (греч.). — 228.

23° противоречие в определении (лат.). — 230.

24° противоречие в терминах (лат.). — 230.

25° квадратный круг (лат.). — 232.

26° *Оствальд Вильгельм Фридрих* (1853—1932), немецкий химик, лауреат Нобелевской премии. В своих натурфилософских сочинениях рассматривал энергию в качестве субстанции всего сущего. — 233.

27° царица наук (лат.). — 234.

28° *Макарий* (Булгаков Михаил Петрович, 1816—1882), митрополит Московский, выдающийся русский богослов и историк русской церкви, автор «Православно-догматического богословия». Преподобный *Макарий Великий*, или Египетский, христианский подвижник, обладавший даром пророчества и чудотворения, автор знаменитых «Бесед». — 235.

29° *Несмелов Виктор Иванович* (1863—1920?), русский философ, автор получивших известность работ — «Догматическая система Григория Нисского», «Наука о человеке» (Т. 1—2). *Тареев Михаил Михайлович* (Максим Матвеевич, 1866—1934), философ и богослов, проф. МДА, автор ряда богословских сочинений: «Основы христианства» (в четырех томах), «Христианская философия» и др. *Годэ Фредерик Луи* (Godet), швейцарский теолог протестантской ориентации, в своих комментариях на послания апостола Павла придерживался кенотической теории. — 237.

30° *Фишер Куно* (1824—1907), известный немецкий историк философии Нового времени, автор многотомной «Истории новой философии» (в рус. изд. Т. 1—8. СПб., 1901—1909). — 237.

31° злоупотребление не тождественно употреблению (лат.). — 246.

32° В машинописи карандашом: «Однако около этой мысли об однородности жизни Христа и жизни христиан, о генетическом подобии Воскресения Его и их тел [нрзб.]. Тут мы подходим к вопросу о кенотизме». — 254.

33° *Бухарев Александр Матвеевич* (архимандрит Феодор, 1822—1871), русский богослов, автор знаменитого исследования об Апокалипсисе; в знак протеста против решения Синода запретить печатание этого труда в 1863 году сложил с себя сан. — 254.

34° *Друммонд Генри* (1851—1897), английский богослов, натуралист и путешественник, в своих трудах пытался согласовать Библию с современным ему естествознанием. Отношение Флоренского к философии «общего дела» *Н. Федорова* включало: как общую высокую оценку заслуг Федорова в постановке темы Воскресения, так и критику натурализма как преобладающего метода и подхода Федорова в разработке этой темы. — 255.

35° *Методий Олимпийский* (ошибочно именуемый Патарским, ок. 230—311), епископ Олимпии (Ликия), противник Оригена и гностиков; среди дошедших до нас его сочинений — «О Воскресении». — 257.

36\* *Кайзерлинг Герман* (Keyserling, 1880—1946), граф, немецкий философ, автор многочисленных сочинений, в том числе «О бессмертии» (на нем. яз.). — 260.

37\* «Фотизмами называются оптические галлюцинации, основывающиеся на постоянных раздражениях света и цветоощущениях» (нем.). — 261.

38\* Ин. 1, 17. — 264.

39\* Возникновение секты *эвионитов* относится ко времени правления императора Домициана (кон. I в.); эвиониты считали, что мир сотворен Богом, признавали «чудесное Рождение» Иисуса Христа, но отрицали его божественность. — 265.

40\* Христос воскрес из мертвых, *смертию смерть поправ* и сущим во гробех живот даровав (Тропарь на Пасху). — 266.

41\* *Феофан Затворник* (Говоров Георгий Васильевич, 1815—1894), епископ, автор трудов по аскетике, девятитомного толкования посланий апостола Павла и др. сочинений. О его понимании кенотизма свидетельствует следующая фраза: «Воплощение есть первая ступень самоуничтожения, в лице Бога, благоволившего скрыть славу Божества под покровом человечества» (Толкования послания св. ап. Павла к Фил. и Сол. М., 1883. С. 76). — 266.

42\* *Сотирих*, дьякон Константинопольский, затем патриарх Антиохийский, еретически толковал таинство причащения, взгляды его были осуждены Поместными Соборами в 1156 и 1158 гг. в Константинополе; обвиненный в еретичестве, он был отлучен от Церкви.

В машинописи карандашом: «В самом деле, пусть А. М. ответит, кому приносится эта жертва? [«Ты еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый»]. — 267.

43\* В машинописи карандашом в скобках: «[чем?]». — 267.

44\* *Савелианство* — еретическое учение в христианстве, получившее свое название от имени его основателя Савеллия (III в.), который видел в триипостасности Бога лишь форму отношения к миру (Бог в себе, согласно этому учению, — единое Существо). — 267.

45\* В машинописи карандашом: «Вы ссылаетесь на греческий текст, но не делаете из него должного вывода». — 268.

46\* белый камень (Откр. 2, 17). — 268.

47\* В машинописи карандашом: «Кому же давался оправдательный камень? Его бросали в урну». — 268.

48\* В машинописи карандашом: «и [нрзб. I сл.] потому иерофанты — священноименные *ιερωανοι* — рассматривались как безымянные — *ἀνόμωτοι*». — 268.

49\* В машинописи карандашом: «например, имея в виду тела святых». — 270.

50\* В машинописи карандашом: «функции явной». — 270.

51\* В машинописи карандашом: «например, щитовидной железы». — 270.

52\* В машинописи карандашом: «Неужели же А. М. думает, что всех не сущих в браке, не женившихся и не посягающих, надо оскопить. Ведь и святые тела угодников, не женившихся и не посягавших, не утрачивают, однако, органов своего тела». — 270.

53\* В машинописи карандашом: «не будем же ворочать толстые фолианты». — 270.

54\* от того, что возможно, к тому, что существует (лат.). — 271.

55\* первый день недели (греч.); См.: Mt. 28, 1 (Novum Testamentum Graece et Latine. Editio quinta decima. Stuttgart, 1951). — 271.

56\* первый (греч.). — 271.

57\* В машинописи карандашом: «Не материи, а греху». — 271.

58\* Ср.: «Производя как раз *обратное* тому, что сделал Коперник (это можно назвать *птолемеевским подвигом* Канта), Кант создал не-

обычайно глубокою систему трансцендентального *антропоцентризма*» (Вл. Эрн. Борьба за Логос. Опыты философские и критические. М., Путь, 1911. С. 42). Отметим, что сравнение основной кантовской установки с «мыслью Коперника» впервые было проведено самим Кантом (см.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 18). «Коперником философии» называют Канта — Вл. С. Соловьев в своей статье «Гегель» из Энциклопедического Словаря (см.: *Соловьев В. С.* Соб. соч. Второе изд. Т. X. СПб., б. г. С. 305–306), а также сам Флоренский в «Космологических антиномиях Канта» (см.: *Наст. том. С. 32*). — 272.

<sup>59\*</sup> В машинописи карандашом: «когда он сам есть название». — 272.

<sup>60\*</sup> *Аполлоний Тианский*, странствующий неопифагореец I в. Литературная версия его жизни представлена в книге Флавия Филострата (см.: *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985). — 272.

<sup>61\*</sup> познай самого себя (греч.). — 273.

## ОКОЛО ХОМЯКОВА

Рецензия на книгу В. З. (в оттиске 1916 г. ошибочно «В. В.») Завитневича, написанная в специфическом жанре богословской и религиозно-философской критики, по своим научным достоинствам, богатству подходов к теме, обилию идей и интуитивных догадок занимает особое место среди критических исследований о Павла и может быть поставлена в один ряд с его замечательным отзывом на работу А. М. Туберовского «Воскресение Христово». Внутренняя заинтересованность Флоренского в понимании личности и «дела» Хомякова прозрачна и вполне объяснима. Хомяков и, в особенности, Вл. Соловьев оказали значительное влияние на формирование его религиозно-философского пути. Основные работы раннего Флоренского в той или иной степени были связаны с учениями Хомякова и Вл. Соловьева как по форме (свободное философствование наряду с признанием непреложности христианских догматов), так и по содержанию (критика отвлеченного разума, экклезиология, философия всеединства и софиология). Более того Флоренский стал прямым наследником и продолжателем учений Хомякова и Соловьева, той особой религиозно-философской традиции, которая сложилась в XIX в. в России и имела по своей направленности некоторый аналог в богословии Средних веков. В русской философии XX в. впервые у Флоренского тема Церкви становится главной и центральной темой богословско-философского синтеза, а сама идея синтеза как априорного принципа, обнаруживаемого в живом религиозном опыте и православном культе, всецело принадлежит ему. С другой стороны, учение позднего Флоренского, в частности его философия культа и имени, несмотря на ряд выдающихся построений его современников и последователей, предвосхищает завершение этой великой традиции в XX в., поскольку ее основная философско-мистическая и церковная интуиция с наибольшей последовательностью и глубиной была выражена Флоренским и описана в стилистически характерных для этого времени формах.

Однако известная принадлежность Флоренского к этой традиции вовсе не свидетельствует о единстве и согласии Хомякова, Соловьева и Флоренского по основным богословским и философским проблемам, в особенности, если принять во внимание критическое отношение Соловьева к славянофилам и Хомякову, а также ясно и подробно не выраженное отношение самого Флоренского к Соловьеву (отношение тайной любви-борьбы).

К числу наиболее существенных вопросов рецензии относятся: 1) об авторитете в Церкви и характере царской власти, 2) о восточном

и западном понимании соборности в связи с учением о Церкви, 3) об онтологизме как существе православия, 4) о таинствах, 5) о непогрешимости папы и патриаршестве «как особой степени священства, — четвертой», 6) о необходимости изучения «генеалогической подпочвы» Хомякова, 7) о родственности у славянофилов и вытекающей из этой родственности борьбе «против твердого начала в Церкви». Глубокая разработка этих вопросов закрепила за этой критической рецензией Флоренского значение особого, самостоятельного труда о Хомякове, отодвинув на второй план рецензируемую книгу.

Ставшее библиографической редкостью двухтомное исследование о Хомякове проф. Завитневича Владимира Зеноновича (1851–1927) писалось в течение многих лет: в 1902 г. вышли две книги I тома, в 1913 г. — II том. В промежутке Завитневичем была опубликованы две небольшие работы, одна из них — «Место А. С. Хомякова в истории русского народного самосознания» (Харьков, 1904). В 1904 г. в России официально отмечали столетие со дня рождения А. С. Хомякова. На фоне праздничных речей и поверхностных, за редким исключением, публикаций, «капитальная» (по словам В. В. Зеньковского) работа Завитневича матерно отличалась научным подходом и обширным фактическим материалом. Не случайно уже первый том монографии был представлен на соискание премии графа Уварова. В «Отчете...» о присуждении премии (1905) сохранились две рецензии: Кирпичников А. И., написавший почти что отрицательную рецензию, упрекал автора в одностороннем освещении взглядов Хомякова и предлагал наградить соискателя, но не премией, а «почетным отзывом», другой рецензент, Пальмов И. С., отмечая то обстоятельство, что Завитневич «исполнил только историческую часть задуманного им труда», тем не менее высказался за присуждение премии.

Из работ, опубликованных к юбилею, отметим как всегда яркую с глубоким психологическим подтекстом статью В. В. Розанова «Памяти Хомякова» (Русская мысль, 1904, № 6), в которой еще раз поставлена под сомнение правильность понимания Хомяковым католицизма и протестантизма. Н. А. Бердяев в своей книге о Хомякове (1912) хотя и ссылаясь на труд Завитневича, но от общей оценки воздержался, тем более, что II том с изложением философских и богословских воззрений Хомякова к тому времени не был опубликован. Познакомившись в 1916 г. с рецензией Флоренского на труд Завитневича, Бердяев написал статью «Хомяков и свящ. Флоренский» (Русская мысль, 1917, февр.), в которой пытался выразить свои философские, религиозные и политические расхождения с Флоренским. То ли обидевшись на невнимание Флоренского к его работе о Хомякове, то ли по причине существовавшей между ними антипатии, Бердяев подверг статью Флоренского «Около Хомякова» крайне резкой по тону, но малоубедительной по содержанию критике, не ограничивая себя в том числе в личных оскорблениях в адрес Флоренского. Основной упрек Бердяева — отрицание Флоренским духовной свободы, высказанный им ранее в рецензии на «Столп и утверждение Истины», здесь варьировался на разные лады — от «рабьего страха» и преклонения перед церковными властями до «черносотенного радикализма». Относительно главного вопроса — вопроса о таинствах у Хомякова, который мог, казалось бы, стать основным предметом спора, Бердяев спорить не стал, отчасти солидаризируясь с Флоренским, отчасти упрекая его в заимствовании аргументов из католического богословия. Непозволенная по форме статья Бердяева стала печальным эпизодом в его отношениях с Флоренским. После октябрьского переворота, в 1919 г., Бердяев дважды настойчиво приглашал Флоренского участвовать в работе Вольной Академии Духовной Культуры, но встретил вежливый отказ.

В своей «Истории русской философии» В. В. Зеньковский, имея в виду статью Флоренского «Около Хомякова», писал не детализируя: «Острую и несправедливую критику Хомякова находим лишь у Флоренского, который, однако, сам был выдающимся богословом» (Париж, 1948. Т. 1. С. 191). Еще раньше подобную точку зрения высказал Г. Флоровский в книге «Пути русского богословия» (2-е изд.: Париж, 1981. С. 278). Вяч. Иванов в неопубликованном письме к Флоренскому от 12 июля 1917 г. писал: «Политическая часть Вашей парадоксальной статьи о Хомякове ставит меня прямо в тупик. Что именно имеете Вы в виду, при Вашей дальновидности? Вероятно, Вы в свое время читали один мой фельетон о славянофилах; если так, Вы знаете, что я прямо противоположную оценку даю государственно-правовой теории Хомякова. Прибавлю, что вижу в ней пророчественное предостережение старой власти, провозглашение альтернативы: или трансцендентизм по отношению к народу и неминуемая гибель, или последовательно проведенный имманентизм, как воспитание к свободе» (из архива свящ. Павла Флоренского).

Наконец — еще одно косвенное свидетельство, на наш взгляд, крайне сомнительное (либо неверное в описании, либо сильно преувеличенное). С. И. Фудель в своей книге (*Уделов Ф. И. [С. И. Фудель] Об отце Павле Флоренском. Париж, 1972. С. 84*) приводит рассказ М. А. Новоселова о том, как он обсуждал с Флоренским статью «Около Хомякова», «спорил и доказывал ему его «римско-магический уклон». И... в конце концов о. Павел поник головой и согласился и при этом сказал: «Я больше не буду заниматься богословием»».

*А. Т. Казарян*

Публикуется по изданию: Около Хомякова (Критические заметки). С таблицей родственных связей ранних славянофилов, составленной Ф. К. Андреевым). Сергиев Посад, 1916. На обороте титульного листа брошюры помета: «Оттиск из «Богословского вестника». 1916 г.» Вероятно, что указание на номер журнала, обычно присутствующий на отдельных оттисках, в данном случае отсутствует в связи с тем, что отдельный оттиск вышел ранее номеров «Богословского вестника». Данная работа Флоренского, состоящая из двух частей, была напечатана: 1. Рецензия «Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков» // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 516–581; 2. Отзыв «О кандидатском сочинении студента LXX курса МДА Василия Херсонского на тему «Этико-социальная теория А. С. Хомякова». 5 июня 1915 г.» // Богословский Вестник. 1916. Т. 2. № 7/8. С. 367–376 (паг. 3-я).

В черновой рукописи рецензии на книгу Завитневича находятся надписи: «Окончено ночью с 24 по 25 января 1916 г. в 3 часа утра, при утреннем благовесте в Лавре». «Исправления копий окончены вечером часов в 8–9 1916. I. 25».

Эта же надпись рукою Флоренского приведена на последней странице экземпляра брошюры «Около Хомякова», вплетенном в сборник «Павел Флоренский. Опыт 2. 1907–1917». Здесь же находится и другая его пометка: «Оттиски эти получены 1916. X. 19». В этот же экземпляр вклеен отдельный листок с записью рукою Флоренского:

**«Критика на статью «Около Хомякова».**

1) В. Щеглов, — Православие и самодержавие. («Церковь и Жизнь», год II, № 5–6, Петроград, 10. 25 марта 1917 г., стр. 71–73).

2) Николай Бердяев. — Идеи и жизнь. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский («Русская Мысль», 1917 г., кн. II, февраль, стр. 72–83).

3) Архим. Виссарион, — «Свободная» Церковь или Христова Церковь? (Уфимские Епарх[иальные] Вед[омости]. 1–15 февраля, № 3–4, 1917, часть неоф[ициальная], стр. 80–91, особ[енно] стр. 83–84).

4) Перепечатка из «Русской жизни» с примеч[анием] Еп. Андрея Уфимского по поводу статей Бердяева и Карташева».

Сохранились отдельные черновые подготовительные материалы (рукопись, машинопись), а также экземпляр верстки с правкой Флоренского.

Примечания составлены А. Т. Казаряном.

*Игумен Андроник*

1\* По плодам их узнаете их (Мф. 7, 16). — 288.

2\* Илиодор (Труфанов Сергей), иеромонах, деятельный участник «Союза русского народа», антисемит, мнимый выразитель интересов крестьянства, демагог, призывающий к расправе над интеллигенцией, к бунту и неподчинению властям. В 1912 г. по постановлению Синода заточен во Флорищеву пустынь Владимирской епархии, в октябре того же года в письме в Синод покаялся в своей деятельности и отрекся от православия, поэтому был расстрижен и освобожден из монастыря. — 290.

3\* дано третье (лат.). — 295.

4\* Трудно сказать со всей определенностью, о каких «жалобах» Бердяева идет речь. Единственная жалоба, если ее считать жалобой, а не констатацией факта, относится совсем к другой теме: «Нам нет возврата к славянофильской уютности, к быту помещичьих усадеб. Усадьбы наши проданы, мы оторвались от бытовых связей с землей» (Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., Путь, 1912. С. 77).

Отмечаемая Флоренским связь «имманентизма» с волеизъявлением церковного народа, как бы коллективно «сочиняющего» Истину, дает основания предполагать, что его реплика имеет в виду тему свободы, которая Бердяевым в соответствии с его собственными философскими и политическими идеями выдвинута на первый план при рассмотрении учения Хомякова. («Хомяков же верил, неизменно, что только в Церкви есть свобода, что Церковь и есть свобода, и потому свободное богословствование было для него богословствованием церковным», там же, с. 85 и далее, в особенности — с. 93, где Бердяев полностью разделяет критикуемую Флоренским точку зрения: «Даже вселенские Соборы потому только подлинно вселенские и потому авторитетны, что они свободно и любовно санкционированы церковным народом».) Одно несомненно, сам Бердяев, который в ответной статье «Хомяков и свящ. Флоренский» цитирует Флоренского (опустив слова «вопреки жалобам Н. А. Бердяева»), эту реплику увязывает с проблемой свободы и заявляет категорично, что «предстоит сделать решительный выбор между свящ. Флоренским и Хомяковым, отдать решительное предпочтение одному из этих учителей Церкви, пойти направо или налево, к свободе или принуждению» и далее о Флоренском: «Он последовательно истолковывает христианство как религию необходимости, принуждения и покорности» (Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 569). «Отец Флоренский открывает в Хомякове опасный уклон к имманентизму. Но это и есть в нем уклон к религиозной свободе, не до конца доведенный. Имманентизм, глубоко продуманный, и есть религия свободы и свободных» (Там же. С. 574–575). — 296.

5\* всеобщее согласие в любви (лат.). — 297.

6\* всеобщая подача голосов (франц.). — 298.

7\* Листок иностранца (возможно, название газеты). — 326.

8\* Несколько замечаний православного христианина о западных вероисповеданиях (франц.). Не полное и не точное заглавие не позволяет с достоверностью утверждать, идет ли речь о брошюре Хомякова от 1853 г. («По поводу брошюры Лоранси») или же 1855 г. («По поводу одного окружного послания парижского архиепископа»). — 331.



## ПАМЯТИ ФЕОДОРА ДМИТРИЕВИЧА САМАРИНА

Публикуется по третьему прижизненному изданию: Памяти Феодора Дмитриевича Самарина († 23 окт. 1916 г.). С приложением нескольких писем Ф. Д. Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 1—10. Данная работа является «сообщением на заседании Братства Святителей Московских 1-го декабря 1916 г., в сороковой день кончины Ф. Д. Самарина». Впервые издано: Богословский вестник. 1916. № 10/12. С. 553—562. Второе издание — в кн.: Феодору Дмитриевичу Самарину († 23 окт. 1916 г.) от друзей. (Заметки Вл. А. Кожевникова, кн. Гр. Н. Трубецкого, П. Б. Мансурова, свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Ф. К. Андреева и С. Н. Булгакова.) Сергиев Посад, 1917. С. 11—20.

В третьем издании опубликовано 6 писем Ф. Д. Самарина к Флоренскому: от 29 июня 1912 г., от 24 августа 1912 г., от 28 августа 1912 г., от 27 апреля 1913 г., от 26 апреля 1914 г., от 21 мая 1915 г. (Ранее опубликовано: Богословский вестник. 1917. № 4/5. С. 464—477). Надо заметить, что целый ряд дат в этой публикации приводится неверно, что и было исправлено в посмертной публикации данных писем: Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. 1978. № 125. С. 255—271, — где приведены также ответные письма Флоренского (публикация и предисловие Г. Г. Суперфина).

Сохранился оригинал — рукопись Флоренского, датированная на полях «1916.XI.28» (Архив священника Павла Флоренского).

Примечания А. Т. Казаряна.

1\* завтра, всегда завтра, так проходит жизнь человеческая (лат.). — 345.

## ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ФРАНЦЕВИЧА ЭРНА

Известный русский философ В. Ф. Эрн (1882—1917) принадлежал к кругу ближайших друзей П. А. Флоренского. Жизненные пути и судьбы Эрна и Флоренского на протяжении многих лет были тесно переплетены. Эрн и Флоренского связывала дружба детства: они учились в одном классе 2 тифлисской гимназии. Общие воспоминания детства придавали дружбе этих двух духовно и душевно родственных людей особую глубину. Близость религиозно-философских исканий, культурных и научных интересов Эрна и Флоренского выразилась в их участии в одних и тех же философских кружках и христианских объединениях начала века. Биография Эрна подробно не изучена, она хранит в себе загадки (см.: *Волкова В. А., Куликова М. В.* Эрн: Новые документы и материалы // Начала. № 3. М., 1993. С. 129).

В жизни Флоренского, как до женитьбы, так и после нее, «дружбы» занимали исключительное место — об этом свидетельствуют его отношения с В. Ф. Эрном, С. С. Троицким, В. В. Розановым, В. А. Фаворским, и этот список не является полным. Эта особенность жизни Флоренского, кажется, противоречит распространенному мнению о замкнутости, холодности и уединенности о. Павла. Но одно, по-видимому, не исключало другого, самому характеру и душевному складу Флоренского была присуща антиномичность.

Теме дружбы Флоренский специально посвятил одиннадцатое письмо книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914). Здесь он развивает философию и богословие дружбы, рассматривая ее психологические, этические, а также метафизические и церковно-мистические аспекты. Биографический подтекст рассуждений этого письма очевиден, он намеренно не скрывается автором. Содержащиеся в тексте замечания позволяют утверждать, что наряду с метафизическим углублением

общих мест Флоренский высказывает об «уединенной дружбе» (словосочетание весьма примечательное) ряд оригинальных идей, в том числе спорных с теоретической точки зрения, но безусловно важных как для его философии личности, так и для понимания его собственной биографии, в частности для прояснения требований, предъявляемых к «Другу». Например, он пишет, что «други образуют двуединство, диаду; они не они, а нечто большее — одна душа» (указ. соч., с. 434), причем это «едино-душие» надо понимать не номиналистически, а реалистически (с. 431). Не менее радикальной представляется и следующая фраза: «Объединяясь так, существом своим, и образуя рассудочно непостижимое дву-единство, други приходят в единочувствие, едино-волие, едино-мыслие, вполне исключаящие разночувствие, разно-волие и разно-мыслие» (с. 435).

Несомненно, Флоренского и Эрна многое связывало как в жизни, так и в понимании жизни, но существовало ли между ними то чаемое едино-мыслие, притом что один писал о «природе мысли», а другой о ее «водоразделах»? На существенные разногласия Флоренский указывает в статье «Памяти Эрна», с замечательной пронизательностью отмечая в жизни, судьбе и философии Эрна нарушение мистического равновесия между солнечным и пещерным, земным и небесным, светом и тьмою, Аполлоном и Дионисом.

Флоренский глубоко пережил смерть своего друга. Бюст Эрна неизменно находился в кабинете о. Павла. Подготавливаемый П. А. Флоренским и С. Н. Булгаковым сборник памяти Эрна не был издан по условиям того драматичного времени. В «Архиве свящ. Павла Флоренского» хранится еще неопубликованная переписка между Флоренским и Эрном.

*А. Т. Казарян*

От первоначального варианта статьи сохранились начальные страницы (автограф Флоренского). На странице 1-й следующие заголовок и датировка: «Памяти Вл. Фр. Эрна. 1917.V.25. Серг. Пос. Ночь». Следующий вариант — беловая рукопись, написанная под диктовку Флоренского священником Александром Гиацинтовым, братом А. М. Гиацинтовой (супруга Флоренского). В конце статьи автограф Флоренского: «Священник Павел Флоренский. 1917.V.26. Сергиев Посад. Продиктовано о. Александру Гиацинтову. Прочитано С. Н. Булгаковым 26-го мая 1917-го на заседании Рел.-Философ. Общества, посвященном памяти Вл. Фр. Эрна». На странице 1-й особо, самим Флоренским, вероятно, после завершения диктовки статьи вписан эпитафия: «*«Солнце-Сердце». Вячеслав Иванов»*. Сохранились также машинописные перепечатки статьи.

Данная статья предполагалась для неосуществленного сборника, посвященного памяти Вл. Ф. Эрна. Часть материалов, а также записка с перечнем материалов сборника сохранились в архиве священника Павла Флоренского.

Статья публикуется по изд.: Священник Павел Флоренский. Памяти Владимира Францевича Эрна // «Христианская мысль». 1917. № 11/12. С. 69–74 — с учетом правки Флоренского в его печатном экз., вплетенном в сборник «*Павел Флоренский. Опыты 2. 1907–1917*».

Примечания написаны А. Т. Казаряном.

*Игумен Андроник (Трубачев)*

1\* В качестве эпитафии П. А. Флоренский использовал название одного из разделов первой книги стихов Вяч. Иванова «*Сог Ardens*» (1906). Эпитафия «Солнце-Сердце» содержит глубокий философский

и биографический подтекст. Он символизирует жизнь и трагическую судьбу мыслителя, характер его философского дарования и напоминает о солнечном прочтении Платона (Эрн писал о «гелиофании» у Платона «как постижении самой Истины», тема Солнца, разрабатываемая в русской философской традиции, начиная от Г. Сковороды до Вяч. Иванова и В. В. Розанова, была близка ему). Кроме того, эпиграф — свидетельство духовной близости Вяч. Иванова, В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского. Эрн болел и умер в московской квартире Вяч. Иванова, с которым его связывала многолетняя дружба. Поэт посвятил Эрну 18 Газэл в пятой книге «Сог Ardens», на смерть Эрна им в ноябре 1917 г. были написаны два стихотворения — «Скорбный рассказ» и «Оправдание». — 346.

<sup>2\*</sup> Речь идет о работе «Верховное постижение Платона», которую Эрн не успел дописать. Написанная часть была опубликована: «Вопросы философии и психологии». 1917. Т. 2–3. С. 102–173. — 348.

<sup>3\*</sup> Пс. 107, 2. — 351.

### ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И РОССИЯ

Написание данной статьи связано с деятельностью Флоренского в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Формально Флоренский занимал в Комиссии в 1918–1920 гг. должность ученого секретаря и хранителя Ризницы, фактически он был ее идейным руководителем. В Комиссию вошли ближайшие друзья Флоренского: Ю. А. Олсуфьев (зам. председателя), С. П. Мансуров (впоследствии священник), М. В. Ивик (впоследствии священник), С. П. Дурьлин (впоследствии священник), М. В. Боскин, П. Н. Коптерев, — а также ряд деятелей культуры и искусства из Москвы и Сергиева Посада: И. Е. Бондаренко, Н. Д. Протасов, Т. Н. Александрова-Дольник, Ф. Я. Мишуков. Деятельность Комиссии опиралась на благословение Святейшего Патриарха Тихона и определялась тем обстоятельством, что согласно декрету от 20 января 1918 г. Троице-Сергиева Лавра была национализирована, ее историко-художественные ценности поступали в ведение Наркомата просвещения, а прочее имущество подлежало разделу между Гохраном (для отправки за границу) и местным Сергиевским исполкомом. При этом монастырская жизнь продолжала существовать в тех же стенах до ноября 1919 г. и Комиссия предпринимала различные попытки, чтобы оградить и сохранить ее. В начале ноября 1918 г. Флоренский писал Святейшему Патриарху Тихону:

«Ваше Святейшество, Милостивый Архипастырь и Отец. Будучи приглашены в Комиссию по охране и реставрации Лавры, мы испрашиваем благословение Вашего Святейшества на предстоящее, полное величайшей ответственности, дело, а чтобы иметь право просить о благословении — считаем долгом своим объяснить, как понимаем выдачу серебра Прав[ительству] — по декрету. С 30-го октября нов[ого] стиля Лавра стала достоянием Комиссар[иата] Нар[одного] Просв[ещения]. Следовательно, речь может быть не о том, что отнимут у Церкви из Лавры, ибо все отнято, но скорее о том, что удастся сохранить для Церкви на том или ином косвенном основании. Основная задача Комиссии — не дать ничему уйти за пределы Лаврских стен и по возможности сохранить строй Лаврской жизни. К этой основной задаче присоединяется другая, сама по себе второстепенная, но тем не менее делающая возможным осуществление первой — направить реставрационные работы в наиболее безобидную для Церкви сторону».

Статья «Троице-Сергиева Лавра и Россия» была написана Флоренским в первый же месяц деятельности Комиссии как своеобразный идейный манифест и доложена 26 ноября 1918 г. на 5-м заседании Комиссии. В архиве священника Павла Флоренского сохранились лишь: 1. Первоначальный рукописный план статьи под названием «О Лавре, как unicum'e» (датировка не вполне ясная: «1918. X. 24? (XI. 10). [Вечер?];»); 2. Окончание статьи, написанное неизвестным лицом и самим Флоренским; 3. Некоторые предварительные выписки Флоренского (использованные в редакционных примечаниях). Машинописный авторский оригинал статьи сохранился в отделе хранения Сергиевского государственного историко-художественного музея-заповедника (фонд Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, д. 3, лл. 11–17; машинописный экземпляр подписан Флоренским, но не правлен; в конце статьи: «Сергиев Посад. 30 октября — 2-го ноября/17–21 ноября 1918 года. В дни всемирной революции») и в отделе рукописей Государственной Третьяковской галереи (ф. 31, д. 1130; машинописный экземпляр, правленный Флоренским, в конце статьи: «Сотрудник Комиссии П. А. Флоренский. Сергиев Посад. 30 октября — 2-го ноября/12–15 ноября 1918 года»). Исходя из всех материалов, можно предположить такой ход событий: 28 октября (н. ст.) 1918 г. на 1-м заседании Комиссии Флоренский избирается ученым секретарем, 10 ноября (н. ст.) он составляет план статьи, 12–15 ноября пишет статью, 26 ноября на 5-м заседании Комиссии Флоренский читает статью в качестве доклада членам Комиссии. Приведем текст «О Лавре как unicum'e» полностью.

1918. X. 24? (XI. 10)  
[Вечер?]

### О ЛАВРЕ КАК UNICUM'E

1) Лавра или микрокосм. Пр. Сергей — патрон Рус. земли. Исключ. красота Лавры. Павел Алеппский. В сам. деле: привычка к Лавре: чувство старины; родная. Передала удивления детские, но самый воздух мил.

2) Лавра — сердце России и история ее — основная нить рус. истории.

3) Лавра в **онтологии**: преп. Сергей Радонежский.  
«Дом Пресв. Троицы».

4) Лавра в церк. дисциплине, устав...

5) Лавра — центр **общественности** и государственности.

6) Связь Лавры с **родами**.

7) Лавра — центр идейн. течений; Лавра — научн. центр.

8) Лавра — как питомица Академии.

9) Библиотечн. дело и Лавра.

10) Лавра — иконописн. центр и музей; лучшие имена.

11) Лавра и вышивка.

12) Лавра и ювелирное дело.

13) Лавра и архитектура: собрание памятников искусства.

14) Лавра и кустарное дело.

Лавра и пение.

Соврем. значение Лавры: просветительное, худож. для народа, издательское, экономическое.

Что надо:

школа (курс) шитья; иконописная, архитектурная, миниатюры, церк. пения; кустарн. производства; литургики (**образцов. богослужения**, старин. напевы... устав).

14) Лавра как центр колонизации (новая кровь, славянская; двоере: Белые Боги).

Хождения преп. Сергия имели огром. значение, основание центров русской идеи — включительно до Сильвестра Обнорского. **НВ.** Лавра наложила свой отпечаток на весь Северо-Восток России — во всей дух. культуре Сев.-Вост. России: отцом ее явл. этот м-рь (список м-рей).

15) Лавра как проводник коммунистических идей: идея общежития.

16) Праздник **Троицы**. Связь с праздником весны. Выкристаллизованы все народн. верования и чаяния, как в фокусе... **Народное творчество**. Иконографич. споры XVI в. (Висковатый) в сущности о той же догме Троицы, в конечном счете о Троице Рублева — единственна ли она: и все остальное исключено. **Связь с Востоком**.

В дальнейшем статья была подготовлена Флоренским для первого путеводителя, изданного Комиссией, — сб. «Троице-Сергиева Лавра». Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, тип. П. Иванова. 1919. Первоначальный тираж сб. «Троице-Сергиева Лавра» предполагался в 2000 экз. (ЦГА РСФСР, ф. 2307, оп. 9, д. 91, л. 115). Однако большая часть тиража осталась несброшюрованной и впоследствии была уничтожена или сгорела. Причиной этого открывается из статьи отрешенного от сана священника Михаила Галкина (Горева), которая была опубликована в журнале «Революция и церковь». Март—май. № 3—5. 1919. М.: Изд. Народного комиссариата юстиции. С. 74—76. Ниже статья приводится полностью.

## ЧЕРНАЯ ДОСКА

Комиссией по охране памятников искусства и старины Троицкой лавры в г. Сергиеве, Моск. губ., в частной типографии Иванова отпечатана, но по не зависящим от комиссии обстоятельствам\* остановлена выпуском в свет любопытная брошюра: «Троице-Сергиева лавра». Отпечатана брошюра, конечно, на государственный счет, затрачены кипы великолепнейшей бумаги, ценящаяся на вес золота типографская краска, рабочие руки и т. д. На одном из заглавных листов брошюры (специальный лист) — государственный штемпель: «Р.С.Ф.С.Р. Народный комиссариат по просвещению. Отдел по делам музеев и охране памятников искусства и старины». На следующем листе обозначается уже точнее, кому же собственно должна принадлежать честь этого издания: «Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры».

Брошюра представляет из себя сборник статей, принадлежащих перу членов комиссии.

Особенное внимание обращает передовая статья служителя культа и члена комиссии П. А. Флоренского «Троице-Сергиева лавра и Россия».

В этой статье св. Флоренский пыгается осветить политическую роль «национального героя Сергия» как «лика России» (стр. 6), как «особого нашего Российского царствия хранителя и помощника», как «особого покровителя и вождя русского народа», как «ангела-хранителя России» (стр. 7), как «Чудного старца святого Сергия» (стр. 8), «первообраза, первоявления России» (стр. 6), в лице которого «русский народ сознал себя, свое культурно-историческое место, свою культурную задачу и только тогда, сознав себя, получил историческое право на самостоятельность» (стр. 9).

\* Распоряжением заведующей отделом по делам музеев и охраны памятников искусства и старины Н. И. Троцкой. (Прим. — М. Г.)

Лавра в брошюре неоднократно именуется «домом преподобного Сергия», «домом живоначальной Троицы», «лицом России» (стр. 6), «ее сердцем». «Чтобы понять Россию, — по мнению автора, — надо понять лавру, а чтобы вникнуть в лавру, должно внимательным взором рассмотреть в основателя ее, признанного святым еще при жизни» (стр. 7). «В лавре, оказывается, ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрание наиболее нервных, чувствующих и двигательных окончаний, здесь Россия ощущается, как целое» (стр. 4). «Очарование, теплое, как смутная память детства, уродняет душу лавре, так что все другие места делаются отныне чужбиной, а это — истинной родиной, которая зовет к себе своих сынов, лишь только они оказываются где-нибудь на стороне. Да и самые богатые впечатления на стороне скоро делаются тоскливыми и пустыми, когда потянет в дом преподобного Сергия» (стр. 4).

В заключительном абзаце своей статьи П. А. Флоренский говорит о монахах, обслуживающих лавру и «безусловно необходимых, как пятнадцатые стражи, ее единственные стильные стражи»; витиеватым слогом он тут же говорит не только о праве на существование гроба с костями Сергия, но и о правильно поставленном с «использованием всех достижений русского высокостильного искусства *храмовом действе у священной гробницы Основоположника, Строителя и Ангела России*».

При рассмотрении названной брошюры ясно выявляется основная тенденция местной комиссии по охране лавры. Эта тенденция та же, которую усиленно проводят патриаршие круги, пытающиеся создать из лавры нечто подобное русскому «Ватикану», эту тенденцию в свою очередь усиленно проводили и реакционные группы, объединившиеся под флагом «церковных общин Сергиева Посада».

Душою «издательского плана» по выпуску названной брошюры являлись: бывший председатель комиссии И. Е. Бондаренко и его «ученый секретарь» Флоренский. Выяснено, что гр. Флоренским была доставлена для издания и великолепная бумага, которой могло бы позавидовать любое из действительно необходимых советских изданий.

Про Флоренского известно, что в выпуск свою профессором московской Духовной Академии он редактировал академический журнал «Богословский Вестник»; неоднократно помещал в нем погромные статьи, и в частности статьи, направленные против политических эмигрантов, неизвестного нововременца В. В. Розанова, с которым находился в отношениях интимной дружбы. Деятельность Флоренского в данном направлении достаточно освещена в «Записках петроградского религиозно-философского общества» (вып. IV. Доклад совета и прения по вопросу об отношении общества к деятельности В. В. Розанова. Петр., 1914—1916).

И. Е. Бондаренко, как председатель комиссии по охране лавры, известен тем, что, состоя на ответственном посту в советском учреждении, пытался завязать связь с патриархом, которому неоднократно доносил о работах комиссии, испрашивая на свои «труды» в качестве председателя комиссии «молитвы и благословения святейшего».

В архиве так называемого «духовного собора» лавры был найден доклад Бондаренко, адресованный «Его Святейшеству, Святейшему Патриарху Тихону Московскому и всея России», от 9 марта 1919 года.

В своем докладе гр. И. Е. Бондаренко, между прочим, почтительно сообщает патриарху, что только часть митрополичьих покоев решено приспособить под музей лавры, а часть он думает оставить в распоряжении патриарха на время его приездов в Сергиев; попутно тут же сообщается, что комиссией (на государственный, конечно, счет) решено открыть кроме художественной и иконописную школу, которая будет снабжать православные храмы иконами художественного «высокостильного» письма.

Доклад подписан председателем комиссии по охране Троице-Сергиевской лавры с такой характерной припиской: «с изъятием глубочайшего почтения И. Бондаренко». На докладе резолюция патриарха: «№ 905 9/22 марта. Собор лавры не замедлит представить по содержанию сего своей отзыв. П. Тихон».

Как курьез следует отметить, что в тексте одного летучего листка, принятом на заседании местной комиссии по охране памятников искусства и старины, последняя свое обращение к населению предполагала начать словами, что к своим работам она приступила «с благословения патриарха Тихона».

Если учесть, что в состав комиссии, кроме названных лиц, входили: бывший граф Ю. А. Олсуфьев, сын видного члена церковного собора и активного деятеля по созданию в Сергиеве контрреволюции С. П. Мансуров, в качестве делопроизводителя работал сын вице-губернатора Заботкин, машинисткой служила Т. В. Розанова (дочь писателя-нововременца)\*, — для читателей станет вполне ясна та роль, которую только и могла играть названная комиссия в делах лавры.

Не говоря уже о брошюре, вся деятельность комиссии, как и следовало ожидать, направлялась в прошлом к охране религиозного культа в лавре, к защите интересов ее «единственно стильных, пятивековых стражей» — монахов (которые и были в действительности приглашены на службу в комиссию в качестве стражников, причем б. наместник лавры архимандрит Кронид занял пост «караульного начальника»), к ненарушимости «храмового действия» у костей Сергия, правда, пока без особых достижений «русского высокостильного искусства».

Вся эта деятельность комиссии требует подробного расследования, как и деятельность других подобных комиссий, организовавшихся всюду.

Из целого ряда городов поступают сведения, что в комиссии эти успешно проникают большей частью служители культа, профессора и преподаватели бывших духовно-учебных заведений. Добиваясь иногда в комиссии ответственных постов, названные лица свою главную задачу полагают в том, чтобы «охранить» от ликвидации весь старый церковный аппарат, домовые храмы и даже целые монастыри под предлогом их «несомненной» исторической, археологической или же просто бытовой (!) ценности.

М. Г.

Несколько экземпляров сб. «Троице-Сергиева Лавра», несмотря на уничтожение тиража властями, были сохранены в Сергиевском музее, в семьях священника Павла Флоренского и Ю. А. Олсуфьева. Сборник был известен специалистам, но ссылаться на него не решались вплоть до 1980-х гг. В конце 1980-х гг. статья «Троице-Сергиева Лавра и Россия» становится наиболее издаваемой работой Флоренского. Так, из учтенных публикаций на русском языке статья полностью и в отрывках была издана 10 раз в России, 4 раза за границей, на немецком языке — 3 раза, по 1 разу на голландском, французском, итальянском языках. Отметим изд.: *Священник Павел Флоренский*. Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству. Под общ. ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. С. 63–84; «Журнал Московской Патриархии». 1988. № 2. С. 67–71; № 3. С. 61–69 (стилистическая правка отв. секретаря К. М. Комарова, примеч. В. М. Козловой). В настоящем издании текст публикуется по изд.: Троице-Сергиева Лавра. Сергиев Посад. 1919. С. 3–29.

Игумен Андроник

---

\* В настоящее время данный состав комиссии раскассирован. (Прим. — М. Г.)

Примечания составлены игуменом Андроником (Трубачевым) и С. М. Половинкиным.

1\* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1898. Кн. 4(187). Издана под заведованием Е. В. Барсова. — М. Университетская типография. 1898. С. 29. — 352.

2\* *Первооявление*, прафеномен — одна из центральных идей Гёте, означающая конкретно существующее явление, в котором воплощено сущее, всеобщее. Именно первооявление помогает соприкоснуться с Богом. «Я не спрашиваю, — сказал Гёте, — имеет ли это высшее существо рассудок и разум, но я чувствую, что оно само есть рассудок, что оно само есть разум. Все творения им проникнуты, и человек в такой степени, что может отчасти познавать высшее». (Из «Разговоров с Гёте» И.-П. Эккермана. Запись от 23 февраля 1831 г. // *Götte И. В. Избранные философские произведения*. М., 1964. С. 487). — 354.

3\* Источник цитаты не обнаружен. — 354.

4\* См.: «Слово похвальное преподобному отцу нашему Сергию, написанное учеником преподобного Епифанием Премудрым». Здесь преподобный Сергей назван «земным ангелом» (в кн.: Памятники литературы Древней Руси. XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 421). Существовала традиция называть ангелами пророков, святых, епископов, священников и др. — 354.

5\* начинается история (лат.). — 356.

6\* Неточная цитата из трагедии В. И. Иванова «Прометей». Впервые вышла под названием «Сыны Прометей» («Русская мысль», 1915, январь). В библиотеке о. Павла Флоренского сохранился оттиск из журнала с дарственной надписью: «О. Павлу Александровичу Флоренскому».

*Τὸν Παντοσεμῖον πάνσοφόν τ' ἐμὸν φίλον  
Σοφίᾳ καλλιερῶνῖα Σοφίας κόραις,  
κίττηρέφης ροδοστεφῆ δάστιβίζομαι.*

11 мая 1915

Вячеслав Иванов».

Пер. Елены Митрофановны Григоровой — духовной дочери епископа Антония (Флоренсова), а затем о. Павла Флоренского: «[Тебя] Высокочтимого, всемудрейшего из моих друзей, Мудрости [Софии] и девам ее себя посвятившего, и розам увенчивая, с любовью тебя приветствую». См. также: В. И. Иванов. Прометей. Трагедия. Пг., «Алконост», 1919 // Собр. соч. Т. II. Брюссель, 1974. С. 112. — 357.

7\* Ср.: Жития Святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского. Кн. IX. Май. М., 1908. С. 326—327: «Будучи семи лет, Константин видел сон, который и рассказал своим родителям. «Снилось мне, — говорил Константин, — что воевода собрал всех девиц города и сказал мне: выбери себе одну из них в невесты. Я осмотрел и избрал красивейшую из них с светлым лицом и украшенную многими золотыми вещами и дорогими камнями, по имени Софию». Поняли родители, что Господь дает отроку девицу Софию, т. е. премудрость Божию, возрадовались духом и со старанием стали учить Константина не только книжному чтению, но и богоугодному добронравию — премудрости духовной. — 358.

8\* *Младенец*, будучи еще во утробе матери, когда она молилась на Литургии в церкви, троекратно приветствовал Пресвятую Троицу криком перед чтением Евангелия, во время пения Херувимской песни и при возгласе иерея «Вонмем, святая святым!» (*Никон архимандрит*).



Жития и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. 5-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. С. 3-4). — 359.

9\* Святитель Григорий Палама (1296-1359), византийский богослов, в полемике (*паламитские споры*) с представителями западного рационалистического богословия (Варлаам, Акиндин) отстаивал учение, согласно которому подвижник освящается нетварной и невещественной благодатью Божиею (энергией Божией), Светом Фаворским, который видели апостолы на горе Фавор во время Преображения Господа Иисуса Христа. Константинопольские Соборы 1341, 1347, 1351, 1352, 1368 г. установили, что «Божественный Свет не есть ни Существо Божие, ни тварь, но несозданная благодать и осияние и энергия, всегда происходящая из Существа Божия». «Существо Божие не может быть приобретаемо» ничему тварному, но «приобщение свойственно благодати и энергии» (Журнал Московской Патриархии. 1988. № 3. С. 66). — 359.

10\* Преподобный Сергей на Маковце поставил себе деревянную «церковичу» (малую церковь) во имя Святой Троицы. После того, как около келии Преподобного составилась монастырь, он заменил эту малую церковь большей, которая сгорела в 1408 г. в Егидеево нашествие, когда татары сожгли весь монастырь. В 1411 г. преп. Никон — преемник преподобного Сергия — освятил вновь построенную деревянную церковь Святой Троицы на месте нынешнего храма в честь Сошествия Святого Духа. В 1422 г. при преподобном Никоне были обретены мощи преп. Сергия и над ними поставлена каменная церковь Святой Троицы, существующая и донныне (см.: *Е. Голубинский. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Лавра. М., 1909. С. 178*). — 359.

11\* В архиве свящ. Павла Флоренского находятся следующие две черновые выписки к данному месту:

1. «Церкви св. Троицы упоминаются по летописям:

по указателю к I-VIII тт. П.С.Р.Л.

В Кракове: 6794/1286 — погребен Лешко Казимирович — II, 213 (вар. Богородицы).

В Лысце: 6769/1261 — упоминается каменная — II, 200.

В Москве: 7034/1526 — старая; до нее дошел пожар — VIII, 227.

В Новгороде В. в мон-ре Рождества Богородицы, на Михалице: 6707/1199 — поставлена во имя св. Троицы и Богоматери на месте чуда от просфоры.

В Новгороде В. в мон-ре Богородицы Успения, в Коломцах: 6818/1310 — по ошибке названа ц. Богородицы Успения — 6925/1417: поставлена каменная Юрием Онцифоровичем.

В Новгороде В.: 6873/1365 — заложена каменная Югорцами (Юрьевцами) — III, 133; IV, 65.

В Новгороде В. на Шетинце: 6673/1165 — построена Шетициници (жителями Шитной ул.?).

В Паозеры: 6986/1478 — здесь стоял со своею ратью Иван III — III, 143.

В Пскове в Кремле соборная: 6646/1138 — в ней погребен кн. Всеволод Мстиславич, который ее и создал — I, 133; II, 12 вар., 14; IV, 177; Уп. 6773, 6794, 6780, 6845, 6850...

В Серпухове соборная: 6888/1380 — создана кн. Владимиром Андреевичем — VIII, 34.

В Холме: 6767/1259 — упоминается, что была заложена, когда Батый пленял Русь, но потом возобновлена — II, 196» (почерк неизвестного лица).  
1918. XI. 25, вечер. Серг[иев] Пос[ад]

2. «Стихира святого священномученика Климента, папы Римского, на Господи воззвах, 2-я (25 ноября).

«Петра верховного ученик, отче, быв, на камени того создал еси, яко камень честный тебе самáго, всехвальне, твердостью словес твоих все развратил еси здание многобожное: храмы же воздвигл еси божественныя в честь Троицы, о Ней же подвизался еси, блаженне, и мучения венец приял еси».

Как понимать эту стихирю? В общем ли смысле храмов Троицы, т. е. душ человеческих, в которых Пресвятая Троица «сотворит себе обитель», или же в смысле созидания вещественных храмов в честь Пресвятой Троицы? Последнее было бы маловероятно.

Интересно выяснить, когда, где и кем была составлена служба Пресв. Троице. М. б., она составлена позже XIV века, и тогда понятен ретроспективный перенос в прошлое деятельств и идей позднейших. И стихира и вопрос об ее авторстве имеет существенное значение при установке места Преп. Сергия Радонежского в истории догматического и вообще церковного творчества Руси» (автограф Флоренского). — 360.

<sup>12\*</sup> Источник цитаты не обнаружен. Выражение могло быть заимствовано из книги: *Кн. Е. Н. Трубецкой. Умозрение в красках. М., 1916. С. 12. — 361.*

<sup>13\*</sup> *Секст Юлий Африкан* (III в.) — раннехристианский писатель, историк Церкви. Вероятно, Флоренский опирался на изд.: *Д. В. Айналов. Мозаики IV–V вв. СПб., 1845. С. 112. — 362.*

<sup>14\*</sup> См. о символах «Земля и небо» в статье И. Б. Роднянской — Лермонтовская энциклопедия. М., 1981. С. 302–304 («Мотивы»). — 363.

<sup>15\*</sup> Вероятно, Флоренский цитирует Воскресенскую летопись по изд.: *Никон архимандрит. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Изд. 5-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 253. — 366.*

<sup>16\*</sup> Ср.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В русском переводе. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 358: «...притекло великое богатство, — и тотчас пресеклось согласие, и там, где был мир и союз любви (явились) ссоры и вражда. Подлинно, где мое и твое, там все виды вражды и источник ссор, а где нет этого, там безопасно обитает согласие и мир» (из беседы на книгу Бытия. XXXIII, 3). — 366.

<sup>17\*</sup> В сохранившемся отрывке рукописного текста 1918 г. и в печатном тексте 1919 г. было: «...идушей на смену гомофонии Средневековья и полифонии Нового времени...» — вероятно, оговорка Флоренского. Исправлено на основании работы Флоренского «Пути и средоточия» (черновые наброски 8 декабря 1917 — 8 декабря 1918, окончательный текст, вероятно, 1922 г.), где аналогичное рассуждение опирается на статью: *Ю. Энгель. Великорусская народная песня // Русские ведомости. 1910. 12 марта. № 58 (рец. на сб.: Е. Э. Линева. Великорусская песня в народной гармонизации). Адлер Гвидо (1855–1941) — австрийский историк музыки, по мнению которого гетерофония ранней эпохи соответствует народному русскому многоголосию (см.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 30, 372–374). — 369.*

## ХРАМОВОЕ ДЕЙСТВО КАК СИНТЕЗ ИСКУССТВ

Первая статья, написанная Флоренским во время работы в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (см.: Троице-Сергиева Лавра и Россия). Машинописные правленные оригиналы статьи известны по спискам: 1) Центральный государственный архив литературы и искусства, ф. 2283, оп. 1, д. 140; 2) Отдел хранения Сергиево-Погодского историко-художественного

музея-заповедника, ср. Комиссия по охране Лавры, д. 3, лл. 18–23, 3) Отдел рукописей Государственной Третьяковской галереи, ф. 31, д. 1130; 4) Архив священника Павла Флоренского. Все списки имеют идентичное заглавие «О храмовом действе как синтезе искусств» и датировку написания: «Сергиев Посад. 1918 октября 24/25 / ноября 6/7 в дни годовщины Октябрьской революции». Список в архива священника Павла Флоренского (1-й экз. машинописи, правленный автором) имеет следующие авторские надписания: над заголовком — «Черновик — продиктованный непосредственно на машину Ив. Алексеев. Введенскому. П. Ф.»; под заголовком — «(Доклад из Комиссии по охране памятников Лавры, читанный в заседании Комиссии 27 октября / 9 ноября 1918 года)»; у левого поля на с. 1 красным карандашом: «Напечатать в Маковце. № 1, 1922».

Флоренский был приглашен к сотрудничеству в журнале «Маковец» — журнале литературно-художественного объединения «Маковец» (1921–1927), во главе которого стоял Н. М. Чернышев. Н. М. Чернышевым, который записал 24 декабря 1921 г.: «По поручению редакции я был у П. А. Флоренского, пригласить его сотрудником журнала. Когда я начал было ознакомливаться с задачами нашего журнала, он сказал: «Мне все говорит название, я с Вами»» (*Игумен Андроник. Художница Р. А. Флоренская. Основные даты жизни и творчества // Р. А. Флоренская, П. А. Флоренский во Вхутемасе и «Маковце». Каталог выставки. М., 1989. С. 7. См. также о «Маковце»: Лапшин В. П. Из истории художественной жизни Москвы 1920-х гг. «Маковец» // Советское искусствознание—79. Вып. 2. М., 1980; Маковец. Каталог выставки. М., 1995).*

Текст, напечатанный в журнале «Маковец», № 1, имеет отличия от машинописного правленного оригинала, т. к. Флоренский произвел стилистическую, а в некоторых случаях и содержательную правку для печати. Статья неоднократно перепечатывалась в журнальных публикациях конца 1980-х — 1990-х гг., переведена на многие европейские языки, вошла в изд.: *Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству / Под ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. С. 41–55. В данном издании текст печатается по изданию: Маковец. 1922. № 1. С. 28–32. Некоторые наиболее важные примеры правки Флоренского приводятся в примечаниях.*

Примечания написаны игуменом Андроником (Трубачевым).

1\* музейное бешенство (лат.). — 372.

2\* Светлая (роша), потому что темно в ней (лат.). Традиционный пример нелепой причинно-следственной связи. — 372.

3\* *Муратов П. П. Образы Италии. Т. II. М., 1994. С. 27–28. — 372.*

4\* имя путать с вымыслом рассказчика (лат.). — 374.

5\* Далее в машинописном оригинале текст, не включенный Флоренским в окончательный опубликованный вариант:

«Исходя из этих представлений о задачах музейного дела нашего времени, я — возвращаясь к покинутой мысли — выражаю свое единомыслие с уже заслушанным и одобренным Комиссией докладом Ю. А. Олсуфьева, как опытом *принципиально* мотивировать вполне конкретное предложение и сливать русло наших работ с общим руслом теоретико-эстетических изысканий. Примыкая к докладу вышеуказанному, настоящий — пытается взять нить мысли, оставленную Ю. А. [Александровичем], и, исходя из теоретических основоположений, уже принятых Комиссией, сделать дальнейшие конкретные выводы, существенно определяющие охранительную и реставрационную деятельность Комиссии. Скажу более, эти выводы мне представляются решающе важными». — 374.

6° Далее в машинописном оригинале текст, вычеркнутый Флоренским карандашом и не включенный в окончательный опубликованный вариант:

«Повторяю, я говорю сейчас не во имя интересов религии, а во имя интересов культуры, ибо с чистой точки зрения религии, может быть самое полезное было бы, говоря несколько афористически, раскассировать Лавру и в пустых стенах ее устроить музей: есть глубокая правда в, опять-таки брошенных афористически, словах покойного митрополита Владимира, сказавшего в ответ на беспокойство о церковных древностях, что следовало бы все их собрать и сжечь. Но именно...»

Данное высказывание надо соотносить с мыслью Флоренского о двойственной природе религиозного культа и религии: «Кульм постигается сверху вниз, а не снизу вверх [...] Снизу вверх рассматриваемый культ есть некоторая деятельность человека, именно вид культурной его деятельности, существующей наряду с другими» (*Священник Павел Флоренский. Кульм, религия и культура // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 101*). — 381.

7° Окончание статьи в машинописном оригинале: «Глубоко надеюсь, что утонченное чутье современных специалистов по той или иной отрасли искусства уже проникло вглубь до самого средоточия Искусства, как первоединой деятельности. Но если так, — то от них не сокрыто, где — не только текст, но и все художественное воплощение «Предварительного действия». В такой указке, м. б., нуждается толпа, но не просвещенные организаторы русского искусства». — 382.

## МОЛЕННЫЕ ИКОНЫ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ

Статья написана в качестве доклада в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (см. прим. к статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия»).

Первая редакция датируется по карандашной записи Флоренским на первой странице машинописного оригинала: «1918.XII.27—28. Ночь. Диктовано прямо на машину В. А. и И. А. Введенским всю ночь».

Первая редакция подверглась большой редакционной и стилистической правке самого Флоренского, которая была им внесена карандашом. Машинописный текст первой редакции сохранился (или обрывался) лишь по 16-ю страницу.

С правленного Флоренским машинописного оригинала первой редакции машинистка (вероятно, В. А. Введенская) напечатала вторую редакцию, в конце которой на с. 22 имеются новые уточняющие сведения: «Сергиев Посад, 1918, 28/XII — 1919, 1/1. Сотрудник Комиссии П. А. Флоренский».

Вторая редакция также была отредактирована Флоренским, причем часть правки вызывалась тем, что машинистка неправильно прочитала правку первой редакции. Доклад «Моленные иконы преподобного Сергия» был прочитан Флоренским на 13-м заседании Комиссии по охране Лавры 23 января 1919 г., причем Комиссия приняла решение напечатать этот доклад отдельной брошюрой в серии трудов Комиссии с воспроизведением икон (отдел хранения Сергиевского государственного историко-художественного музея-заповедника, д. 5). Решение это не было осуществлено.

Впервые статья опубликована с многочисленными ошибками и редакционной правкой в Журнале Московской Патриархии. 1969. № 9. С. 80—90; затем перепечатана в изд.: *Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству. Под ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. С. 85—116*. Статья публикуется по маши-

нописному оригиналу второй редакции, правленному Флоренским. Примечания С. М. Половинкина и игумена Андроника.

1\* От реального к реальнейшему и от реальнейшего к наиреальнейшему. См.: Вячеслав Иванов. По звездам. СПб., 1909. С. 305: «Итак, в эстетических исследованиях о символе, мифе, хоровой драме, реалиоризме (пусть будет мне позволено употребить это словообразование для обозначения предложенного мною художникам лозунга: «а геалибус ад геалиога», т. е.: от видимой реальности и через нее — к более реальной реальности тех же вещей, внутренней и сокровеннейшей) — я подобен тому, кто иссекает из кристалла чашу, веря, что в нее волеется благородная влага, — быть может, священное вино». — 383.

2\* Поверху строки: «около которой обращался весь дом». — 385.

3\* Голубинский Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Лавра. Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. 2-е изд. М., 1909. — 387.

4\* Горский А. В. Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры. М., 1890. — 387.

5\* Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 2. Пг., 1915. — 388.

6\* Не многое, но много (лат.). — 388.

7\* Опись Троице-Сергиева монастыря 1641 г. хранится в отделе рукописей Сергиевского историко-художественного музея-заповедника. Цитата выверена по книге: Николаева Т. В. Древнерусская живопись загорского музея. М., 1977. С. 72, 71. Орфография и пунктуация по этой книге. — 389.

8\* Далее в тексте второй редакции Флоренский вычеркнул следующую фразу: «побуждающие относить их не только к одному времени, но и к одной мастерской, — скажем более: к одному мастеру,». — 392.

9\* Вариант: бытийственно. — 394.

10\* Питер Зеeman (1865–1943) — нидерландский физик, лауреат Нобелевской премии. См. его книгу: Происхождение цветов спектра. Одесса, 1910. — 394.

11\* Вариант: антропология. — 402.

12\* Далее в тексте второй редакции Флоренский вычеркнул следующий абзац: «Но среди всех известных мне икон особенное сходство, скажу более: поразительное сходство, наводящее на мысль об единстве иконописной мастерской, представляет икона Владимирской Божьей Матери из Успенского собора в Москве. При различии композиции келлейной Одигитрии и Владимирской черты типа той и другой, а также фактурные особенности до чрезвычайности сходны. Тут я имею в виду, конечно, современное (1919), то есть *после* расчистки 1918 года, состояние Владимирской, освобожденной от записи тоже древней, кажется XV-го века. К чертам сходства отношу: общие обеим иконам форму шеи — длинной, мощной, конической, с основанием конуса вниз; форму рта и носа, почти прямоугольного, с легкой горбиной (свойственной греко-сербским иконам), киль носа без переносицы, резко очерченный; правильность очертания бровей; очень низкую посадку ушей; разрез глаз с сильно опущенным нижним веком — и притом сильнее у наружного края, — так что виден белок над нижним веком, а радужная оболочка отчасти прикрыта верхним. Далее, к чертам сходства относятся: обшивка мафория из пяти параллельных полос, общий округленный контур головы, некоторая подчеркнутость лобных мускулов и не особенно поднятый лоб, светло-карие глаза и характерная линия руки в наружном контуре, несколько входящая внутрь, как в той, так и в другой иконе, что показывает на поворот Богоматери». — 407.

## ПИСЬМО А. С. МАМОНТОВОЙ

Письмо написано в ответ на письмо А. С. Мамонтовой к священнику Павлу Флоренскому от 29 июля 1917 года (получено Флоренским 30 июля 1917 г.). На конверте надпись рукою Флоренского: «Получ. 1917. VII. 30. Ответ. 1917. VII. 30. Имеется копия ответа» (архив священника Павла Флоренского). Подлинник письма Флоренского находится ныне в архиве С. Н. Чернышева (семьи Мамонтовых).

Данная публикация осуществлена по авторской копии Флоренского (архив священника Павла Флоренского). Ранее письмо Флоренского было опубликовано: Museum. 1988. № 157. С. 78–79; Абрамцево. Материалы и исследования. Вып. 3/90. С. 5–6.

*Игумен Андроник (Трубачев)*

## ПИСЬМО Н. П. КИСЕЛЕВУ

Подлинник письма Флоренского находится в отделе рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина.

Данная публикация осуществлена по авторской копии Флоренского (архив священника Павла Флоренского). Ранее письмо Флоренского было опубликовано: Вестник Русского Христианского Движения. № 135. 1981. С. 94–96; Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству / Под ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. С. 365–368; Muzeum. № 157. 1988. С. 79–80.

Примечания игумена Андроника (Трубачева).

1\* Плохие времена, будьте на страже (лат.). — 413.

## НЕБЕСНЫЕ ЗНАМЕНА (Размышление о символике цветов)

В архиве священника Павла Флоренского сохранился машинописный оригинал статьи, совпадающий с позднейшим опубликованным текстом, но имеющий иное заглавие и уточненную датировку: «1919. X. 7, 11. К символике цветов (медитация)». Кроме того, к данной статье сохранились в качестве подготовительных материалов выписки из следующих книг:

«Голубизна неба и голубизна птичьих перьев»

V. Häcker und G. Meger. — Die blaue Farbe der Vogelfedern (Zoologische Jagrbücher. Bd. 15. S. 267. 1901). Краткое изложение см. в Physikalische Zeitschrift, 1903, 4. N. Jahrgang, № 1. S. 23 [далее перевод Флоренского данной заметки].

«Богоматерь и Розы»

[далее выписка из статьи и приписка Флоренского:]

Итак, Лурдская Богоматерь-Непорочное Зачатие-София NB!

Д. В. Болдырев. — Огненная купель. Канун войны в Пиринях. «Русская Мысль», 1915, Ноябрь, гл. II, стр. 113–115».

«Голубизна»

На 15-е августа, в день Успения Богоматери, 1898 г. я имел счастье в первый раз видеть во сне явственно лицом к лицу Царицу Небесную и слышать Ее сладчайший, блаженный, ободрительный глас: милейшие вы чада Отца Небесного, — тогда как я, созная свое окаянство, взирал на пречистый лик Ее с трепетом и с мыслью: не отринет меня от Себя с гневом Царица Небесная. О, лик пресвятой и преблагой. О, очи голубые и голубиные, добрые, смиренные, спокойные,

величественные, небесные, божественные. Не забуду я вас, дивные очи. Минуту продолжалось это явление; потом Она ушла от меня неторопливо, перешагнула за небольшой овраг и — скрылась. Я видел сзади шествие небесной Посетительницы. Сначала я видел Ее как бы на иконе, ясно, — а потом Она отделилась от нее, сошла и подвиглась в путь. С вечера я писал проповедь на день Успения и лег поздно, в 2 часа ночи. За всюнощной я читал с великим умилением акафист и канон Успению Богородицы в Успенской церкви (протоиерей Иоанн Ильич Сергиев. Христианская философия. СПб., 1902. С. 137–138).

«Микулинская икона лучезарна»

Статья вошла в изд.: *Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству / Под ред. Н. А. Струве. Париж, 1985. С. 57–62.*

В настоящем томе текст печатается по изд.: Маковец. 1922. № 2. С. 14–16 (см. вступительное прим. к статье «Храмовое действо как синтез искусств»).

Примечания написаны игуменом Андроником (Трубачевым).

1\* 1 Ин. 1, 5. — 416.

2\* Ср.: *Соловьев Вл.* Три свидания. — 417.

3\* Ср.: *Иванов Вяч.* Голубой покров (Цикл сонетов). — 417.

4\* Пс. 103, 26. — 418.

5\* Ср. прим. 7\* к статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия». — 418.

## ИКОНОСТАС

«Иконостас» занимает важное место в творческом наследии отца Павла Флоренского. Кроме того, он стал вехой в возвращении его имени и началом открытия его неопубликованных трудов. В 50-е годы А. М. Флоренская — вдова священника Павла Флоренского — разрешила перепечатать «Иконостас» архимандриту Сергию (Голубову), позже архиепископу Новгородскому и Старорусскому. Кроме машинописной копии он сделал конспект работы, который значительно позже был опубликован анонимными издателями в Париже без разрешения и ведома семьи под названием «Икона» (Вестник Западно-Европейского Экзархата. № 65. Январь—март 1969. С. 39–64). Однако уже в середине 50-х годов полный текст «Иконостаса» стал известен среди специалистов (*Успенский Б. А.* О семиотике иконы // Труды по знаковым системам. Вып. V. Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 284. Тарту, 1971. С. 178–223).

Написание «Иконостаса» связано с работой о. Павла в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (1918–1920). Итогом этой работы стали статьи «Троице-Сергиева Лавра и Россия», «Моленные иконы преподобного Сергия», «Амвросий, Троицкий резчик XV в.» и другие. Но именно «Иконостас» остается произведением, в котором наиболее полно осмысливается (наряду с другими проблемами) иконопись и шире — русская средневековая культура. Богословско-исторический комментарий ко многим проблемам, затрагиваемым в «Иконостасе», можно найти в глубоком и наиболее обстоятельном на сегодняшний день труде: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. [Париж.] Изд. Западно-Европейского Экзархата; Московский Патриархат, 1989.

«Иконостас» входит в большой цикл работ о. Павла под общим названием «Философия культа» (первая публикация, неполная и без учета сопутствующих материалов — Богословские труды. Сб. 17. М., 1977). Это название о. Павел первоначально дал своим лекциям в Московской Духовной Академии, в дальнейшем помимо набросков лекций, читанных в мае и июне 1918 г., сюда вошли и отдельные работы:

- Лекция 1. Страх Божий (1–5 мая 1918 г.)  
 Лекция 2. Культ, религия и культура (5–7 мая 1918 г.)  
 Лекция 3. Культ и философия (12 мая 1918 г.)  
 Лекция 4. Таинства и обряды (12 мая 1918 г.)  
 Лекция 5. Семь таинств (19 мая 1918 г.)  
 Лекция 6. Черты феноменологии культа (21 мая 1918 г.)  
 Лекция 7. Освящение реальности (31 мая 1918 г.)  
 Дедуция семи таинств (24–29 декабря 1919 г.)  
 Свидетели (5–17 июня 1922 г.)  
 Иконостас (17 июня 1921 г. — 29 августа 1922 г.)  
 Словесное служение (28 августа — 17 сентября 1922 г.)

Первые наброски идеи «Иконостаса» относятся уже к 1912 г. Далее можно хронологически наметить четыре этапа:

1. 24–25 августа 1919 г. — текст «Платонизм и иконопись».
2. а) 17 июня 1921 г. — работа над началом «Иконостаса»;  
 б) 12 июля 1921 г. — составление схемы «Происхождение гравюры» (она сохранилась на отдельном листе);  
 в) 29 июля 1921 г. — возвращение к тексту «Платонизм и иконопись».
3. Продолжение работы над «Иконостасом» (об этом свидетельствует письмо Олсуфьева к Флоренскому от 8 января 1922 г.).
4. Редакция текста — 8 июля — 29 августа 1922 г.

Таким образом, «Иконостас» — плод по крайней мере четырехлетней работы.

Текст публикуется по изданию: *Флоренский П. А. Иконостас. М., «Искусство», 1994 / Подготовка текста и комментарии А. Г. Дунаева (исправления и дополнения к этому изданию см.: Вопросы искусствоведения. 1994. № 4. С. 71). Примечания, взятые также из этого издания, сокращены и в отдельных случаях изменены автором, в библиографических отсылках им учтены последние издания трудов о Павла и новейшие исследования.*

При составлении примечаний использовалась литература, известная о Павлу (в таком случае указывается труд о Павла, где имеется ссылка на данную книгу) либо изданная не позднее написания комментируемого труда, что особенно важно при заполнении лакун, оставленных в рукописи для цитат. Параллельно указываются позднейшие издания и имеющиеся переводы. В издании приняты следующие обозначения:

[ ] — исправления текста и дополнения, не принадлежащие П. А. Флоренскому (в цитатах — восстановленные купюры);

[- -] — слова, выпадающие из логическо-грамматической структуры предложения либо отсутствующие в источнике, цитируемом П. А. Флоренским;

<...> — в цитатах: сокращение текста, сделанное П. А. Флоренским и отмеченное им;

[...] — в цитатах: сокращение текста, сделанное П. А. Флоренским, но не отмеченное им;

М — машинописный текст;

БТ — первая публикация.

## КОМПОЗИЦИЯ «ИКОНОСТАСА»

А. I. Сон как граница видимого и невидимого миров (с. 419–433)

- 1) сон и обратное время (419–426)
- 2) сон и мнимое пространство (426–427)
- 3) сон как граница двух миров (427–429)
- 4) духовная прелесть (429–433)



## II. Лицо, личина и лик (433–436)

- 1) лицо (433–434)
- 2) лик (434)
- 3) личина (434–435)
- 4) маска (435–437)

## III. От лица к лику (437–441)

- 1) преобразование лица в лик (437–438)
- 2) преобразование тела (438–439)
- 3) значения Храма (439–440)
- 4) алтарь как граница видимого и невидимого миров (440–441)

## Б. IV. Иконостас (441–462)

- 1) иконостас как ангело- и агиофания. Лики святых (441–444)
- 2) иконы как «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ» (444–446)
- 3) иконопись как орудие сверхчувственного познания (446–447)
- 4) икона как напоминание (448–450)
- 5) иконопись и духовный опыт художника-иконописца (450–451)
- 6) икона и каноническое предание (451–462)

## V. Святой иконописец (462–472)

## VI. Иконопись как метафизика бытия (472–522)

- 1) возрожденская культура (474–483)
  - a) масляная живопись и орган как чувственная данность мира (473–477)
  - b) гравюрное искусство как рассудочная схема мира (477–483)
- 2) иконопись как конкретная метафизичность мира (483–522)
  - a) изображение одежды в иконописи (485–497)
    - складки (488–490)
    - ассистка (490–497)
  - b) изобразительные приемы в иконописи (497–522)
    - метафизика изобразительной плоскости в сопоставлении с живописью и гравюрой (499–500)
    - иконописная фактура (500–509)
    - отсутствие тени в иконе в отличие от западной живописи (509–510)
    - свет в иконописи и западной живописи (510–516)
    - метафизика света (516–522)

## VII. Икона и родственные ей культурно-исторические явления (египетская маска и эллинистический портрет) (522–526)

<sup>1\*</sup> На полях рукописи даты: 1921.VI.17; 1922.VII.8. — 419.

<sup>2\*</sup> Символ веры (1-й член). Ср.: Колос. 1, 16. — 419.

<sup>3\*</sup> Интерес о Павла ко снам, пробудившийся, скорее всего, под влиянием детских и юношеских впечатлений (см.: *Флоренский П.* Воспоминания. Ч. 1. Раннее детство. Гл. «Впечатления таинственного». Ч. VI. Наука // *Свящ. П. Флоренский.* Детям моим... М., 1992. С. 42–43, 210–212, 214–216), отразился уже в его статье «Пределы гносеологии» (наст. т. С. 55–60).

Физиологической символике сновидений в контексте теории органопроекции посвящена статья о Павла «Символика видений» (название несколько отличается от объявленного в проспекте, который помещен в книге «Мнимости в геометрии»). См.: Символ. № 28. 1992. С. 171–182, 204–207. — 419.

<sup>4\*</sup> Здесь о Павел имеет в виду работы Карла дю Преля. Известно, был ли знаком он с диссертацией дю Преля, вышедшей в 1869 г. под заглавием «Oneirokritikon. Der Traum vom Standpunkt des transcendentalen Idealismus». На эту диссертацию указывает Ульрих Вернер в примечаниях к немецкому изданию «Иконостаса» (*Werner*, прим. к с. 39 на с. 184). На книгу дю Преля «Философия мистики» ссылается сам

о. Павел (см.: Столп., прим. 350 на с. 716), а О. И. Генисаретский нашел выписку о. Павла из этой книги в подготовительных материалах к «Аналізу пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях» (М., 1993. С. 317). См.: *Дю Прель К.* Философия мистики или двойственность человеческого существа / Пер. с нем. М. С. Аксенова. Спб., 1895 (Ч. 2. О научном значении сновидений. Гл. 4. Метафизическое значение сновидений. С. 48–79, особенно 56–57, а также 99 и др.). См. также: *Флоренский П. А.* [О кандидатском сочинении студента XV курса МДА Евгения Синадского на тему «Мистико-монистическая система философии Карла дю Преля и мистика христианских подвижников». 10 июня 1910 г.] — Богословский вестник. 1910. Т. 3. № 11. С. 201–208. — 420.

<sup>5\*</sup> «Цитата из русского апокрифического сказания «Сон Богородицы». Указано Ф. Гидашем, Будапешт» (*Werner*, прим. к с. 37 на с. 184). Ср.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Гр. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. Спб., 1862. С. 125 («мало спалось и во сне много виделось»); *Бессонов П.* Калеки переходящие. Вып. 6. М., 1864. С. 175–209 (№ 605–619) («не много спалось, много во сне виделось» — № 609–611 и др.); *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 76 («мало припочивала — много во сне снов явилось»). Книги Пыпина и Бессонова о. Павел использовал при работе над разделом «Макрокосм и микрокосм» труда «У водоразделов мысли», см.: Богословские труды. Сб. 24. М., 1983. С. 240. О сне Богородицы см. также: *Петров Н.* О влиянии западно-европейской литературы на развитие русской культуры // Труды Киевской Духовной Академии. 1872. № 6. С. 470–473. — 420.

<sup>6\*</sup> См. выше, прим. 4. — 420.

<sup>7\*</sup> Бог из машины (*лат.*). Выражение восходит к Аристотелю. См.: Поэтика 1454a–1454b // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 662. — 423.

<sup>8\*</sup> «Завязки х» (в М и БТ «х» пропущено) = «завязки события, приведшего к развязке х». — 423.

<sup>9\*</sup> См.: *Hildebrandt F. W.* Der Traum und seine Verwertung für's Leben. Eine psychologische Studie. Leipzig, 1875. S. 37 ff. Госпожа Франсуаза Лэст (Брюссель) обратила наше внимание на то, что приведенная в «Иконостасе» цитата из книги Гильдебрандта имеется в исследовании З. Фрейда «Толкование сновидений» (ср.: рус. пер. 3-го, доп. нем. изд. М., 1913. С. 26–27). Однако перевод, сделанный о. Павлом, не совпадает с указанным русским изданием Фрейда.

Далее Флоренский, говоря о примере из истории французской революции, имеет в виду сновидение, пережитое А. Мори (*Mauri A.* Le sommeil et les rêves. Paris, 1878. P. 161). Это сновидение, с указанием источника, упоминается в книге Фрейда (указ. изд. С. 25 и 356), но изложено там менее подробно, чем в данном месте «Иконостаса». По всей видимости, о. Павел пользовался не только исследованием венского психоаналитика, но и обращался непосредственно к первоисточникам. — 423.

<sup>10\*</sup> О времени, причинах и следствиях в мнимом пространстве см. также: *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922, § 9. — 426.

<sup>11\*</sup> Ср. два следующих отрывка: «Когда поэты достигают приблизительно поясницы Люцифера, оба они внезапно *переворачиваются*... Миновав эту грань, т. е. окончив путь и миновав *центр мира*, поэты оказываются под гемисферой...» (Мнимости в геометрии. С. 46). «Разве в этом обратном мире... мы не узнаем области мнимого, хотя это мнимое для тех, кто сам вывернулся через себя, кто *перевернулся*, дойдя до духовного *средоточия мира*, и есть подлинно реальное...» («Иконостас») (курсив везде мой. — А. Д.). — 427.

12\* На полях рукописи дата: 1922.VII.9. — 427.

13\* Источник цитаты не установлен; впрочем, само выражение «тонкий сон» — довольно распространенное. См., напр.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 70 (эта книга была в библиотеке о. Павла). — 428.

14\* Образ, возможно, навеян «Федром» Платона (246de, 247de). Если это так, то интересно сравнить интерпретацию «Федра» о. Павлом Флоренским (в контексте идей «Иконостаса» о границе двух миров и обратном времени) и А. Ф. Лосевым (Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос*. М., 1993. С. 214–216). — 428.

15\* Ср.: Из богословского наследия священника Павла Флоренского [«Философия культа»] // *Богословские труды*. Сб. 17. М., 1977. С. 139. Противопоставление дионисийского и аполлоновского начал восходит к книге Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), а также к развивающим этот круг идей работам Вяч. Ив. Иванова. — 429.

16\* На полях рукописи дата: 1922.VII.12. — 429.

17\* Имеется в виду, как думается, не значение «постоянно» («непрерывно»), а именно «отсутствие прерывности» как условия перехода в мнимое пространство («не прерывно»), и, скорее всего, эту фразу следует понимать так: «мы вступаем в весьма отличающиеся от обычных условия, хотя и не в условия прерывности». — 429.

18\* 1 Пар. 9, 19. — 430.

19\* Еф. 2, 2 («в нихже иногда ходисте по веку мира сего, по князю власти воздушныи, духа, иже ныне действует в сынех противления»). — 430.

20\* О роке и времени см.: Столп... С. 530–534; Из богословского наследия... С. 140. Ср.: «Из моих друзей только П. А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимого и отдавался обычному для него amor fati». — *Булгаков С. Автобиографические заметки*. Париж, 1946. С. 89 (цит. по: Литературная учеба. 1989. № 5. С. 151, примеч. 9). — 430.

21\* 1 Кор. 13, 12? Ср. ниже, с. 67, и прим. 115. — 430.

22\* Имеется в виду один из эпизодов поэмы Т. Тассо «Освобожденный Иерусалим» (песнь 13, строфы 5–11, 17–51). Указание на этот же эпизод и цитату из письма маршала Вальяка с описанием похожего случая см. в работе о. Павла «О суеверии [и чуде]» // *Свящ. Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 65. — 430.

23\* Стикс, согласно греческой мифологии, главная река в подземном царстве Аида, в европейской культуре — символ загробных мучений. О. Павел не случайно упоминает о «стигийских толях», говоря о грешнике, который, по отсутствию духовного разума (своего или чужого, т. е. руководителя), осмелился проникнуть в астральный мир. Ср.: Смысл идеализма // Сборник статей в память столетия (1814–1914) МДА. Ч. 2. Сергиев Посад, 1915. С. 81, прим. 74. — 430.

24\* «Бесы многократно преобразуются в ангелов света и в образ мучеников и представляют нам в сновидении, будто мы к ним приходим: а когда пробуждаемся, то исполняют нас радостью и возношением. Сие да будет тебе знаком прелести; ибо ангелы показывают нам муки, страшный суд и разлучения, а пробудившихся исполняют страха и сетования. Если станем покоряться бесам в сновидениях, то и во время бодрствования они будут ругаться над нами. Кто верит снам, тот вовсе не искусен; а кто не имеет к ним никакой веры, тот лбомудр. Итак, верь только тем сновидениям, которые возвещают тебе муку и суд; а если приводят в отчаяние, то и они от бесов» (*преп. Иоанн Лествичник*. Лествица. Сергиев Посад, 1909<sup>7</sup>. С. 19–20 // Слово 3. Гл. 28; *Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Paris, 1857–1866. Т. 88). — 431.

25\* См. прим. 24, а также Столп... С. 267 и прим. 154 на с. 679. — 431.

26\* О Л. Н. Толстом см.: Столп... С. 129 и др. — 432.

27\* Быт. 9, 13. См. также: Столп... С. 272–273. — 432.

28\* Необходимо отметить, что в работу «У водоразделов мысли» должна была войти глава «Смысл идеализма (метафизика рода и лика)». См.: *Флоренский П. А. Мнимости в геометрии*. С. 69. — 433.

29\* Ср.: *Флоренский П. А. Время и пространство // Анализ пространственности*. С. 200; *Из богословского наследия...* С. 141. — 433.

30\* Быт. 1, 26. О различии между образом и подобием Божиим см.: Столп..., прим. 538 на с. 746–749; *Из богословского наследия...* С. 141–142; *Булгаков С. Свет вечечерний*. М., 1917. С. 309–312. — 434.

31\* Ср. отдельную раннюю запись П. А. Флоренского: «1912. XII. 7»

Сочные краски, богатая светотень и т. д. и т. д. удивительно как неправославны, не говоря уж о раскрашенной скульптуре католиков. Наша иконопись есть схема, рисунок, но ни в коем случае не картина, не передача рельефа. Она есть и должна быть плоской.

В существе своем икона есть ничто иное, как лик и только лик. Но лик есть, в сущности, и мя. Существо иконы будет, если на кусочке бумаги написать и мя святого».

К эту запись обратил наше внимание иг. Андроник. Заметим, что о. Сергей Булгаков, рассуждая о проблеме имеславия (*Философия имени*. Париж, 1953), считает нужным специально остановиться на постановлениях Седьмого Вселенского Собора и на требовании написания имени святого на иконе. Об этом требовании о. Павел упоминает далее в «Иконостасе».

О. Павел неоднократно обращается в данной работе к философии Платона; см. ниже прим. 103. — 434.

32\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 13. — 434.

33\* *Ларвы*, по верованиям древних римлян, — злые духи или призраки, которые преследуют людей на земле или, отчасти отождествленные с богами подземного мира, мучают грешников после их смерти. Затем ларвы стали почти синонимичными лемурам — злобным призракам, душам умерших, блуждающим по земле. В данном случае, исходя из значения слова «ларва» — «личина», «маска», о. Павел подразумевает под ларвами *ламий* или эмпуз. См., напр.: *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского* V 25, ср. II 4 (М., 1985. С. 84–85, 30). — 434.

34\* «Этот мир, однако, содержит в себе зло, неразлучное с материей. Зло это происходит от последовательного ослабления небесного света, который своей лучезарностью или эманацией сотворил миры; оно есть отрицание или недостаток света, или остаток миров предыдущих, найденных негодными. Такие остатки суть скорлупы; зло всегда представлялось корой. Есть даже мир зла, населенный падшими ангелами, составляющими также скорлупу (Келипот)» (*Папюс [Анкос Ж.] Каббала, или наука о Боге, Вселенной и Человеке / Пер. с франц. А. В. Трояновского под ред. ориенталиста и переводчика Талмуда Н. А. Переферковича*. Спб., 1910. С. 35). Как видно из прим. 462 к «Столпу...» на с. 731, о. Павел пользовался книгой Папюса. — 435.

35\* *Скорлупы* — астральные тела в конечных фазах разложения, которые, однако, еще могут быть гальванизированы на несколько минут от соприкосновения с аурой медиума либо даже временно оживлены при помощи черной магии. Такие «оживленные скорлупы» представляют собой внешнюю бесчувственную оболочку, принадлежащую некогда человеку, и все остальное, относящееся к жизни, разуму и желаниям, принадлежащее искусственному элементалу, который их «одоухотворяет». Такие существа — настоящие демоны-искусители — часто служат целям чародеев. См.: *Лидбютер. Астральный план / Пер. с франц. А. В. Трояновского*. Спб., 1909. С. 57–61. Лите-

ратуру по оккультизму см.: Столл., прим. 252 на с. 693—695; 268 на с. 697—699; 376 на с. 721; 469 на с. 781—782; 981 на с. 801. О скорлупах см. также: Столл... С. 219. — 435.

<sup>36\*</sup> О символе *djed* см., напр.: *Hani J. La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. Paris, 1976. P. 69 (там же указана и литература); об изображениях *djed* см.: *Матые М. Э. Искусство Древнего Египта*. Л.—М., 1961. С. 52—56. — 435.

<sup>37\*</sup> См. об этих повествованиях: Столл., прим. 296 на с. 707. Цезарий Гейстербахский упоминается также и в прим. 252 на с. 693. — 436.

<sup>38\*</sup> *Simia Dei* (*лат.*) — выражение, восходящее к бл. Августину. Ср.: Столл... С. 168, где о. Павел цитирует латинский фрагмент Эниды (239—169 до Р. X.). В пер. М. Л. Гаспарова:

«Как похожа на нас мерзейшая тварь — обезьяна!» (Фрагмент известен по трактату Цицерона «О природе богов» I 35, 97. См.: *Warmington E. H. Remains of old Latin*. London, 1979. V 1, fr. 23). — 436.

<sup>39\*</sup> Быт. 3, 5. Ср.: Столл... С. 245. — 436.

<sup>40\*</sup> 2 Петр. 1, 13—14. Ср.: Столл... С. 329—330. — 436.

<sup>41\*</sup> Ср.: Из богословского наследия... С. 125. — 436.

<sup>42\*</sup> См.: *Достоевский Ф. М. Бесы*. Ч. 1. Гл. 2, I; гл. 5, V // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 37, 145. Ср.: «Одержимость, — какая-то странная медиумичность, — действительно, есть главная черта героев «Бесов». Все они в мучительном параличе личности. Она словно отсутствует, кем-то выедена, а вместо лица — личина, маска. Лицо Ставрогина, центрального героя «Бесов», не только напоминало маску, но, в сущности, оно и было маской. Загадочной и почти непреодолимой трудностью для инсценировки «Бесов» является это отсутствие живого Ставрогина, его личинность» (*Булгаков С. Тихие думы*. Из статей 1911—15 гг. М., 1918. С. 6. В книге имеется посвящение: «Дорогому Другу, о. Павлу Александровичу Флоренскому посвящается»). — 437.

<sup>43\*</sup> 1 Тим. 4, 2. — 437.

<sup>44\*</sup> См. Столл... С. 214—217. — 437.

<sup>45\*</sup> Здесь о. Павел имеет в виду в первую очередь Д. С. Мережковского, написавшего о преп. Серафиме эссе «Последний святой» (см.: *Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. Т. 13. М., 1914. С. 98—157). — 437.

<sup>46\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VII. 14. — 438.

<sup>47\*</sup> После этих слов (как и в двух других случаях) в оригинале оставлено место, по-видимому, для греческого текста. Мы приводим здесь соответствующие места греческого текста «Послания к Римлянам» (12, 2). — 438.

<sup>48\*</sup> См. прим. 47. Ср.: Из богословского наследия... С. 195. — 438.

<sup>49\*</sup> См. прим. 47. — 438.

<sup>50\*</sup> Евр. 11, 1 («Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых»). — 439.

<sup>51\*</sup> Не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно (*греч.*). Букв.: «быть [о себе] мнения не более высокого, чем следует думать, но думать благоразумно». — 439.

<sup>52\*</sup> *ὕπερφοβεῖν* — быть вышемерным, гордиться, смотреть свысока, презирать. *σωφρονεῖν* — быть благоразумным (букв.: целомудренным). См.: Столл... С. 180 и прим. 286 на с. 703. Ср.: *Платон*. Кратил. 411e (Т. 1. С. 453); *Аристотель*. Никомахова этика. VI 5, 1140b 11 (см. также: *Аристотель*. Соч. Т. 4, прим. 25 на с. 726); *Климент Александрийский*. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. II, сар. XVIII 79, 5 (S. 154, 18 ff. Stählin). — 439.

<sup>53\*</sup> Лк. 18, 30; Еф. 2, 7. — 439.

<sup>54\*</sup> Быт. 28, 10—12. — 439.

55\* Из молитвы пятой Утрени, читаемой священником тайно перед Царскими вратами (см.: Всеношное бдение. Литургия. М., изд. Моск. Патр., 1991<sup>2</sup>. С. 21. Ср. с. 48). В Литургии многократно повторяется прошение: «да восприяты будут Господом наши приношения в пренебесный жертвенник». Это выражение взято из Апок. 8, 3. См. о значении этого выражения: *Иринея Лионский*. Против ересей. Кн. 4. Гл. 34. — 439.

56\* См.: *Migne J. P.* Op. cit. Т. 155, col. 704. Рус. пер.: Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. О Святом храме и освящении его. Гл. 99 // Писания Св. Отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Спб., 1856. С. 183. Этим изданием пользовался о. Павел (Столл., прим. 327 на с. 711). — 440.

57\* Из молитвы утренней седьмой, ко Пресвятой Богородице. — 440.

58\* 1 Петр. 2, 5. — 441.

59\* Евр. 12, 1. — 441.

60\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 15. — 443.

61\* Мк. 8, 24. — 443.

62\* Ср.: «Надо сказать, что икона не есть картина, где с творчеством вшивается дольнее; икона есть творчески запечатленная тайна бытия: «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ», по выражению Дионисия Ареопагита» (*Олсуфьев Ю.* Иконопись // Троице-Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1919. С. 66). В этом же сборнике опубликована статья о. Павла Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (переизд.: Журнал Московской Патриархии. 1988. № 2, 3; «Русская литература». 1989. № 2). См.: *De coel. hier.* II 2. — PG, t. 3, col. 140a; SC, t. 58 (1970<sup>2</sup>), p. 76, 12–14 (*εἰκόντας μορφώσεις τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερρῶν θεοπάτων*). Рус. пер. о. Моисея Гумилевского (М., 1786 и переизд.; 1898, с. 8): «...в понятных для нас изображениях представляли неизобразимое и сверхчувственное». — 444.

63\* Ср.: *Флоренский П. А.* Пристань и бульвар // Детям моим... С. 49–50. — 444.

64\* В архиве о. Павла сохранилось письмо Ю. А. Олсуфьева с выпиской из «Просветителя или обличения ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа игумена Волоцкого», приведенной о. Павлом в «Иконостасе».

Здесь и в тексте «Иконостаса» неточности, допущенные Ю. А. Олсуфьевым и С. И. Огневой, исправлены нами по казанскому изд. «Просветителя» (1855. С. 249). — 445.

65\* «Диакон Епифаний прочитал:

Иконописание совсем не живописцами выдуманно, а напротив, оно есть одобренное законоположение и предание кафолической церкви и, по словам божественного Василия, согласно с древностию и достойно уважения. Эта древность вещей и учение исполненных Духа отцев наших свидетельствует, что, созерцая иконы в честных храмах, они с любовью принимали их и сами, сооружая честные храмы, ставили в них иконы; затем в этих храмах они приносили Владыке всех Богу свои богоприятные моления и бескровные жертвы. Значит, иконописание есть изображение и предание их, а не живописца. *Живописцу принадлежит только техническая сторона дела, а самое учреждение очевидно зависело от святых отцев...*» (выделено мной. — *А. Д.*). — Деяния вселенских соборов. Т. 7. Казань, 1873. С. 469–470 (Деяние 6, том 3). Греч. текст: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Ed. J. D. Mansi. Т. 13. P., 1905, col. 232c. — 446.

66\* Евр. 12, 1. — 446.

67\* Ин. 4, 42. — 446.

68\* На этом кончается черновой набросок «Иконостаса», помеченный: «1921. VI. 17. Москва, Серг. Пос. VII. 26». — 447.

69\* См. прим. 70. — 447.

70\* Ср.: «... при помощи живописных изображений их [святых] можно приходить к воспоминанию и к памятованию о первообразе и соделаться причастными какого-либо освящения» (Соборное определение, провозглашенное Евфимием, епископом Сардийским // Деяния вселенских соборов. Т. 7. С. 358). О первообразах см. также: с. 557, 577, 593 и др. Ср.: *Флоренский П. А.* Моленные иконы преподобного Сергия // *Журнал Московской Патриархии.* 1969, № 9. С. 80. — 448.

71\* Об истории иконоборческих споров см.: *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. [Париж,] Изд. Зап.-Евр. Экзархата — Московский Патриархат, 1989. См. также ниже, прим. 148. — 448.

72\* В последней части формулы имеется в виду английский философ, представитель опытной психологии Александр Бэн (1818–1903). — 448.

73\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 18. — 449.

74\* Ср.: «... эту ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо, да, эту воистине пренебесную лазурь, несказанную мечту протосковавшего о ней Лермонтова ... мы считаем творческим содержанием Троицы Рублева» (Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 20). — 450.

75\* *Кастильоне Бальдассаре* (1478–1529) — итальянский писатель, *Браманте Донато* (1444–1514) — итальянский архитектор эпохи Возрождения. — 452.

76\* [*Вакенродер В. Г., Тик Л.*] Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком / Пер. с нем. М., 1826. С. 4 (М., 1914<sup>2</sup>). При цитировании о Павлом допущены некоторые неточности, исправленные нами по источнику. Об обстоятельствах появления этого рассказа см.: *Михайлов А. В.* Вильгельм Генрих Вакенродер и романтический культ Рафаэля // *Советское искусствознание* '79. Вып. 2. М., 1980. С. 207–237. — 452.

77\* *Вакенродер В. Г., Тик Л.* Указ. соч. С. 5–9 (изд. 2-е, с. 5–8). — 454.

78\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 19. — 454.

79\* См. прим. 65; на это место часто ссылались исследователи русской иконописи. — 454.

80\* 1 Тим. 3, 15. См.: Столл... С. 12. — 456.

81\* *Ренан Жозеф Эрнест* (1823–1892) — французский писатель, историк и филолог. «Жизнь Иисуса» — первая книга его многотомной «Истории происхождения христианства». О философских взглядах Ренана см.: *Трубецкой С. Н.* Ренан и его философия // *Русская мысль.* 1898. Кн. 3. С. 86–121 (о «Жизни Иисуса» — с. 111–113). — 458.

82\* Исх. 14, 21–29. — 458.

83\* Исх. 3, 2. Образ «Купины» — символ будущего рождения Спасителя и символ Девы Марии. — 458.

84\* Быт. 18, 1. — 459.

85\* *Клинцовский подлинник*, л. 152 об. См.: *Ровинский Д. А.* История русских школ иконописания до конца XVII века // *Записки Императорского Археологического общества.* Т. 8. Спб., 1856. С. 29. См. также житие Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым (список изданий этого жития: *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. А-К. Л., 1988. С. 217–218). — 459.

86\* О Софийной иконе и об иконе Св. Троицы, о равноап. Кирилле и о Сергии Радонежском, о композиции трех Странников-Ангелов («уже в 314-м году у дуба Мамврийского, по известию Юлия Африкана, была картина, изображавшая явление трех Странников Аврааму»), о роли Сергия Радонежского в создании иконы Андреем Рублевым говорится в работе о Павла «Троице-Сергиева Лавра и Россия». — 459.

87\* Далее в рукописи пробел и несколько неразборчивых слов, написанных карандашом. — 459.

88\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 20. — 459.

89\* «Вероятно, здесь содержится намек на русский оккультно-спиритический журнал «Ребус» (основан в 1881 г.). Указано госпожой Б. Глетцер Розентал (Нью-Йорк)» (*Werner*, прим. к с. 94 на с. 189). Журнал «Ребус» упоминается в «Столпе...». С. 695. — 460.

90\* Ср.: Столл... С. 161. — 460.

91\* Мф. 11, 19; Лк. 7, 35. — 461.

92\* «В тексте упоминается икона Божией Матери «Спорительница хлебов», которая ныне находится, по устному сообщению епископа [Уфимского] Анатолия в январе 1988 г. в Бергамо, — в литовской деревне Михново под Вильнюсом. На ней изображена Божия Матерь, благословляющая хлебное поле, местами уже сжатое и убранный в снопы» (*Werner*, прим. к с. 97 на с. 189). Ср.: «Эта редкая икона написана по указанию оптинского старца иеросхимонаха Амвросия, который горячо пред нею молился. Об этой иконе и чудесах от нее см.: Вечное. [Париж]. № 126, 1958. С. 23–25» (Земная жизнь Пресвятой Богородицы. На основании Священного Писания и Церковных преданий. Париж, 1968. С. 137).

Приезжавшие в Оптину Пустынь могли получить копии с этой иконы. Одна из таких копий, вероятно, была привезена домой о. Павлом. — 461.

93\* В рукописи далее пропуск. Хотя найти в бумагах о. Павла этого списка не удалось, перечень иконописцев с большой уверенностью восстанавливается по работе Ф. И. Буслаева «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (*Буслаев Ф. И. Сочинения по археологии и истории искусства. Т. 2. Спб., 1910<sup>2</sup>. С. 395 сл. (Спб., 1861<sup>1</sup>. С. 378 сл.)*).

Этот список приводится также в кн.: *Сахаров И. П. Исследования о русском иконописании. Кн. 2. Спб., 1849. Прилож., с. 12–14; Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 6. М., 1969. С. 14–16 (сведения об иконописцах — с. 23–24)*.

Подробный и полный алфавитный список русских иконописцев см. в кн.: *Ровинский Д. А. Обзорные иконописания в России до конца XVII в. Спб., 1903, с. 120–174 (гл. «Исчисление русских иконописцев всех школ, с краткими известиями о них, заимствованными из летописей, актов, житий русских святых, надписей и старых описей церковных имуществ») — 462.*

94\* См. выше, прим. 31. — 466.

95\* Далее в рукописи пробел. Сохранились листки с выписками о. Павла из «Истории Русской Церкви» Е. Голубинского. — 466.

96\* На полях рукописи дата: 1922. VII. 21. Из сравнения восьми существующих изданий «Стоглава» видно, что далее текст цитируется по первому или второму казанскому изданию (1862, 1887), при этом С. И. Огнева допустила незначительные опiski и опечатки (исправленные нами) и выправила текст («Пречистыя» вместо «пречистые», «всякаго» вместо «всякого» и т. п.). Последнее издание: *Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 2. М., 1985. С. 315. — 467.*

97\* О византийском подлиннике Дионисия (ок. 1670–1746) из монастыря Фурны близ Аграфы см. также: *Буслаев Ф. И. Указ. соч. Т. 2. Гл. 11. С. 357. Греч. текст издан был Симонидисом в 1853 г. в Афинах (указ. в «Письмах о пресловутом живописце Панселине» Порфирия Успенского: Труды Киевской Духовной Академии. 1867, окт., с. 140), а также А. Пападопуло-Керамевсом: *Denys de Fourna. Manuel d'icographie chrétienne accompagné de ses sources principales inédites et publié avec préface, pour la première fois entier d'après son texte original par A. Paradopoulos-Kérameus aux frais de la Société Impériale Russe Archéologique. St.-Petersbourg, 1909.**



Русский перевод опубликован в «Трудах...»: Ерминия или наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом. 1701–1733 гг. Пер. с греч. [Архимандрита] П[орфирия]. — 1868, февр., с. 269–315; март, с. 526–570; июнь, с. 494–563; дек., с. 353–445. О. Павел, как видно, напр., из прим. 631 к «Столпу...» на с. 765, пользовался отдельным оттиском («Ерминия...» Порфирия, епископа Чигиринского. Киев, в типографии Киевопечерской Лавры, 1868). Отрывки из «Ерминии» опубликованы также в кн.: Мастера искусства об искусстве. Т. 1. С. 211–224. — 469.

<sup>98\*</sup> Здесь о. Павел допущена неточность. Молитва, которой завершается книга, принадлежит не составителю «Наставления...», а монаху, который переписал рукопись для Дидрона. В русском переводе Порфирия Успенского это не оговорено (Труды... 1868, дек. С. 445 и отдельный оттиск. С. 250). В издании Пападопуло-Керамеса эта молитва отсутствует, но имеются другие аналогичные под заглавием «Позднейшие добавления в рукописи» (с. 232–233). — 470.

<sup>99\*</sup> См.: Труды... 1868, февр. С. 272–273. Отдельный оттиск — с. V–VI. — 471.

<sup>100\*</sup> Далее в рукописи пробел. — 472.

<sup>101\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VII. 21. — 472.

<sup>102\*</sup> Лев. 10, 1–2. — 472.

<sup>103\*</sup> Здесь начинается текст, существующий также отдельно под названием «Платонизм и иконопись», — он был тем зерном, из которого вырос впоследствии «Иконостас». — 472.

<sup>104\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VII. 22. — 473.

<sup>105\*</sup> Идея синтеза искусств ярко выражена в философии Н. Ф. Федорова, а также в творчестве А. Н. Скрябина. О связи идей Скрябина с оккультными учениями см.: *Сабанев Л. Л.* Скрябин. М.: Пг., 1923<sup>2</sup>. С. 31, 37, 42, особенно с. 54–63. Заметим, что в «Иконостасе» о. Павел полемизирует с оккультными учениями. Это не случайно — в работе «У водоразделов мысли» должна была быть глава «Об ориентировке в философии (философия и жизненность)». (Механистическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство). На страницах многих работ о. Павел прямо пишет о своем отрицательном отношении к оккультизму. См. выше, прим. 23 и 35. См. также: *Темпест Р. П.* А. Флоренский и оккультизм. — Символ. 1988, дек. С. 237 сл.; *Флоренский П. А.* Отзыв о кандидатском сочинении студента LXVI курса МДА Михаила Семенова на тему «Типы современных оккультических движений в России (Анализ и критическая оценка)» // Богословский вестник. 1912. Т. 2. № 3. С. 326; *Иг. Андроник (Трубачев)*. [Термин «магия» в понимании о. Павла Флоренского] — *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // [Соч.] Т. 2. М., 1990. С. 413–418. Идее Скрябина о синтезе искусств о. Павел противопоставляет понимание «храмового действия как синтеза искусств». Об отношении о. Павла к Скрябину см.: Вестник Русского христианского движения. № 152 (I — 1988). С. 179–181 (письмо Флоренского от 23 марта 1937 г.); *Трубачев С.* Музыкальный мир П. А. Флоренского // Советская музыка. 1988. № 9. С. 100.

О Федорове и Флоренском см. ниже, прим. 114. — 473.

<sup>106\*</sup> От греч. слова *ὁδία*. См.: Из богословского наследия... С. 139, 141; Столп... С. 53 сл. и др. — 474.

<sup>107\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 1. — 478.

<sup>108\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 5. — 481.

<sup>109\*</sup> См.: *Скотт В.* Собр. соч.: В 20 т. Т. 7. М.; Л., 1962. С. 219 (гл. 20); ср. с. 343–344 (гл. 33). — 482.

<sup>110\*</sup> Имеется в виду работа американского философа и психолога У. Джемса «On Some of Hegelism» (1882). Рус. пер. см. в кн.: *Джемс У.* Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии /

Пер. с англ. С. И. Церетели. Спб., 1904. С. 338–342. Флоренский ссылается на Джемса в «Столпе...», напр. прим. 28 на с. 622, 76 на с. 641 и др. — 484.

<sup>111\*</sup> Далее в рукописи пробел. Последняя фраза — скрытая цитата из «Зимней сказки» Гейне. Ср.: *Флоренский П. А.* Обратная перспектива. — У водоразделов мысли. С. 68 и прим. 5 на с. 377. — 484.

<sup>112\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 7. — 484.

<sup>113\*</sup> См.: *Платон*. Парменид 130с. Ср.: *Булгаков С.* Философия имени. С. 74. — 485.

<sup>114\*</sup> Здесь о. Павел, скорее всего, имеет в виду Н. Ф. Федорова (см.: *Федоров Н. Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 403 сл., 441). Возражения о Павла Флоренского Федорову находятся в полном согласии со святоотеческой традицией, согласно которой в новых условиях бытия изменяется и сами функции органов человеческого тела.

О Федорове и Флоренском см.: *Никитин В. А.* Храмовое действо как синтез искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров). — Символ. 1988, дек. С. 219–236 (эта статья была напечатана также в «Вестнике Русского христианского движения»). — 486.

<sup>115\*</sup> Вернер видит в этих словах возможную аллюзию с 1 Кор. 13, 12: «...видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу: ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых». (В славянском переводе словом «гадание» передается греч. *αἰνυρία* и имеет здесь истонное значение «предположение», «за-гад-ка». Несмотря на то что фраза цитируется — если здесь вообще имеется в виду это место из Нового Завета — о Павлом далеко не точно, контекст «Иконостаса» позволяет принять предположение Вернера.

Ср., однако: «И не без причины это ожидание, что личина физичности в любой момент может быть, вот, скинута: ведь в гаданиях с зеркалом (курсив мой. — А. Д.) так и получается — вместо отражения появляются другие образы, и мистический трепет переходит в подлинный ужас. Не есть ли и всегда боязнь зеркал, чувство таинственности зеркал, полусознательная мысль о явной мистичности зеркала в гадании?» (*Флоренский П.* Детям моим. С. 175). Ср.: *Флоренский*. О суеверии и чуде. С. 255. Гадание с зеркалом было традиционным на Руси (ср.: *Пушкин А. С.* Евгений Онегин. Гл. V, строфа 9; *Жуковский В. А.* Светлана). Не исключено, что о. Павел намекает здесь и на оккультные гадания (см., напр.: Седир. Магические зеркала. Теория развития ясновидения, и гадание, как практическое его применение / Пер. А. В. Трояновского. Вязьма, 1907. О. Павел был знаком с книгами Седира: Столп... прим. 28 на с. 624). — 486.

<sup>116\*</sup> См. выше, прим. 113. — 487.

<sup>117\*</sup> 2 Кор. 1, 12. — 487.

<sup>118\*</sup> В. В. Розанов; источник скрытой цитаты не выявлен. — 487.

<sup>119\*</sup> Ср.: Столп... С. 230, 243. — 488.

<sup>120\*</sup> 1 Кор. 15, 50. Эти слова Священного Писания часто привлекались для обоснования и оправдания многих ересей. Поэтому в богословской литературе толкованию этого трудного места уделялось исключительное внимание. Укажем: *Тертуллиан*. Творения. Т. 2 // Библиотека творений святых отцов и учителей церкви западных. Т. 31. Ч. 2 / Пер. Н. Щеглова. Киев, 1912. С. 284–290. *Ориген*. О началах. Казань, 1899. С. 164. *Иринеи Лионский*. Против ересей. М., 1900. С. 462. Ср.: Из богословского наследия... С. 236. — 488.

<sup>121\*</sup> Об одежде см. также: Из богословского наследия... С. 217 сл.; Столп... С. 243 и др. — 488.

<sup>122\*</sup> *Некрасов Н. А.* Сеятелям. — 490.

<sup>123\*</sup> Надпись «Малышев» относится, вероятно, к Ивану Матвеевичу Малышеву, работавшему в Лавре в середине 19-го века. — 490.

<sup>124\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 12. — 490.

<sup>125\*</sup> Место, характерное для поэтическо-символического, многозначного, образного стиля Флоренского. Ср.: «...мир *невидимый* — Божественная благодать, как расплавленный металл, *струящийся* в обожествленной реальности» (Иконостас). «Сквозь всю жизнь мою пронизывается *невидимая* нить искр, огненная *струя* золотого дождя [= «расплавленный металл» разбираемого места], осеменяющая ум, как Юпитер Данаю: *Unda fluens palmis Danaen eludere possit*» (Воспоминания. Ч. 1. Раннее детство. Гл. «Впечатления таинственного» // Детям моим. С. 43 (курсив мой. — А. Д.)). Приведена строка из поэмы Овидия «Метаморфозы» (XI 117):

Влага, с ладоней струясь, обмануть могла бы Данаю!

(Пер. С. В. Шервинского)

Ср.: IV 611; VI 113.

Эта параллель делает очевидным интимно-личный характер метафоры в «Иконостасе». Подчеркнем и другой, завуалированный в контексте, план метафоры: образ, относимый Овидием к *Богу* (Юпитеру), явившемуся в виде *золотого* дождя, переносится Флоренским на *золото* (в иконописи), символизирующее *Божественную* реальность (ср. далее в «Иконостасе»: «Все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света»). — 494.

<sup>126\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 13. — 494.

<sup>127\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 19. — 497.

<sup>128\*</sup> О слове *ἀλφειά* см.: Столл... С. 17 сл. — 498.

<sup>129\*</sup> Пропуск в рукописи занимает более двух страниц. По-видимому, о. Павел предполагал продолжить прерванную цитату. Перевод сделан о. Павлом с греческого текста. Далее приводится текст (он заключен в квадратные скобки) по русскому переводу в «Полном собрании творений святого отца нашего Иоанна Златоуста» (Т. 3. Кн. 1–2. Спб., 1897. Кн. 1. Беседа на слова апостола: «Не хочу вас не вести, братие, яко отцы наши вси под облаком быша, и вси сквозь море проидоша» (1 Кор. 10, 1). С. 249–250). Греч. текст см.: *Migne J. P. Op. cit.* Т. 51, col. 247–248. — 498.

<sup>130\*</sup> См. также: Объяснение технического производства, существовавшего в старых русских школах иконописания // *Ровинский Д. А.* Указ. соч. С. 56–80. Выписки из подлинников см. там же. С. 81–108. — 500.

<sup>131\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 20. — 501.

<sup>132\*</sup> Деян. 17, 28. — 504.

<sup>133\*</sup> Слова «до нового Иерусалима» в конце абзаца соответствуют ирмосу 9-й песни пасхального канона «Светися, светися, новый Иерусалиме»; см. также: Столл... С. 333 сл., особенно с. 356. — 504.

<sup>134\*</sup> Ср. с названием работы кн. Е. Н. Трубецкого «Умозрение в красках». — 505.

<sup>135\*</sup> Ср.: Столл... С. 122. — 505.

<sup>136\*</sup> Можно перевести как: «Не-существующее стало не-сущим». Ср.: «Здесь нам необходимо еще раз остановиться на анализе *не* в применении к тварности. Может быть два значения этого *не* по смыслу тварного ничто, которым соответствуют два вида греческого отрицания: *οὐ* и *μη* (*ἀ* privativum к этому случаю совсем не относится): первое соответствует полному отрицанию бытия — ничто, второе же — лишь его невыеявленности и неопределенности — нечто. Этот второй вид небытия, *μη οὐ*, собственно говоря, скорее, относится к области бытия...» (*Булгаков С.* Свет не вечерний. С. 183; см. также с. 146 и прим. 2). Ср.: Из богословского наследия... С. 133, 135; Столл... С. 29 и прим. 310 на с. 709.

О различении укона и мэона у Шеллинга и Булгакова и соответствия этого разграничения богословской традиции см.: *иг. Геннадий*

(Эйкалович). О тварности // Вестник Русского христианского движения. № 149 (1—1987). С. 55—59.

В машинописном тексте фраза читается так: «Λόγος стало σάρξ». Ср.: Ин. 1, 14 «И Слово плоть бысть» (*Kαι ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο*) — ср.: Из богословского наследия... С. 104. — 505.

<sup>137\*</sup> См. выше, прим. 97. — 507.

<sup>138\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 22. — 507.

<sup>139\*</sup> Всякое определение (заключение, досл. ограничение) есть отрицание (*лат.*). Выражение *determinatio negatio est* встречается в письме Б. Спинозы к Я. Иеллесу от 2 июня 1674 г. в значении «ограничение есть отрицание». Это выражение в значении «всякое определение есть отрицание» часто приводится Гегелем. — 510.

<sup>140\*</sup> Нужно было бы ее выдумать (*франц.*). Ср. известную фразу Вольтера: «Если бы Бога не было, то следовало бы Его выдумать» (Послания СХ1. Автору новой книги о трех самозванцах (1769)). — 510.

<sup>141\*</sup> О свете см.: Из богословского наследия... С. 151—152. — 511.

<sup>142\*</sup> Скорее всего, имеется в виду В. А. Фаворский. Ср.: Мнимости в геометрии. С. 61—64. — 511.

<sup>143\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 23. — 511.

<sup>144\*</sup> Ср.: Флоренский П. А. Обратная перспектива // У водоразделов мысли. С. 46—47, 68. В этой же работе о. Павел анализирует иконописные приемы. — 512.

<sup>145\*</sup> Ср.: Там же. С. 69. — 512.

<sup>146\*</sup> Точнее, *Ungrund* — «пропасть», одно из основных понятий бемевской мистико-пантеистической системы. Генетически восходит к гностическому *βυθός* (*Iren. Adv. haer. I, 1; Tert. Adv. Vol. 7.*) — 513.

<sup>147\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 26. — 516.

<sup>148\*</sup> Св. отцы сравнивали иконы с книгами и проповедями и даже считали, что зрение имеет преимущества перед слухом. См., напр.: *Io. Dam. De imag. I, 17 (Migne J. P. Op. cit. T. 94, col. 1248c, 1268ab и др.)*. Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Спб., 1913; *Mansi. Op. cit. T. 13, col. 232b, 361a; Niceph. Const. Antir. III 3 (Migne J. P. Op. cit. T. 100, col. 380d), 5 (ib. 381cd, 384ab). Apol. 62 (ib. 748d)* (рус. пер.: Творения св. отца нашего Никифора, архиеп. Константинопольского. Ч. 1 // Творения святых отцов... Т. 65. М., 1904. С. 311). См. также сочинения преп. Феодора Студита, рус. пер.: *Феодор Студит*. Творения. Т. 1—2. Спб., 1907—1908. Ср.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 34—37, особенно 38. — 516.

<sup>149\*</sup> См.: *Маковельский А.* Досократики. Ч. 1. Казань, 1914. С. 164, фр. 107 (греч. текст: *Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd 1. Berlin, 1912. S. 98.* Флоренский мог пользоваться и изданием, указанным в «Столпе...», прим. 227 на с. 689. Новейшие издания: *Diels—Kranz*<sup>6</sup>, фр. 107; *Marcovich*, фр. 13; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 193. — 516.

<sup>150\*</sup> *Heracl.*, фр. 101a *Diels—Kranz; Marcovich*, фр. 6 (Фрагменты... С. 191). Эту же мысль находим у Геродота (I 8), Лукиана (*De salt. 78*) и мн. др. См.: *Schmid W. Geschichte der griechischen Literatur. Bd I 2 (1934). S. 652; Otto A. Sprichwörter der Römer. Leipzig, 1890. S. 251; Лосев А. Ф.* История античной эстетики. [Т. 2.] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 598; [Т. 3.] Высокая классика. М., 1973. С. 294. Ср. прим. 148. — 517.

<sup>151\*</sup> В греческом языке корень (F)οιδ/(F)ειδ/(F)ιδ означал и «видеть», и «ведать». См. выше рассуждения Флоренского о лике и идее. Особенно подробно пишет об этом о. Павел в статье «Смысл идеализма» (Сборник статей в память столетия (1814—1914) МДА С. 111—122). О зрительном восприятии в греческой эстетике, гносеологии и этимологии терминов, связанных с глаголом «видеть», см., напр.: *Bultmann R. Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // Philologus.*

1948. Вд 97. Н. 1/2. С. 17–29. См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. [Т. 2]. С. 417–430 (там же и библиография), 581–582; [т. 3]. С. 241–257, 294; [т. 4]. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 302–308; [т. 6]. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 442–443, 449, 550–552. О мистике света и зрительной интуиции см.: *Лосев А. Ф.* Античный космос..., прим. 24 на с. 269–272, ср. прим. 198 на с. 435. Прочая литература о метафизике света указана А. В. Михайловым, см.: Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 70, прим. 17. — 517.

<sup>152\*</sup> О венчике, как выражающем природу внутреннего света, см.: Столп..., прим. 147 на с. 672–674. — 517.

<sup>153\*</sup> Ср.: Столп... С. 98. — 517.

<sup>154\*</sup> См.: Столп..., прим. 369 на с. 720–721. — 518.

<sup>155\*</sup> См.: Столп... С. 178 и прим. 277 на с. 701. В этимологии слова «Аид» (происхождение которого не может считаться твердо установленным, см. этимологические словари Карнуа, Фриска, Гофмана, Шантрена) о. Павел прямо следует Платону, см.: Кратил 403a, Федон 80d–81d, Горгий 493b. — 518.

<sup>156\*</sup> Эту же фразу о. Павел приводит в работах, посвященных именованию, — «Магичность слова» и «Именславию как философская предпосылка» (*Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. С. 265 и прим. 20 на с. 422; с. 285 и прим. 4; с. 302 и прим. 23 на с. 434). Фраза взята из Синодика в Неделю Православия, читаемого в первое Воскресение Великого Поста, дополненного патриархом Филофеем Коккиным параграфами, излагающими учение св. Григория Паламы, в следующем году после Собора 1351 г. («Против Варлаама и Акиндина», 2. В пер. А. Ф. Лосева: «...ибо учителя Церкви дословно говорят, что только небитие лишено энергии»). Греч. текст и церковнослав. пер.: Синодик в неделю православия. Сводный текст с примечаниями Ф. Успенского. Одесса, 1893. С. 31 (новейшее изд. с франц. пер. и комментариями: *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie («Travaux et mémoires», 2). Paris, 1967. Синодик печатался в Постной Триоди в России до 1766 г., когда чин Православия был заменен новым, более общим, а затем и вообще перестал включаться в службу (подробнее см.: *Петухов Е. В.* Очерки по литературной истории Синодика... Спб., 1895. С. 62). Перевод А. Ф. Лосева. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 895. — 518.

<sup>157\*</sup> Еф. 5, 8. — 518.

<sup>158\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 27. — 518.

<sup>159\*</sup> Деян. 19, 24. — 519.

<sup>160\*</sup> См. Послание к Римлянам 2–4, 7, и к Галатам 3–5. — 520.

<sup>161\*</sup> Полное собрание творений... Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 1–2. Спб., 1905. С. 5–6 (Беседы на «Послание к Ефессянам», предисл.). См.: *Migne J. P.* Op. cit. Т. 62, col. 10 sq. Эта цитата приведена епископом Феофаном. — 520.

<sup>162\*</sup> Далее в рукописи пробел. — 522.

<sup>163\*</sup> На полях рукописи дата: 1922. VIII. 29. — 522.

<sup>164\*</sup> Пример такой надписи см.: *Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Т. 2. Л., 1935<sup>2</sup>. С. 166. Ср. письмо о Павла к М. В. Нестерову от 1.6.1922 о смерти В. В. Розанова (Литературная учеба. 1989. № 1. С. 115). — 523.

<sup>165\*</sup> Мф. 27, 52. — 524.

## О РЕАЛИЗМЕ

Статья была объявлена в журнале «Маковец», 1922, № 2, с. 32 («В следующем номере «Маковца» будут помещены статьи: П. Флоренского — о реализме, ...»), но после № 2 журнал прекратил существование

(см. о «Маковце» в предисловии к статье «Храмовое действо как синтез искусств»). Оригинал статьи — беловая рукопись С. И. Огневой, которая 28. III. 1923 записала текст под диктовку Флоренского. Публикуется впервые по оригиналу из архива священника Павла Флоренского.

### ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ Н. Я. СИМОНОВИЧ-ЕФИМОВОЙ «ЗАПИСКИ ПЕТРУШЕЧНИКА»

Первоначальный текст статьи был продиктован Флоренским С. И. Огневой (рукописный оригинал). После перепечатки текста Флоренский внес в машинописный экземпляр небольшие изменения. Статья предназначалась в качестве предисловия к книге Н. Я. Симонович-Ефимовой «Записки петрушечника» (ГИЗ, 1925), но не была напечатана. Впервые опубликована с небольшими сокращ. в кн.: *Иван Ефимов. Об искусстве и художниках*. М., 1977. С. 170–172. В таком же виде вошла в изд.: *Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений*. Т. 1. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 383–386. Полностью публикуется впервые по машинописному экземпляру, исправленному Флоренским, сверенному с первоначальным текстом рукописи С. И. Огневой.

Примечания игумена Андроника (Трубачева).

1\* Мф. 18, 3. — 535.

2\* Рим. 14, 17. — 536.

### ЗАПИСКА О ПРАВОСЛАВИИ

Оригинал статьи представляет собой беловую рукопись С. И. Огневой, записанную под диктовку Флоренского. Заголовок написан рукой Флоренского. Можно предполагать, что статья не окончена, писалась одновременно со статьей «Записка о христианстве и культуре» (1923.VI.4) и предназначалась для публикации в журнал *Pilgrim*, но не была издана. Впервые опубликована «по самиздатской рукописи» с существенными смысловыми пропусками: *П. А. Флоренский. Записка о православии // Символ*. 1989. № 21. С. 91–98. В настоящем издании статья впервые публикуется полностью по оригиналу из Архива священника Павла Флоренского. Примечания игумена Андроника (Трубачева).

1\* Может быть: *Impius, cum in profundum venerit, contemnit* — Нечестивый, и приходя к тайному тайных, презирает (лат.). — 538.

2\* любое определение есть отрицание (лат.). — 539.

3\* война каждого против всех ... против каждого (лат.). — 539.

### ЗАПИСКА О ХРИСТИАНСТВЕ И КУЛЬТУРЕ

Оригинал статьи представляет собой машинопись, правленную Флоренским и точно им датированную: «1923.VI.4 (V.22 ст. ст.)». Внешним поводом к написанию статьи послужили «Тезисы Восточной Православной Церкви, составленные в 1918-м году профессором Московского университета Львом Михайловичем Лопатиным» и «Тезисы Всемирного союза возрождения христианства...», составленные им же. С Л. М. Лопатиным П. А. Флоренский познакомился во время учебы

в Московском университете. В частности, на семинаре по психологии у Л. М. Лопатина от 16 и 22 февраля 1901 г. выступал с рефератом «Учение Милля об индуктивном происхождении геометрических понятий». Поэтому данная статья в каком-то смысле была данью памяти почившему наставнику. Тезисы Л. М. Лопатина были опубликованы в английском журнале «The Pilgrim», 1924, April. Статья Флоренского издана впервые на английском языке в качестве своеобразного ответа-размышления над тезисами Л. М. Лопатина в том же журнале: *Paul Florensky. Christianity and Culture // The Pilgrim. A review of christian politics and religion.* Edited by William Temple, Bishop of Manchester. July, 1924. Vol. 4. N 4. P. 421—437. На русском языке статья впервые была издана: *Священник Павел Флоренский. Христианство и культура // Журнал Московской Патриархии.* 1983. № 4. С. 53—57. Перевод английской версии данной публикации отличается от перевода 1924 г. В английской публикации 1924 г. в § 12 были опущены абзацы, касающиеся редакционных поправок Флоренского к «Тезисам» Л. М. Лопатина. В русской публикации 1983 г. часть § 12 вошла в предисловие игумена Андроника, а часть была опущена, имеются опечатки. Полная публикация «по самиздатской рукописи», но с редакционными уточнениями цитат Священного Писания в авторском тексте: *П. А. Флоренский. Христианство и культура // Символ.* 1989. № 21. С. 69—81. Приложение: Тезисы Восточной Православной Церкви... С. 81—83.

В настоящем издании статья публикуется по оригиналу из Архива священника Павла Флоренского. Ниже в примечаниях мы помещаем «Тезисы» Л. М. Лопатина (в старой орфографии). Примечания игумена Андроника (Трубачева).

**«ТЕЗИСЫ ВСЕМИРНОГО СОЮЗА ВОЗРОЖДЕНИЯ  
ХРИСТИАНСТВА, СОСТАВЛЕННЫЕ В 1918-М ГОДУ  
ПРОФЕССОРОМ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ЛЬВОМ  
МИХАЙЛОВИЧЕМ ЛОПАТИНЫМ.  
ТЕЗИСЫ.**

I. Переживаемая ныне небывало кровавая испытания великой войны и чудовищно жестокая и бессмысленная бедствия нашей революции невольно заставляют думать, что назрело время, когда все христиане должны объединиться во Всемирный Союз Возрождения Христианства для борьбы с религиозным неверием и грубым поклонением материальной культуре и с их практическими последствиями в жизни политической, общественной, экономической и во всем строе и укладе жизни отдельных лиц, а также для преобразования современного мирозерцания и понимания смысла жизни на истинных началах христианства.

II. Настоятельным образом желательно, чтобы в этот союз вошли все вероисповедания, все церкви, все религиозные общины и партии и все отдельные лица, серьезно признающие все основные истины христианства, не взирая на частные различия в принимаемых ими догматических формулах, богословских учениях, богослужебном ритуале и церковном устройстве.

Примечание: отдельные лица, если они искренно симпатизируют задачам Союза могут быть допускаемы в число его сочувствующих сотрудников, даже если они не разделяют некоторых основных верований христианства.

III. В основе объединения всех христиан для борьбы с враждебными христианству силами должно полагаться убеждение, что вероисповедные различия отдельных церквей и религиозных общин не закрывают для принадлежащих к ним верующих и достойно живущих христиан путь ко спасению, что Бог для всех есть любящий Отец, и что они все принадлежат к единой невидимой церкви Христовой.

IV. Для каждого христианина, чтобы его считать не по имени только, а действительно убежденным христианином, обязательны следующие основные христианские верования:

1) Вера в живаго Бога, Своєю творческою волею создавшего мир и направляющего ход его, соответственно Своему безконечному разуму, безконечной любви и безконечной правде.

2) Вера в Иисуса Христа, Сына Божия, истинного Учителя, Искупителя и Спасителя рода человеческого.

3) Вера во Святаго Духа, как благодатную силу и животворный источник всего добраго и жизненного в людях и во всякой твари.

4) Вера в спасительную и благодатную силу молитвы.

5) Вера в бессмертие и посмертное Воскресение человеческой личности, в смысле неизмеримо большей реальности, полноты и содержательности нашей будущей жизни сравнительно с нашей настоящей жизнью на земле.

6) Вера в ответственность посмертной участи каждой личности с ее духовным достоинством и духовным уровнем.

7) Вера в то, что исполнение Христовых заповедей о любви к Богу и к ближнему и удержание себя от хулы на Духа Святого в своих мыслях, чувствах, настроениях, действиях и всем жизненном укладе составляют коренной смысл, окончательное назначение и внутреннюю ценность человеческого существования. Убеждение, что только под условием серьезнаго и неуклоннаго стремления к осуществлению этих верховных задач, для человека могут быть спасительны благодатные дары той или иной церкви, и вера в истины Откровения и что заповедь всечеловеческой любви и справедливости должна являться для нас никогда не забываемым и неизменно живым мерилом, как всех наших частных отношений к окружающим людям, так и всякой нашей общественной деятельности, как бы далеко и широко она ни простиралась.

Примечание: выводы и предположения общепhilософскаго, историко-литературнаго, чисто-историческаго, а тем более естественно-научнаго характера не составляют предметов общеобязательной веры и не являются условием спасения.

V. Христиане, согласившиеся с изложенными в тезисах III и IV, уже не будут относиться к христианам других исповеданий с нетерпимостью и враждою: они будут молиться о них и допускать их к участию в своих молитвенных собраниях и обрядах, не откажут им даже от участия в своих таинствах, в случае их серьезной потребности и настоятельной просьбы о том. Они могут жалеть о заблуждениях и неполноте понимания истины у инако верующих, но они не станут их проклипать и отгонять. И если такими взглядами проникнутся все верующие, объединение всех христиан на земле, при полном сохранении различий в формах их религиозной жизни, станет не только возможным, но необходимым делом.

VI. При таком объединении никакия церкви, религиозныя общины или секты не будут вынуждены отказываться от каких бы то ни было своих особых верований, учений, преданий или подробностей религиознаго ритуала, если таковыя не состоятъ в противоречии с основными истинами христианства. Оне должны только будут различать



в принимаемом ими между тем, что выражает условия самой возможности иметь христианское мирозерцание и христианское настроение, и тем, что такими условиями не является, хотя бы оно и оценивалось ими, как вполне истинное, правильное и наиболее целесообразное для нормальной христианской жизни.

VII. В результате такого пересмотра элементов своего вероучения и религиозной практики, неизбежно возникло бы в отдельных вероисповеданиях и более снисходительное и терпимое отношение к своим собственным последователям. И для них они стали бы более внимательно различать между безусловно обязательным и тем, что хотя верно и спасительно само по себе, но отклонение от чего не мешает отклонившимся оставаться добрыми христианами, любящими и почитающими свою церковь. Конечно, каждая церковь в праве требовать, чтобы члены ее признавали святость и спасительность ее благодатных даров, таинств, богослужебных обрядов, иерархического строя, а также достаточность для спасения общепринятых в ней догматических постановлений, учений и преданий, ибо если ее член отказывает ей во всем этом, его пребывание в ней теряет всякий жизненный смысл. Но она не будет уже настаивать, чтобы он видел в усвоении всех ее учений единственный путь спасения, и не станет удалять его из своей среды только за то, что он не считает ее догматические формулы абсолютным, окончательным, навеки неизменным выражением Божественной истины, а рассматривает их как благочестивые и вдохновенные попытки дать определенное и точное богословское изложение понимания этой истины или даже как мудрую предостережения против некоторых заблуждений прошлого. Отсутствие принудительных требований в вопросах подобного рода не только не повлечет за собою разрушения церковного единства и твердости религиозных построений, а напротив освежит их. Оно избавит отдельных членов церкви от вымученного и неизбежно колеблющегося согласия с тем, что противоречит их задуманному пониманию, и еще более возвысит у них уважение и любовь к великому прошлому церкви во всем разнообразии ее стремлений к постижению Вечной Правды.

VIII. Необходимым последствием сосредоточения христианской веры на основных христианских истинах явится непоколебимость и неизменность христианского учения на все будущия времена. Истины, изложенные в тезисе IV, так тесно связаны между собою и так неизбежно подразумевают друг друга, что при отказе от какой-нибудь из них христианство перестает быть христианством и церковь церковью. Конечно, эти истины и в будущем, как это было в прошлом, будут вызывать различные толкования, дополнения, философския, исторические и мистические обоснования и объяснения; но это не нарушит единства и внутренней солидарности в христианском мире, как и в отдельных церквях, если общеобязательный для всех христиан характер будет оставаться только за этими основными истинами; и с другой стороны, различныя толкования этих истин, объединенныя неизменною и нерасторжимою связью их содержания, составлять внутренне-целостную цепь живого предания, дающего плоть и кровь этим общим истинам для христианского сознания в каждый момент его развития. Ясно, что при таком сосредоточении приобретет непоколебимую прочность и отдельныя историческая церкви, особенно наиболее древния по своему происхождению, в учениях которых выразилось не религиозное сознание какой-нибудь одной эпохи прошлого, а отразилось все развитие прошлой христианской мысли, и религиозный культ которых воплотил в себе религиозныя и религиозно-художественныя переживания безчисленных поколений христиан.

IX. Не может быть сомнения и в том, что сосредоточение христианского мирозерцания на немногих основных истинах должно доставить великую помощь и облегчение для возвращения к нему от него отпавших и для усвоения его нехристианами вообще. Все разочаровавшиеся в материализме и религии земной культуры, все почувствовавшие действительную потребность признать реальность живаго Бога за видимым миром и независимый от нас высший и вечный духовный смысл жизни, неизбежно воспримут и оценят ответственность этих основных христианских истин с их глубочайшими душевными запросами. Они увидят, что эти истины органически между собою связаны и предполагают друг друга взаимно, и что в своем общем содержании они выражают наиболее понятное для непредубежденной мысли толкование сущствующаго, а в своих конкретных предпосылках (относящихся к значению исторической личности Христа, к животворящей помощи Святого Духа, к благодатной силе молитвы, к посмертной участи людей и т. д.) раскрывают наиболее вероятный и нравственно приемлемый внутренний смысл истории человечества и судьбы отдельных лиц, — смысл ясный и неотразимо очевидный для непосредственного религиозного и мистического опыта. И восприняв эти истины и сердечно их усвоив, они будут уже знать, что они настоящие христиане, принятые во всемирное христианское братство, хотя бы они и не примкнули ни к какому из существующих вероисповеданий в отдельности. И с другой стороны, можно думать, что всего скорее каждый из них все-таки вступит в какую-нибудь церковь, потому что поймет, что христианство не отвлеченная теория, а живая историческая сила, определяющая смысл и сущность развития человечества. И он станет деятельным и преданным членом своей церкви, даже если и не будет чувствовать для себя возможным признать все ее догматическая формулы за окончательное, не допускающее никаких прибавлений или изменений осуществление абсолютной истины во всей ее полноте. Искренно и жизненно настроенные христиане неизбежно ищут церкви, т. е. общества христиан, объединенных общей верой, общими идеалами, общим религиозным опытом, общей молитвой, общими таинствами и благодатными дарами Святого Духа. Однако жизнь и мысль в истинной церкви должны объединяться внутренним авторитетом единой Божественной истины, устанавливающей самую возможность христианского сознания и вечных идеалов любви, составляющих основу христианского настроения, но едва ли в ней может принадлежать решающее место авторитету чисто внешнему, о котором так охотно говорят в богословской литературе сторонники первенства веры во внешнюю церковь, над верою в Бога и Христа, и который нередко подвывает искреннюю мысль и внутренний голос совести, настаивая на слепой покорности и повиновении при усвоении непонятных аксиом и жизненных оценок, иногда возмущающих нравственное чувство.

X. Из предшествующаго вытекает, что современное христианство нуждается в глубокой и коренной реформе. Но эта реформа на Западе в XVI веке, она не должна заключаться в построении новой догматики, отметающей старья догматы, и в создании новаго богослужебнаго ритуала, ниспровергающаго старья алтари, освещенные многовековою горячею верою. Из такой реформы в лучшем случае получится только одна из новых церквей, нетерпимая и враждебная ко всем другим, а всего скорее она лишь породит какую-нибудь новую секту. Истинная реформа должна состоять в спокойном и внимательном пересмотре положительных сокровищ христианства и обдуманной установке их сравнительнаго значения для христианской жизни, — пересмотре и установке в духе любви и братства. И тогда единая и всемирная церковь на самой себе явит неотразимый образец христианскаго братства и любовной взаимной терпимости, и человечество двинется за

ней, проникаясь ею вековыми идеалами. И пути человеческой истории вновь озарятся сияющим светом великих истин о Боге, о бессмертии и о всепокоряющей силе любви и свободы во имя Христа.

**ТЕЗИСЫ ВОСТОЧНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ,  
СОСТАВЛЕННЫЕ В 1918-М ГОДУ ПРОФЕССОРОМ  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ЛЬВОМ МИХАЙЛОВИЧЕМ  
ЛОПАТИНЫМ.**

**ВЕРОВАНИЯ, ОБЯЗАТЕЛЬНЫЕ ДЛЯ ВСЯКАГО  
ПРАВОСЛАВНАГО ХРИСТИАНИНА.**

1) Вера в живого Бога, Своею творческою волею создавшего мир и направляющего ход его, соответственно Своему безконечному разуму, безконечной любви и безконечной правде.

2) Вера в Иисуса Христа, Сына Божия, истинного Учителя, Испытателя и Спасителя рода человеческого.

3) Вера во Святого Духа, как благодатную силу и животворный источник всего добраго и жизненного в людях и во всякой твари.

4) Вера в спасительную и благодатную силу молитвы.

5) Вера в бессмертие и посмертное Воскресение человеческой личности, в смысл неизмеримо большей реальности, полноты и содер­жательности нашей будущей жизни сравнительно с нашей настоя­щей жизнью на земле.

6) Вера в ответственность посмертной участи каждой личности с ее духовным достоинством и духовным уровнем.

7) Вера в святость и спасительность Православной церкви, ее благодатных даров, ее таинств, ее богослужебных обрядов, ее иерар­хического строя.

8) Вера в спасительность и достаточность для спасения догмати­ческих постановлений, учений и преданий православной церкви, если усвоение их сопровождается христиански достойною жизнью, хотя бы они и менялись исторически. Однако эта вера не претяствует при­знанию, что путь спасения открыт и в других вероисповеданиях для живущих достойно.

**Примечание:** выводы и предположения общепhilософского, историко-литературного, чисто-исторического, а тем более естествен­но-научного характера не составляют предметов общеобязательной веры и не являются условиями спасения.

9) Вера в то, что исполнение Христовых заповедей о любви к Богу и к ближнему и удержание себя от хулы на Духа Святого в своих мыс­лях, чувствах, настроениях, действиях и всем жизненном укладе со­ставляют коренной смысл, окончательное назначение и внутреннюю ценность человеческого существования. Убеждение, что только под условием серьезного и неуклонного стремления к осуществлению этих верховных задач для человека могут быть спасительны благодатные дары церкви и вера в истины Откровения, и что заповеди всечело­веческой любви и справедливости должны являться для нас никогда не забываемым и неизменно живым мерилем, как всех наших частных отношений к окружающим людям, так и всякой нашей общественной деятельности, как бы далеко и широко она ни простиралась.

10) Всякий, кто искренно и жизненно усвоил изложенные в пред­шествующих пунктах верования, может быть признан православным христианином. И даже если бы — он в своих взглядах и мнениях откло­нился от некоторых догматических формул и преданий общепринятого церковного учения, церковь могла бы к нему отнестись снисходительно

и ограничиться при нужде выражением сожаления об его заблуждениях. Однако при этом она имела бы полное основание требовать, чтобы не навязывал своих особых воззрений другим верующим как общеобязательную норму истины, а высказывал свои взгляды только в качестве своих личных убеждений».

1\* Из молитвы Последования исходного. — 548.

2\* Имеется в виду трактат Пьера Симона Лапласа «О небесной механике». — 548.

3\* Ин. 1, 3. — 548.

4\* Мф. 6, 21. — 549.

5\* Мф. 6, 24. — 550.

6\* 1 Кор. 15, 14. — 551.

7\* Мф. 7, 29. — 552.

8\* Слова из возглашения на Божественной литургии свт. Иоанна Златоустого. — 552.

9\* Иак. 1, 17. — 555.

10\* Рим. 14, 4. — 557.

## ЗАПИСКА О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

Оригинал статьи представляет собой беловую рукопись, записанную С. И. Огневой под диктовку Флоренского и правленную им. Рукопись не имеет названия, которое дано нами по аналогии со статьями «Записка о христианстве и культуре» (1923.VI.4), «Записка о православии». Можно предположить, что статья писалась одновременно с вышеуказанными и предназначалась для публикации в журнале *Pilgrim*, но не была издана. Публикуется впервые по оригиналу из Архива священника Павла Флоренского.

*Игумен Андроник (Трубачев)*

## SYMBOLARIUM (СЛОВАРЬ СИМВОЛОВ)

Статья «Точка» является первым и единственно завершенным разделом задуманной в начале 1920-х годов большой коллективной работы по составлению «Symbolarium'a», или Словаря символов. Первоначально в этой работе принимали участие кроме ее инициаторов и редакторов П. А. Флоренского и сотрудника ГАХН А. И. Ларионова еще несколько человек.

В «Предисловии» к Словарю было указано, что его задачей является «установление значений зрительных образов, употребляемых в качестве обозначений понятий» и их систематизация, согласно графической схеме, которая отправляется от простейших «геометрических элементов графических образов», причем в Словаре «сопоставляются и анализируются как графические знаки древних идеографических систем письменности, так и современное графическое творчество во всех его проявлениях». Основопологающий характер статьи «Точка», следующей за «Предисловием» и принадлежащей, как можно полагать, перу Флоренского, обусловлен тем, что она открывала Словарь и должна была служить как бы эталоном обобщающих этюдов-статей этого грандиозного проекта.

Работа над Словарем символов осталась неоконченной. Рукопись представляет собой довольно объемистую тетрадь машинописного текста, напечатанного по 23 строки на листах, наклеенных на корешок более плотной бумаги. На титульном листе значится: «Symbola-

gium, Словарь символов, под редакцией проф. П. А. Флоренского и проф. А. И. Ларионова. Выпуск 1-й. Точка. Москва. 1923 г.». Далее следует «Предисловие» на страницах, имеющих нумерацию от 1 до 25. Непосредственно за «Предисловием» следует статья «Точка», имеющая свою собственную нумерацию страниц от 1 до 40. Эта часть имеет на полях даты написания: на с. 12 — «1922 XI 7» и на с. 18 — «1922 XI 11».

Е. А. Некрасова

Существуют весьма веские основания считать П. А. Флоренского символистом, а проблему символа одной из главных, если не самой главной, для понимания его учения. «...Всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, проблеме СИМВОЛА», — писал Флоренский в своих воспоминаниях (*Свящ. Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней.* М., 1992. С. 153). Написанное Флоренским о символе могло бы составить отдельную книгу, однако работы, целиком посвященной теории символа, Флоренский не оставил. Возможно, это связано с тем, что концепция символа, складывающаяся в течение длительного времени, претерпевала изменения, и Флоренский с обобщающим трудом не спешил. Возможно, это объясняется нелюбовью Флоренского к системе вообще, в ней, по его мнению, приходится «замазывать трещины» и противоречия. Не исключено, что разгадка крылась и в другом: учение Флоренского принадлежало к той разновидности символической философии, которая в силу своего живого и конкретного ощущения реальности изнутри противилась отвлеченному учению о символах и не конструировала теорию познания символа как такового. Однако и в тех сочинениях Флоренского, где учение о символе не разрабатывалось и даже не упоминалось, сама проблема символа присутствовала. Начиная с самых ранних математических работ и кончая последними трудами, символ неизменно составлял необходимое основание, незримый фундамент, на котором возводились все его философские, богословские и эстетические построения. Поэтому распространенные среди некоторых исследователей представления о символизме Флоренского как позднем и зрелом учении являются по крайней мере неточными.

Основноеполагающее значение символа, осознание его как некоего богословско-философского общего знаменателя, соединяющего области, казалось бы несоединимые, — веру и разум, богословие и философию, религию и культуру, — у Флоренского было обусловлено, с одной стороны, его жизненной интуицией мира и задачей «построения цельного миро-воззрения», с другой, как это ни парадоксально звучит применительно к условиям господствовавшего тогда символизма, — собственным открытием символа, пониманием его как внутренней основы и самой ткани бытия. Достаточно обратиться к переписке о Павла Флоренского с Андреем Белым, одному из ранних упоминаемых проблем символа у Флоренского, чтобы убедиться в том, что его зависимость от литературно-художественного символизма и даже символизма философского (Шеллинг, Гёте, Ницше, Вяч. Иванов) была фактором отнюдь не первостепенной важности. Традиционные трактовки символа как знака иной, высшей реальности или заместителя ее не удовлетворяли Флоренского в его борьбе с субъективизмом и психологизмом в современном богословии и философии. Уже в «Эмпирии и Эмпирии» Флоренский определяет символ «как органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого» (наст. изд. Т. 1. С. 178) и вводит принцип «прозрачности» и «просвечиваемости» символов как выражение иерархичности мира и открытости бытия человеку. В символе Флоренский усматривает тот воплощенный тип духовно-физической реальности,

в котором отчетливо выражена антиномичность бытия, единство и несводимость друг к другу феноменального и ноуменального, видимого и невидимого, сознательного и бессознательного, субъекта и объекта, чувственного, рационального и мистического. Богословско-философский подход к проблеме символа, толкование его как самой реальности, придает символизму Флоренского особый (по терминологии Флоренского и Вяч. Иванова), «реалистический» характер (для сравнения отметим, что среди 23 определений символа, сформулированных А. Белым в статье «Эмблематика смысла» в его книге «Символизм» (М., 1910), нет определения символа как реальности).

Разрабатываемое Флоренским учение о символе, по-видимому, предполагало постановку и прояснение ряда проблем, связанных: а) с природой символа (отношением символа к символизируемому), б) с вопросом о выражении символа (отношением символа к символизирующему), в) со строением и составом символа (взаимоотношение логического и дологического в символе), г) с восхождением и нисхождением по «лестнице символов» (отношением символа к другому символу), д) с классификацией символов по их отношению к предметной области. Итогом этих исследований, но не в смысле завершенности и исчерпанности темы, могло стать создание словаря символов, Symbologium'a, как синтетического (богословско-философского, научного, культурологического и лингвистического) описания языка символов. Проект, чем-то напоминающий «Mathesis universalis» Лейбница, универсальную науку о символическом языке. Не приходится говорить о том, что эта задача не могла быть решена одним Флоренским даже при благоприятных условиях, число же конгениальных Флоренскому людей всегда было очень невелико.

Если попытаться, хотя бы кратко, охарактеризовать сложившуюся в трудах о. Павла в 20-х гг. концепцию символа, которую невозможно правильно оценить вне его «имеславия» и философии культа, то необходимо отметить, что она включает понимание символа: 1) как обнаружения самой реальности, реальности как символа, 2) как тайны, тайнодействия и таинства, 3) как мифа, 4) как слова, «имени» вещи, 5) как сущности и энергии, 6) как материально оформленной «идеи», 7) как живого, конкретно-индивидуального лица, личности, 8) как конкретной образно-смысловой структуры, определяющей мифологическое и логическое развертывание символических рядов, 9) как эстетической реальности, 10) как культуры.

Бытийно-познавательный и жизненный статус символа наряду с особыми языковыми процедурами его просвечивания делают учение Флоренского о символе очень близким по смыслу к феноменологии Гуссерля и в особенности к феноменологической герменевтике Хайдеггера (характеристика символа у Флоренского — «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа» (Флоренский П. Соч. Т. 2. М., 1990. С. 287) — совпадает дословно с описанием экзистенции у Хайдеггера). Идеинная близость в философии порождает и общий вопрос к ним. Чем отличается реальность от феномена или символа, «бытие от сущего» (Хайдеггер)? Не ведет ли отождествление реальности с символом к упразднению самой реальности, а затем и самого символа? На понимание этой проблемы проливает свет основное положение имеславия: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни Имя Его, ни Самое Имя Его» (там же. С. 300). Применительно к обсуждаемому вопросу это означает, что Флоренский не отождествляет символ и реальность, как это полагают некоторые его исследователи, но и не делает проблему различия между символом и реальностью предметом анализа, понимая, что говорить конкретно об этом различии — это значит его потерять.

А. Т. Казарян

Текст публикуется по машинописному оригиналу из Архива священника Павла Флоренского.

Примечания написаны А. Т. Казаряном.

*Игумен Андроник (Трубачев)*

1\* «Культ его в дельте восходит к первобытному времени; его называли там «владыкой Бузириса» и изображали в форме безлиственного дерева (если только мы правильно объясняем значение иконографических знаков); позже это дерево рассматривалось теологией как изображение позвоночного столба Озириса...» // Шантепи де ля Соссей Д. П. Иллюстрированная история религий. М., 1992. Т. 1. С. 126. — 568.

2\* *Эллис*. Русские символисты. М.: Мусагет. 1910. С. 3. — 568.

3\* Там же. С. 21–23. — 569.

4\* Крупнейший в Европе комплекс мегалитических построек, созданный около 1900–1700 гг. до н. э. в Великобритании недалеко от г. Солсбери. На культовое назначение комплекса указывает находящийся в центре его «алтарный камень». — 573.

5\* «Пифагорейцы определяют точку как «единицу, имеющую положение», так как числа лишены фигур и не поддаются наглядному представлению, а точка в представлении обладает протяженностью». Схолии к Евклиду, Элементы, I, Определение I. Т. V. С. 77, 26 // Фрагменты ранних греческих философов / Пер. А. В. Лебедева. Ч. 1. М., 1989. С. 478. — 575.

6\* *Филолай* из Кротона (V в. до н. э.), древнегреческий философ и математик. Сохранившиеся фрагменты его произведений принадлежат к числу важнейших свидетельств об учении ранних пифагорейцев. — 576.

7\* Эта тема Флоренским была подробно развита в книге «Мнимости в геометрии» (М.: Поморье. 1922). «...На границе Земли и Неба длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое — бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость» (С. 52). — 576.

8\* См. работу Флоренского «О символах бесконечности» (Наст. изд. Т. 1. С. 79–128). — 577.

9\* начало различения (лат.). — 578.

10\* Изначальное (нем.). — 580.

11\* В русской философии попытку разработать тему *Эн-соф* мы встречаем у раннего Соловьева, который понимал Эн-соф в качестве Отца (см.: *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 136–145). — 582.

12\* путь отрицательный (лат.). — 583.

13\* См.: *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Мусагет. 1912. С. 38–39, 70–71. — 583.

14\* небытие становится бытием не иначе, как пройдя через отрицание бытия (греч.). — 583.

15\* Тема обратной перспективы является одной из центральных как для философии искусства Флоренского, так и для всего его богословско-философского учения. «Вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» (*Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 55). Специально эта тема разрабатывалась Флоренским в ряде работ — «Обратная перспектива», «Иконостас» и др., а также лекциях, которые Флоренский читал во ВХУТЕМАСе. Значение этих уникальных исследований о. Павла было более или менее осмыслено в нашем искусствоведении относительно недавно. — 585.

## РАССУЖДЕНИЕ НА СЛУЧАЙ КОНЧИНЫ ОТЦА АЛЕКСЕЯ МЕЧЕВА

Оригинал представляет собой рукопись. Текст записывала С. И. Огнева под диктовку Флоренского. Заголовок «Рассуждения на случай кончины отца Алексея Мечева» написан рукой Флоренского, датировка и подпись «1923.VIII.13 Священник Павел Флоренский» — рукой С. И. Огневой. К рукописи С. И. Огневой Флоренским сделаны дополнения и исправления. Рукописный оригинал был перепечатан на машинке, подписан «Священник Павел Флоренский». В машинописный экземпляр Флоренский внес карандашом правку. Печатается по данному машинописному экземпляру из Архива священника Павла Флоренского.

Примечания написаны С. Л. Кравцом.

1\* Старец Анатолий (Потапов), † 1922. Вошел в историю старчества как один из наиболее известных и почитаемых оптинских старцев. В юности был келейником в скиту у св. Амвросия Оптинского. Вот как описывает автор книги «Оптина Пустынь и ее время» кончину старца Анатолия, происшедшую в самый разгул большевистских погромов церковей и монастырей: «Пришла чреда и к о. Анатолию. Его красноармейцы обрили, мучали и издевались над ним. Он много страдал, но когда возможно было, принимал своих чад. К вечеру 29-го июля приехала комиссия, долго расспрашивали и должны были старца арестовать. Но старец, не противясь, скромно попросил себе отсрочки на сутки, чтобы подготовиться. ...На другой день утром приезжает комиссия. Выходят из машины и спрашивают келейника о. Варнаву: «Старец готов?» — «Да, — отвечает келейник, — готов», и, отворив дверь, вводит в покои старца. Каково же было удивление их, когда их взору предстала такая картина. Посреди келии в гробу лежал «приготовившийся» мертвый старец! Не попустил Господь надругаться над Своим верным рабом и в ту же ночь принял Своего готового раба, что было 30-го июля 1922 года, в память перенесения мощей преп. Германа Чудотворца Соловецкого».

Флоренский познакомился со старцем Анатолием 7 сентября 1905 года во время своей поездки в Оптину пустынь на могилу недавно почившего о. Серапиона Машкина, также насельника Введенской Оптиной пустыни. — 593.

2\* Тождественность одного из фундаментальных понятий «Критики чистого разума» И. Канта (см.: *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 3. С. 191 и сл.) и греховности демонстрирует резко критическое отношение Флоренского к Канту, которого он называл «Столпом злости богопротивных» и «великим лукавцем». — 597.

3\* Исх. 33, 20. — 597.

4\* Рим. 6, 2–14. — 598.

5\* Преподобный *Иоанн Лествичник* († ок. 606) — игумен Синайской обители, автор знаменитого руководства к иноческой жизни «Лествица», неоднократно издававшейся в России (несколько изданий было осуществлено Оптиной пустынью); *святой Варсонофий* († конец VI в.) — отшельник, один из учителей аскетики. См.: «Краткое описание жития аввы Иоанна, игумена святой горы Синайской, прозванного схоластиком по истине святого отца» // Преподобного отца нашего Иоанна, Игумена Синайской горы, Лествица. Изд. 7-е Козельской Введенской Оптиной пустыни. Сергиев Посад, 1908; Преподобных отцев Варсонофия и Иоанна, руководство к духовной жизни, в ответах по вопрошанию учеников. М., 1855 (в этом же издании — «Краткое сказание о жизни преподобных отцев Варсонофия и Иоанна, составленное Никодимом, монахом св. Афонской горы»). — 598.



6\* Апок. 20, 10. — 599.

7\* 2 Кор. 12, 4. — 599.

8\* Имеется в виду стихотворение «Silentium». — 599.

9\* «Пляска Смерти» — род аллегорической драмы или процессии, мистерии, распространенный в Западной Европе (например, расцвет мистерий во Франции в XIV в.). Обычно, «Пляска Смерти» представляла собой разговор Смерти с разными лицами (например, королем, судьей, священником, воином, земледельцем и т. д.), причем главной темой мистерии была непредсказуемость и неизбежность смерти для кого бы то ни было. Сохранилось множество скульптурных и гравюрных изображений Смерти, представляющих собой отдельные сцены из мистерии. — 600.

10\* Преподобная Феодора Царьградская, † 940. Цитируемый текст взят из Жития преподобного Василия Нового (Жития святых на русском языке по руководству Димитрия Ростовского. Кн. 7. М., 1906. С. 533). — 602.

11\* Имеется в виду повесть «Смерть Ивана Ильича». — 602.

12\* Наиболее популярные античные мистерии. Совершались ежегодно в Елевсине в честь богини Деметры и ее дочери Персефоны. Главное содержание мистерий — миф о похищении Персефоны Аидом и поиски ее Деметрой. Считается, что первоначально эти мистерии возникли в Египте. — 604.

13\* Сын о. Алексея о. Сергей был расстрелян НКВД в 1941 г. Сохранились тексты его проповедей и письма к духовным детям. — 607.

14\* «немудрое мира» (церковнослав. — 1 Кор. 1, 26). — 611.

15\* Св. Франциск Ассизский (1182–1226) — основатель ордена францисканцев. — 612.

16\* 1 Кор. 2, 15. — 616.

## ОТЕЦ АЛЕКСЕЙ МЕЧЕВ

Оригинал представляет собой рукопись, запись сделана С. И. Огневой под диктовку Флоренского. Заголовок: «Отец Алексей Мечев», даты и подпись — «1924.VI.14–15 ст. ст. Сергиев Посад. Священник П. Флоренский» — рукой Флоренского. В рукопись С. И. Огневой Флоренский внес карандашом исправления. Текст печатается по правленной рукописи из Архива священника Павла Флоренского.

Примечания С. Л. Кравца.

1\* Святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский (1782–1867). Выдающийся церковный деятель, ревнитель благочестия и церковного просвещения. Канонизирован Поместным Собором Русской Православной Церкви в 1988 г. — 622.

2\* Святой праведный Иоанн Кронштадтский (Сергиев) (1829–1908) — великий православный пастырь и молитвенник XX в. Канонизирован в 1990 г. — 623.

3\* Священномученик митрополит Владимир (Богоявленский), † 25.I.1918. Глава Московской кафедры с 1898 по 1912 г. — 623.

4\* «Ближайшим учеником о. Варсонофия, назначенным на его место скитоначальником и старцем оптинской братии, был о. Феодосий, сведения о житии которого немногочисленны» — так начинается глава «Старец Феодосий» в знаменитой книге И. М. Концевича «Оптина Пустынь и ее время» (Н. У. 1970). Сведений Концевич приводит немного, но образ старца «с виду высокого роста, полного, тихого и сосредоточенного» «мудреца» ему удается передать читателю на минимальном пространстве в три страницы. — 626.

5\* *Старец Нектарий* († 1928) — последний старец Оптиной пустыни. После разгрома Оптиной пустыни в 1923 г. был заключен в Козельскую тюрьму, а по выходе из нее поселился сначала в селе Плохино под Козельском, а затем в селе Холмищи. Пред кончиной старец Нектарий исповедовался сыну о. Алексея Мечева о. Сергию, который и причастил старца. — 626.

6\* Никаких данных об упоминаемом здесь «Христианском студенческом союзе» автору примечаний выяснить не удалось. Однако следует заметить, что автор этих строк, и все, к кому он обращался за помощью, отвергают возможность отождествления разыскиваемого здесь Союза с основанным бароном Николаи и А. И. Пекер в Петербурге Всемирным христианским студенческим союзом, чьи представители наезжали в Москву. — 627.

## В ДОСТОХВАЛЬНЫЙ «МАКОВЕЦ»

Оригинал представляет собой машинопись (2 экз.), с пометами синим карандашом, возможно Н. Н. Барютина (А. Решетова). Оригинал хранится в фонде издателя «Маковца» Барютина Н. Н. — РГАЛИ, ф. 2283, оп. 1, д. 140, лл. 15–16 об. Вероятно, Н. Н. Барютин сам перепечатывал рукопись Флоренского, так как, не разобрав слово, он вписал в текст: «(не разобрано одно слово)». В конце текста перепечатаны, вероятно, даты начала и окончания работы над статьей — «1925.III.16/IV.16» и подпись «П. Флоренский». Текст печатается по архивному экземпляру.

*Игумен Андроник (Трубачев)*

## ПИФАГОРОВЫ ЧИСЛА

Работа написана как первая часть книги «Число как форма», которая состояла из следующих частей:

1. Пифагоровы числа (опубликована: Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971. С. 513–521).

2. Приведение чисел. (К математическому обоснованию числовой символики.) // Богословский вестник. 1916. Т. 2. № 6. С. 292–321; есть отдельный оттиск.

3. Повышение чисел (не публиковалось, рукопись хранится в архиве свящ. Павла Флоренского).

4. Элементарное введение в топологию (не публиковалось, рукопись хранится в архиве свящ. Павла Флоренского).

Книга «Число как форма» готовилась к печати в 1922 г. Художник В. А. Фаворский в виде травюры на дереве сделал обложку к этой книге.

В архиве о. Павла Флоренского хранится рукопись «Пифагоровых чисел», написанная под диктовку о. Павла и правленная его рукой. В начале рукописи стоит дата «1922.X.28», а рядом с разделом IV дата «1922.X.29». Сохранилась машинопись, правленная рукой о. Павла, по всей видимости, сделанная с рукописи. И, наконец, сохранилась машинопись, учитывающая и всю правку предыдущей. С этой машинописи с небольшими отклонениями и было сделано тартуское издание. Текст «Пифагоровых чисел» публикуется по последней машинописи.

Примечания написаны С. М. Половинкиным.

1\* *Бугаев Николай Васильевич* (1837–1903) — русский математик, создатель аритмологии. О. Павел Флоренский почитал его учителем как в математике, так и в философии. — 632.

2\* Лейбниц писал о «прекрасном законе непрерывности, который, может быть, впервые указан мною» (Теодицея // Лейбниц Г. В. Соч. Т. 4. М., 1989. С. 358). — 632.

3\* *Гистерезис* — термин, введенный Юингом (Ewing) для явления «опаздывания» магнитных явлений от причин их производящих. Гистерезис аналогичен явлению упругости в механике твердых тел. — 634.

4\* «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части» (*Аристотель*. Соч. Т. 4. М., 1984. С. 379). — 634.

5\* *Монада* — понятие центральное в философских построениях Лейбница и Бугаева. — 634.

6\* *Осборн Рейнольд* полагал эфир прерывистым, зернистым по аналогии с морской пеной. *Клиффорд Уильям Кингдон* (1845–1879), английский математик и философ, в 1876 г. предположил, что материя является видом кривизны пространства (см.: Альберт Эйнштейн и теория гравитации. М., 1979. С. 36–47). *Дж. Дж. Томсон* (1856–1940) — английский физик, президент Лондонского Королевского общества, член-корреспондент СПб. АН (с 1913 г.), почетный член АН СССР (с 1925 г.), лауреат Нобелевской премии (1906, 1937). Дж. Дж. Томсон утверждал, что волновой фронт должен быть более похож на яркие пятна на темном фоне, чем на равномерно освещенную поверхность, основывая этот вывод на волоконистом строении эфира; при этом волны бегут вдоль линий электрической силы. — 635.

7\* *Архимандрит Серапион Машкин* (1854–1905) — богослов. В 1900 г. закончил сочинение «Опыт системы Христианской философии» (не опубликовано). Последние годы жил на покое в Оптиной пустыни. В это время с ним переписывался Флоренский.

В статье «О неизбежности атомистики в естественных науках» (Ann. d. Phys., 1897, 60) *Больцман* писал: «И производные по времени требуют, чтобы время в природе было мыслимо разложенным на очень маленькие конечные части (атомы времени)» (*Людвиг Больцман*. Статьи и речи. М., 1970. С. 121).

«Согласно теории мгновенности, смена в составе содержания сознания происходит настолько быстро, что самый процесс перехода к новому содержанию не поддается наблюдению. *Момент* («кшана»), не будучи нулем, является столь малою частицею времени, что он непосредственному впечатлению недоступен... Теория мгновенности заключается, таким образом, в условном сведении потока сознания и его содержания на уровень одинаковых, бесконечно малых частиц времени» (*Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Пг., 1918. С. 103). — 635.

8\* *Сэр Оливер Лодж*. Непрерывность / Пер. С. Н. Покровского. СПб.: «Естествоиспытатель», 1914. С. 21–22. — 635.

9\* Это стихотворение помещено в письме приблизительно 1847 г. математика К. Г. Якоби (1804–1851) к Александру фон Гумбольдту, найдено в бумагах Лежен-Дирикле и является «остроумной пародией» (Л. Кронекер) на стихотворение Шиллера «Архимед и ученик». Стихотворение впервые опубликовано в книге: Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum gewidmet. Leipzig, 1887. На русском языке опубликовано в кн.: *Г. фон-Гельмгольц*. Счет и измерение. Л. Кронекер. Понятие о числе / Пер. А. Васильева. Казань, 1893. С. 34. В 1902 г. Флоренский сделал стихотворный перевод (опубл.: Огонек. 1988. № 31. С. 17). — 635.

10\* Н. В. Бугаев придал термину особый смысл, согласно которому *арифмология* (или аритмология) — это в математике теория разрывных функций. Шире — теория разрывности, пронизавшая все мирозерцание. — 636.

11\* Мишель Бреаль (1832–1915) — французский лингвист. Какую из многочисленных работ Бреалья имел в виду Флоренский, неясно. — 636.

12\* «Под числом мы понимаем не столько множество единиц, сколько отвлеченное отношение какой-нибудь величины к другой величине того же рода, принятой нами за единицу». В этом определении числа как отношения Ньютон порывает с классической традицией определения числа как совокупности единиц (*Исаак Ньютон*. Всеобщая арифметика или книга об арифметических синтезе и анализе / Пер., статья и комментарии А. П. Юшкевича. М., 1948. С. 8). О понимании числа *Евклидом* см.: Начала Евклида. Кн. VII–X / Пер. с греч. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского при ред. участии И. Н. Веселовского. М.; Л., 1949. С. 9. — 636.

13\* Ср.: «Фалес определил [число] как «совокупность единиц», следуя египетскому воззрению, а именно в Египте он и занимался науками» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 113). Являясь же приводил определение Евдокса: «Число есть определенное множество» (цит. по кн.: Новые идеи в математике. Сб. № 4. Учение о числе. СПб.: «Образование», 1913. С. 84. Во «Введении в арифметику» [В 117] Никомах из Геразы определяет число так: «Число есть определенное множество, или система единиц, или сплав из единиц» (цит. по кн.: *Георг Кантор*. Труды по теории множеств. М., 1985. С. 411). — 636.

14\* Ср.: «*Всякое отношение есть либо соединение, либо соответствие*. В соединении вещи, между которыми имеется отношение, называются частями, а взятые вместе с соединением, они образуют целое. Такое (отношение) имеет место всякий раз, когда множество мыслится как нечто одно. Под *одним* же понимается то, что постигается *единым актом мышления*, т. е. сразу, как, например, какое-нибудь сколь угодно большое число мы часто охватываем мгновенно какой-то слепой мыслью, хотя для того, чтобы представить себе это же самое число в развернутом виде, не хватило бы и мафусаиловой жизни. Это абстрагирование одного есть единица, а само целое, *состоящее из таких абстрактных единиц*, или целостность, называется числом» (цит. по кн.: *Георг Кантор*. Труды по теории множеств. М., 1985. С. 411). — 637.

15\* См.: «Письмо к Томазиусу о возможности примирить Аристотеля с новой философией» (1669). — В кн.: *Лейбниц Г. В.* Избр. соч. М., 1908. С. 32. Лейбниц же числа определял так: «Единица+единица+единица и т. д., т. е. как совокупность единиц» (*Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. М., 1982. С. 97). — 637.

16\* Гельмгольц выступал против априоризма Канта в понимании аксиом и геометрии и арифметики. См.: *Г. фон-Гельмгольц*. Счет и измерение; *Л. Кронекер*. Понятие о числе / Пер. А. Васильева. Казань, 1893. С. 3. Арифметика у Гельмгольца основана на «чисто психологических фактах». Гельмгольцу вторит и Кронекер: «Естественный исходный пункт для развития понятия о числе находится, по моему мнению, в *порядковых числах*». — 637.

17\* См. прим. 9\*. — 637.

18\* Здесь цитируется несколько мест из работы Кантора «К учению о трансфинитном». См.: Новые идеи в математике. Сб. № 6: Учение о множествах Георга Кантора. 1. СПб.: «Образование», 1914. С. 92–95. — 638.

19\* Соединение (лат.). — 639.

20\* См.: Новые идеи в математике. Сб. № 6. С. 150. — 639.

21\* *Джордж Буль* (1815–1864), английский математик и логик, основоположник математической логики, полагает логику как символическое исчисление. — 643.

22\* *Теория алгебраических форм* — теория однородных многочленов  $n$ -ой степени от  $m$  переменных. Простейшей является квадратичная форма от двух переменных. — 645.

23\* В марте 1912 г. *Нильс Бор* покинул лабораторию Дж. Дж. Томсона в Кембридже и начал работать в лаборатории Эрнеста Резерфорда в Манчестере. Бор привнес в планетарную модель атома Резерфорда, где отрицательно заряженные электроны вращаются вокруг положительно заряженного ядра, идею квантования *Макса Планка*: существует дискретный набор допустимых орбит и пока электрон остается на одной из этих орбит, энергия не излучается; при переходе же электрона с одной орбиты на другую излучение не непрерывно, но происходит квантами.

*Роберт Уильямс Вуд* (1868–1955), американский физик-экспериментатор, иностранный почетный член АН СССР (с 1930 г.), открыл и исследовал оптический резонанс, заложил основы теории атомных и молекулярных спектров.

*Деларив Август* (De La Rive, 1801–1873), французский физик.

*Баркхаузен Генрих* (Barkhausen, 1881–1956), немецкий физик.

*Томас Хант Морган* (1866–1945), американский биолог, один из основоположников генетики, иностранный член-корреспондент Российской АН (с 1923 г.), иностранный член АН СССР (с 1932 г.), экспериментально обосновал хромосомную теорию наследственности, установил закономерности расположения генов в хромосомах, от которых зависит существование вида. — 645.

24\* Источник цитаты найти не удалось. — 646.

## ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО В БУДУЩЕМ

11 января 1990 г. семье П. А. Флоренского была возвращена КГБ уникальная рукопись, завершенная Флоренским в тюрьме 26 марта 1933 года: «Предполагаемое государственное устройство в будущем». По мере прочтения текста становилось ясно, что это не следственные показания священника Павла Флоренского, но самостоятельная работа, своеобразный философско-политический трактат.

Содержание этой, вероятно, последней целной философской работы таково: 1. Общие положения. 2. Исторические предпосылки. 3. Государственный строй. 4. Аппарат управления. 5. Образование и воспитание. 6. Религиозные организации. 7. Сельское хозяйство. 8. Добывающая промышленность. 9. Перерабатывающая промышленность. 10. Финансовая система. 11. Торговля. 12. Кадры. 13. Научные исследования. 14. Народное здравие. 15. Быт. 16. Внутренняя политика (политическое управление). 17. Внешняя политика. 18. Переход к обсуждаемому строю.

После обзора следственного дела, опубликованного В. Шенталинским (Удел величия // Огонек. 1990. № 45. С. 23–27), становится более ясным происхождение этого произведения Флоренского, сохранившегося для истории стараниями тех, кто предал смерти его создателя и пытался предать забвению даже его имя. Первые показания Флоренского датированы 28 февраля. Сначала он отрицал выдвинутые обвинения. Но после очной ставки с П. В. Гидуляновым, поняв, что все нужные «показания» уже собраны путем обмана и провокаций, Флоренский в своих показаниях 3, 4, 5 марта перешел на путь самооговаривания. При этом он поставил себя во главе «национал-фашистского центра» «Партии Возрождения России» и собственные показания формулировал так, что, с одной стороны, «развивал» фантастическую версию П. В. Гидулянова, а с другой — показывал недей-

ственность мнимой организации. Вероятно, следствие предложило Флоренскому, как «идеологу и духовному главе Союза», изложить свои взгляды в систематическом виде. Соответственно сценарию следствия, отец Павел должен был в своей работе сделать целый ряд оговорок, которые бы свидетельствовали о его виновности (иначе все показания и вся работа были бы признаны ложными).

Однако, будучи более свободным в своем собственном трактате, чем в ответах следователю, отец Павел мог попытаться высказать и свои истинные взгляды на целый ряд вопросов государственного развития, надеясь, что они окажутся необходимыми для будущих поколений, а также надеясь, что в каком-то далеком будущем это послужит к снятию обвинения если не с него самого, то хотя бы с его семьи. Надо признать, что предвидение отца Павла оправдалось, и он блестяще справился с той задачей, какую мог в тех условиях выполнить.

Но и этим не исчерпывается значение данной работы Флоренского. Под угрозой смерти, при тюремных пытках и издевательствах, он написал философско-политический трактат, который по содержательной стороне и стилистической емкости может быть поставлен в ряд классических работ Л. Тихомирова, И. Ильина, А. Солженицына.

Рукопись отца Павла «Предполагаемое государственное устройство в будущем» представляет собой 26 пронумерованных с обеих сторон листов (51 страницу), исписанных чернилами разных цветов (красными, зелеными, голубыми). Переданная из архивов КГБ рукопись оказалась сильно испорченной: внутренний край листов был залит водой, часть текста размыта так, что отдельные слова и целые выражения не читаются. Публикаторы приложили все усилия для полной расшифровки рукописи, однако, к сожалению, прочесть удалось не все.

Разные цвета чернил, некоторые отличия в почерке (при сохранении наиболее характерных особенностей почерка отца Павла) свидетельствуют о том, что рукопись создавалась в течение нескольких дней. Закончена она была, как указано самим автором, 16 марта 1933 года. После этого рукопись попала на чтение к следователям, которыми были подчеркнуты (карандашами разных цветов) непрочитанные ими слова и выражения. Флоренский прояснил эти слова, написав их более четко сверху строки. Вероятно, тогда же он внес некоторую стилистическую правку. Текст публикуется по этой последней «редакции».

Структура публикуемого текста следует заметкам отца Павла. Так, например, параграф 11 «Торговля» был написан им последним, точнее говоря, приписан к рукописи, ибо перед ним стоит дата и подпись Флоренского, повторяющаяся после этого параграфа. Однако здесь же находится примечание Флоренского, указывающее на то, что данный параграф нужно поместить после параграфа 10. Публикаторы следовали указаниям автора.

При издании рукописи используются следующие специальные обозначения:

1. Многоточие в квадратных скобках [...] обозначает, что текст не восстановлен публикаторами.

2. Слово, часть слова или выражение в квадратных скобках, напр., [месту] или бе[зусловно ими], обозначают, что текст размыт и восстановлен публикаторами.

3. Курсивом отмечены слова, вставленные публикаторами в текст сообразно смыслу рукописи и стилю отца Павла.

Все остальные знаки: круглые скобки, выделение полужирным шрифтом и т. д. — принадлежат Флоренскому.

Рукопись расшифрована и подготовлена к печати С. Л. Кравцом при содействии игумена Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина

и Н. В. Тарасовой. Впервые издано в: «Литературная учеба». 1991. Книга 3. В настоящем томе Сочинений публикуется по оригиналу из Архива священника Павла Флоренского.

Примечания игумена Андроника (Трубачева).

1\* Так в рукописи. Вероятно, следует считать, что Флоренский случайно пропустил сказуемое (например, ведет), что и приводит к некоторой несогласованности частей одного предложения. — 650.

2\* Не много, но хорошо (лат.). — 660.

3\* Так в рукописи. — 674.

## [РЕЦЕНЗИЯ:] НОВАЯ КНИГА ПО РУССКОЙ ГРАММАТИКЕ

Публикуется по изданию: Новая книга по русской грамматике. Ветухов А. В. Начатки русской грамматики. Синтаксис и этимология. Харьков, 1909 // Богословский Вестник. 1909. Т. 2. № 5. С. 138–145. То же — отдельный оттиск, б. м., б. г.

Примечания игумена Андроника (Трубачева).

1\* *Потебня Александр Афанасьевич* (1835–1891) — филолог-славист, работал в области общего языкознания, фонетики, грамматики, фольклора, этнографии. — 683.

2\* В данном случае мы сталкиваемся с непонятой Флоренским опечаткой в книге Ветухова. Следует читать: «Концы слов отпадают». — 683.

3\* или (лат.). — 686.

## [РЕЦЕНЗИЯ:] ЖЮЛЬ ТАННЕРИ — КУРС ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ АРИФМЕТИКИ

Жюль Таннери (1848–1910), французский математик, проф. Парижской нормальной школы и Сорбонны.

Рецензия публикуется по единственному изданию: Богословский вестник. 1913. Т. 3. № 12. С. 864–872.

Примечания С. М. Половинкина.

1\* *Tannery J. Introduction à la théorie des fonctions d'une variable.* Paris, Hermann, 1886; 2 éd., 1910. Есть русский пер.: Жюль Таннери. Введение в теорию функций с одной переменной. 2-е совершенно переработанное издание. Пер. с фр. А. Безруков. Тт. 1–2. — М., Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1912. — 689.

2\* *Поль Таннери* (1843–1904) — французский историк науки. Есть русские переводы его трудов: Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902; Исторический очерк развития естествознания в Европе (с 1300 по 1900 г.) — М.; Л., 1934. — 689.

3\* *Гоюзль Жюль* (Houël, 1823–1886) — французский математик. *Дарбу Жан Гастон* (1842–1917) — французский математик, член Парижской АН (с 1884 г.), член СПб. АН (с 1895 г.). *Пикар Эмиль* (1856–1941) — французский математик, член Парижской АН (с 1889 г.). — 690.

4\* *Дедекиннд Юлиус Вильгельм Рихард* (1831–1916) — немецкий математик. Построил строго обоснованную теорию действительных чисел в книге «Непрерывность и иррациональные числа» (1872). Здесь он определяет иррациональные числа как «сечения» в области рациональных чисел (дедекинндовы сечения). См.: *Р. Дедекиннд. Непрерывность и иррациональные числа* / Пер. С. Шатуновский. 3-е изд. Одесса, 1914. — 692.

5\* *Пекок Георг* (1791—1858) — английский математик. *Ганкель Герман* (1839—1873) — немецкий математик. — 692.

6\* *Кантор Георг* (1845—1918) — немецкий математик, создатель теории множеств. П. А. Флоренскому принадлежит первая в России статья, пропагандирующая ее идеи: *П. А. Флоренский*. О символах бесконечности. (Очерк идей Г. Кантора) // *Новый путь*. 1904. № 9. — 693.

7\* *Боязнь бесконечности* (лат.). — 693.

8\* Система измерения расстояний, весов и временных отрезков «сантиметр-грамм-секунда». — 693.

## «ВО ХРИСТЕ САПЕР»

Публикуется по изданию: «Во Христе сапер». К столкновению А. И. Герцена и Пресвященного Игнатия Брянчанинова [Предисловие] // *Богословский вестник*. 1913. Т. 1. № 2. С. 195—196.

### ЦЕРКОВЬ И БОГОСЛОВИЕ. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ОТРЫВКА ИЗ ПИСЬМА Н. П. ГИЛЯРОВА-ПЛАТОНОВА К РЕКТОРУ АСТРАХАНСКОЙ СЕМИНАРИИ АРХИМАНДРИТУ ВЕНИАМИНУ

Это краткое предисловие к письму известного религиозного публициста, философа и общественного деятеля Никиты Петровича Гилярова-Платонова (1824—1887) выдвигает две важные проблемы и представляет определенный интерес для характеристики взглядов о. Павла Флоренского. *Первая проблема* затрагивает вопрос о значении богословия для Церкви и об отношении его к религиозной вере. Не сомневаясь в возможности построения богословия на строгих, научных, но не рационалистических, основаниях, о. Павел вместе с тем подчеркивает дистанцию, существующую между Богочеловеческим организмом, Церковью как абсолютной реальностью, и богословием как одной из относительных форм *выражения* жизни Церкви, ее полноты. Тем самым горячо обсуждаемый в начале века, в том числе в церковных кругах, вопрос «необходимо ли богословие Церкви?» — Флоренским переносится в иную плоскость, в плоскость осмысления границ и возможностей современного богословия и разработки его на основе живого религиозного опыта и святоотеческого предания.

*Вторая проблема* объединяет подходы, казалось бы несовместимые по своему существу, — экзезиологический и философский (в платоновско-кацтовской транскрипции). Флоренский набрасывает в общих чертах «лестницу» богопознания (Церковь—идеи—понятия—термины—постановления—акты и т. д. — вплоть до учебников богословия), в которой каждая ступень соответствует (точнее, должна соответствовать) иерархически оформленному бытию и выражает специфический способ соединения постижимого и непостижимого.

Примечания А. Т. Казаряна.

1\* еще в большей мере (лат.). — 700.

2\* Представляет ли данный абзац цитату из работы Н. П. Гилярова-Платонова установить не удалось. — 700.



**ОТ ЮБИЛЕЙНОЙ КОМИССИИ  
ИМПЕРАТОРСКОЙ МОСКОВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

Публикуется по единственному изданию: От юбилейной комиссии Московской Духовной Академии // Богословский вестник. 1916. Т. 3. № 10—12. С. 2 обложки. Без подписи. Авторство установлено по автографу о. Павла Флоренского на обложке одного из номеров: «Мысль об этом воззвании принадлежит свящ. П. А. Флоренскому. Составлено же им вместе с Ф. К. Андреевым. Напечатано на обложке «БВ», 1915, окт.—нояб.—дек. Св. П. Флоренский». В 1914 г. широко отмечался 100-летний юбилей Академии. К юбилею был приурочен выпуск книги «У Троицы в Академии. 1814—1914. Юбилейный сборник исторических материалов» (М., 1914). Воззвание призывает продолжить дело собирания материалов по истории МДА. Очевидно отдел материалов по истории Академии и трудов ее бывших воспитанников был создан. Эти материалы печатались в «Богословском вестнике» за 1915—1916 гг. к 101-й и 102-й годовщине МДА.

С. М. Половинкин

**[РЕЦЕНЗИЯ] ПО ПОВОДУ КНИГИ: Н. М. СОЛОВЬЕВ —  
«НАУЧНЫЙ» АТЕИЗМ. СБОРНИК СТАТЕЙ О  
ПРОФЕССОРАХ ГЕККЕЛЕ, МЕЧНИКОВЕ И ТИМИРЯЗЕВЕ**

Эта рецензия публикуется по единственному прижизненному изданию в разделе «Критика» Богословского вестника (1915. Т. 2. № 6. С. 374—376). Рецензия подписана инициалами «П. Ф.»

Примечания С. М. Половинкина.

1\* Книга Эрнста Геккеля (1834—1919) «Мировые загадки» (1899) вызвала множество критик. Среди них выделялась книга О. Д. Хвольсона (1852—1934) «Гегель, Геккель, коссут и Двенадцатая заповедь. Критический этюд» (СПб., Книгоиздательство «Physice», 1911. 38 с.). Первоначально книга была издана в Германии на немецком языке в 1906 г. Хвольсон обвиняет Геккеля в нарушении Двенадцатой заповеди: «Никогда не пиши о том, чего ты не понимаешь». Геккеля он обличил в отсутствии элементарных физических познаний. — 703.

2\* Учение о множествах Георга Кантора. — «Новые идеи в математике». Вып. 6. СПб., Изд. «Образование», 1914. С. 32: «Ведь сущность математики заключается именно в ее свободе». То же: Георг Кантор. Труды по теории множеств. М., 1985. С. 80. — 703.

3\* Анри Пуанкаре. Наука и гипотеза. Пер. с фр. А. И. Бачинского, Н. М. Соловьева и Р. М. Соловьева. Пред. проф. Н. Умова. М., 1904. Гарольд Гёфдинг. Философские проблемы. Пер. с нем. Р. Соловьева. М., 1905. Анри Лиштенберже. Рихард Вагнер как поэт и мыслитель. Пер. со 2-го фр. изд. Сергея Соловьева. М., 1905. Сборник по философии естествознания. Статьи А. Бачинского, проф. В. Вернадского, проф. И. Огнева, Н. Соловьева, проф. Н. Умова, А. Шукарева. М., 1906. Анри Пуанкаре. Ценность науки. Пер. с фр. под ред. А. Бачинского и Н. Соловьева. М., 1906. Рафаил Соловьев. Философия смерти. М., 1906. Н. Соловьев. Религиозный элемент мысли. М., 1907. Гарольд Гёфдинг. Понятие воли. Пер. с фр. под ред. Н. М. Соловьева. М., 1908. Г. Беллоб А. Дарлю, А. Лиштенберже и др. Этюды моральной философии XIX века. Пер. под ред. Н. Соловьева и И. Линдмана. М., 1908. Оливер Лодж. Жизнь и материя. Критика «Мировых загадок» профессора Геккеля. Пер. с англ. С. С. Розанова, под ред. и с пред.

Н. М. Соловьева. М., 1908. *Эмиль Бутру*. Вильям Джемс и религиозный опыт. Пер. с фр. под ред. Н. М. Соловьева. М., 1908. *Эмиль Бутру*. Наука и религия в современной философии. Пер. с фр. под ред. Н. М. Соловьева. М., 1910. К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. (По двум письмам.) М., 1912. *А. Г. Табрум*. Религиозные верования современных ученых. Пер. с англ. под ред. В. А. Кожевникова и Н. М. Соловьева. Второе издание. М., 1912. Книгоиздательство «Творческая мысль» выпустило еще и следующие книги: *М. Складовская-Кюри*. Радий и радиоактивность. Пер. с 2-го фр. изд. А. И. Бачинского. М., 1905. *Леонард Олстон*. Общий очерк современных конституций. (Введение науки о государстве.) Пер. с англ. под ред. Н. Н. Шамолина. М., 1905. *Н. А. Умов* Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли. М., 1906. — 704.

## ПРЕДИСЛОВИЕ К СБОРНИКУ «ИЗРАИЛЬ В ПРОШЛОМ, НАСТОЯЩЕМ И БУДУЩЕМ»

Предисловие не подписано. Авторство о. Павла Флоренского установлено по автографу о. Павла Флоренского на одном из оттисков: «Священник Павел Флоренский. Москва. 1914 г.».

Книга имеет следующее содержание:

Из Библии.

[о. Павел Флоренский]. Предисловие.

Введение. (Взято из статьи Н. А. Бердяева «Национализм и антисемитизм перед судом христианского сознания».)

В. С. Соловьев. Почему иудейство было предназначено для рождения из него Богочеловека Мессии, или Христа.

Еп. Игнатий Брянчанинов. Отвержение иудеями Мессии-Христа и суд Божий над ними.

Блез Паскаль. Иудей — невольные свидетели истинности христианства.

И. С. Аксаков. 1. Иудаизм как всемирное явление.

2. Что такое «Евреи» относительно христианской цивилизации?

Ф. М. Достоевский. 1. Pro и contra.

2. Status in statu. Сорок веков бытия.

А. Белый. Штемпелеванная культура.

В. В. Розанов. 1. Евреи и «трефные христианские царства».

2. Иудеи и иезуиты.

Иоанн Готтлиб Фихте. Еврейство.

Гаустон Стюарт Чемберлен. Отношение евреев к личности Иисуса Христа.

Св. Иоанн Златоуст.

Слово Божие.

Пророчество о грядущей судьбе Израиля. Св. Апостол Павел.

Приложение. Пророчество Ап. Павла об обращении евреев (Рим. XI, 25–36) в изъяснении еп. Феофана Затворника.

С. М. Половинкин

## ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ: «ИЗ РУКОПИСЕЙ А. Н. ШМИДТ»

Имя Анны Николаевны Шмидт (1851–1905), женщины, мистически одаренной и одержимой, человека сложной и трагической судьбы, собеседницы Владимира Соловьева и Александра Блока, автора гностических сочинений, окрашенных апокалиптическими и эсхатологическими настроениями, сегодня известно немногим. Рукописи

Шмидт, изданные в первую очередь усилиями С. Н. Булгакова и при участии П. А. Флоренского, не переиздавались и разделили печальную судьбу автора. Жизнь Шмидт, скромного репортера в Нижнем Новгороде, сочиняющего в свободное от работы время отвлеченный богословско-мистический «Третий Завет», кажется ненастоящей, вымышленной, больше похожей на жизнь литературных персонажей из романов Достоевского и мало чем напоминает судьбу другой знаменитой визионерки, Е. П. Блаватской (1831–1891), получившей всемирную известность и прижизненное признание своими путешествиями и литературными опытами, «тайной доктриной» и теософским обществом. Даже в сравнении с «загадочным» Н. Федоровым, с которым у Шмидт очень много общего (в том числе, как отмечали Булгаков и Флоренский, сублимация неудовлетворенной любви), ее существование кажется ирреальным, призрачным.

Неразрешимую загадку для исследователей представляют ее гностические сочинения, когда и как они были написаны?

В Москве Шмидт была известна немногочисленному кругу лиц, состоящему в основном из родственников и друзей Вл. Соловьева, которые в своем большинстве воспринимали ее как особу, психически не совсем здоровую, с какими-то бредовыми посягательствами на покойного философа, в котором она видела Иисуса Христа, «вторично воплотившегося на земле в 1853 году человеческим естеством», ее — Анны Шмидт Церкви и Софии — Жениха и Возлюбленного (Письмо к В. А. Тернавцеву // Из рукописей А. Н. Шмидт. С. 270). Тем не менее труды ее были известны и, по-видимому, распространялись до их публикации: Флоренский, как минимум, трижды упоминает «таинственную фигуру А. Н. Шмид» (так набрано) в лестном для нее контексте в связи с учениями о Троице и Софии в примечаниях к «Столпу...» (С. 779, 805, 807), а С. Н. Булгаков получил копию письма Соловьева к Шмидт от самой Шмидт, т. е. до 1903 г. (*Булгаков С. Н. Два града. Т. II. М., 1911. С. 127*).

Посмертная известность Шмидт оказалась такой же странной, как и ее жизнь. Сочинения ее были преданы забвению, в памяти сохранились — переписка и встреча с Вл. Соловьевым и ее мистическо-эротические «откровения» о нем. Образ Шмидт двоятся в сознании современников. Чулков, работавший в редакции «Нового пути», считал «ее живым предостережением всем, кто шел Соловьевскими путями...» (*Чулков Г. И. Годы странствия. Л., 1930. С. 123*). Беззлобного и доброго человека увидели в ней Э. К. Метнер и С. М. Соловьев, племянник философа (*Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 400*). В Нижнем Новгороде к этому, вероятно, добавили бы ее бескорыстность, самоотверженность и готовность прийти на помощь, а также полное безразличие к своему внешнему облику. Не приходится сомневаться в ее начитанности, хотя бы и односторонней. Несомненно, ей были присущи черты психологии «подпольного человека» — таинственность и конспиративность; отцу Иоанну Кронштадтскому она анонимно отправила письмо и свой «Третий Завет» для прочтения, а в Нижнем Новгороде, по свидетельству Горького, организовала тайный кружок «шмидтовцев», в который входили извозчики, мастеровые, пожарный и портниха-одиночка. Андрей Белый, познакомившийся с сочинениями Шмидт у Соловьевых, а затем лично с нею в октябре 1901 г., рисует карикатурный и страшный образ «карлицы» и «маньячки», издевается, называя ее «двуной Софией», а ее разговоры — «бредом». «...Ее ересь — основа пародии, изображенной в «Симфонии», с той лишь разницей, что «облаченная в солнце жена» у меня молодая красавица, а не старушка весьма неприятного вида» (*Белый А. Начало века. М.,*

1990. С. 145). По словам Белого, «монстром» именовал ее М. С. Соловьев, которого она однажды назвала в соответствии со своим «учением» Иаковом, братом Господним. Дважды в письмах о Шмидт писал Блок. В записной книжке за май 1904 г. он отмечает: «А. Н. Шмидт приехала 12-го днем, уехала 13-го утром» (*Блок А. Записные книжки. 1901—1920. М., 1965. С. 64*). В письме к Белому от 16 мая 1904 г. об этом визите Блок пишет: «Впечатление оставила смутное, но во всяком случае, хорошее — крайней искренности и ясности ума, лишенного всякой «инфернальности» — дурной и хорошей» (*Блок А. Собр. соч. Т. 8. Письма. М.; Л., 1963. С. 102*). А в сочиненной шуточной программе журнала «Новый путь» на 1905 г. он ей приписывает статью «А. Н. Шмидт. История моей канонизации» (*Блок А. Собр. соч. Т. 7. С. 441*). Бердяев познакомился, по-видимому, с трудами Шмидт после их публикации, когда прошло его кратковременное увлечение софиологией, и, хотя сам он говорил о Третьем Завете и новом откровении Духа, «Третий Завет» Шмидт на него произвел отрицательное впечатление. «Софианский соблазн» он подверг критике в статье «Мутные лики» («София». Берлин, 1923). Чрезвычайно интересным и ценным представляется очерк М. Горького «А. Н. Шмидт», написанный на основе личных впечатлений от встреч и бесед с А. Н. Шмидт и шмидтовцами. Горький пишет: «Она именовала Соловьева хрустальным сосудом Логоса, святым Граалем, величайшим сыном века и — ребенком, который, плутова в темной чаше греха, порою забывает невесту, сестру и мать свою — Софию, Предвечную Мудрость. — Понимаете? Невесту и мать...» (*Горький М. Полн. собр. соч. Т. 17. М., 1973. С. 53*). «Полу-безумной и полу-гениальной женщиной» считал А. Н. Шмидт историк литературы К. В. Мочульский (*Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. 2 изд. Париж, 1951. С. 263*).

Интерес к личности Шмидт сопровождался полным безразличием к ее трудам, специальных работ, посвященных анализу ее сочинений, нет, за исключением «Предисловия» к книге «Из рукописей А. Н. Шмидт» и статьи С. Н. Булгакова «Владимир Соловьев и Анна Шмидт», частично публиковавшейся под другим названием, расширенной и включенной в книгу «Тихие думы» (М., 1918). Не потому ли Булгаков писал: «Было ли замечено грандиозное явление мистической литературы — «рукописи» А. Н. Шмидт, в которых дан, может быть, ключ к новейшим событиям мировой истории?» (*Булгаков С. Н. На пиру богов. София, 1921. С. 97*). Несогласие с подходом Булгакова к теме «Соловьев — Шмидт» выразил Маковский в своей статье «Последние годы Владимира Соловьева» (*Маковский С. На Парнасе серебряного века. Мюнхен, 1962. С. 50—57*).

Краткая и загадочная сама по себе история публикации рукописей Шмидт отражена в книгах: *Белый А. Начало века. С. 145*; *Булгаков С. Н. Тихие думы. С. 76—78*. Однако они не открывают всех тайн этого издания, в котором основные участники свое участие в этом предприятии намеренно скрывали. По единодушному мнению, инициатором издания и автором «Предисловия» был Булгаков, это мнение подтверждалось тем обстоятельством, что многие положения «Предисловия» дословно излагались в статье из «Тихих дум», а, кроме того, авторство Булгакова им самим не было опровергнуто (возможно, по предварительной договоренности). Весьма осведомленная Е. Герцык по поводу истории с публикацией рукописей писала, что Булгаков «издал книгу не в издательстве «Путь», где был главным редактором, издал на свои средства, безымянно, и даже под предисловием не решился поставить своего имени» (*Герцык Е. Воспоминания. Париж, 1973. С. 151*). Кроме того, со своей стороны отметим, что в книге, а также в «Предисловии» за инициалами «М. А. Н.» и «В. А. Т.» (см.:

наст. том, с. 717, 718) скрывались известные люди — М. А. Новоселов и В. А. Тернавцев, которым писала письма А. Н. Шмидт.

*А. Т. Казарян*

Публикуется по книге: «Из рукописей А. Н. Шмидт». М., 1917. Данное предисловие было написано Флоренским совместно с С. Н. Булгаковым. Флоренскому принадлежат с. 19–26 в издании 1917 г.

Примечания С. Л. Кравца.

1\* В данной публикации мы сохраняем отсылки из издания 1917 г. Однако заметим, что на указанной странице ничего относящегося к рождению А. Н. Шмидт нет. — 708.

2\* Адресатов, скрытых за инициалами, выявить не удалось. — 708.

3\* Собрание мистических трудов. — 720.

4\* Слова из молитвы к Богородице. — 724.

### ПО ПОВОДУ «СОЧИНЕНИЙ» А. Н. ШМИДТ

Данная статья публикуется по рукописи. В квадратные скобки заключены слова, отсутствующие в тексте, но необходимые в данном месте по смыслу и строю фразы. Знак вопроса в скобках показывает, что подготовители не смогли прочесть отдельного слова. Пунктуация в рукописи оставлена без изменения.

Примечания С. Л. Кравца.

1\* Книга «*Зогар*» представляет собой каббалистическое толкование Пятикнижия Моисеева. В архиве о. Павла Флоренского сохранились отрывки, планы и другие разрозненные материалы, относящиеся к его лекциям по истории Каббалы в Московской Духовной Академии. — 727.

2\* Здесь в тексте о. Павла — пропуск. — 727.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН \*

- Аалль А. 149  
 Аввакум протоп. 561, 562  
 Авгарь кн. Эдеса 470  
 Авраам, праотец 362, 363, 458, 459  
 Авраамий, инок Лавры св. Саввы 155  
 Агапит св., папа Римский 154  
 Агапов, врач 712  
 Адлер Гвидо 368  
 Акидин Григорий 210  
 Аксаков Иван Сергеевич 316, 317, 326, 336, 669  
 Аксаков Константин Сергеевич 317, 331, 336  
 Аксакова Вера Сергеевна 316  
 Аксаковы 316  
 Акусилай 177  
 Александр Афродисийский 224  
 Алексей (Мечев) о. 591—596, 605—609, 611, 627  
 Алимпий преп., иконописец 463  
 Алкивиад 76  
 Аллайн 261  
 Амвросий, оптинский старец 262, 461  
 Аммиан Марцеллин 87  
 Анаксимандр 72  
 Анаксимен 72  
 Анания ап. 462  
 Анатолий (Потапов), оптинский старец 593  
 Андреев О. А. 701  
 Андреев Ф. К. 316, 318  
 Андрей Радонежский преп. см. Рублев Андрей  
 Андреян (Адриан) иг. Пошехонский и Вологодский чудотворец 464  
 Анна Комнина 213  
 Анненков Павел Васильевич 336  
 Анненский Иннокентий Федорович 126, 171, 172  
 Анофрей св. 389  
 АнTIMАХ 174  
 Антон Великий св. 151  
 Антоний мит. Санкт-Петербургский и Ладожский 288  
 Антоний преп., пресв., иконописец 464  
 Антоний Римлянин преп. 464  
 Антоний Сийский 463, 464  
 Антоний (Храповицкий) архиеп. Волынский 246, 288, 307, 700  
 Анфим Газис 129  
 Аполлодор 163, 164, 174, 176, 184  
 Аполлоний Родосский 165, 166, 174—177  
 Аристарх 120, 129  
 Аристоныи 124  
 Аристотель 76, 77, 83, 88, 115, 120, 121, 128, 227, 228, 353, 576, 630, 631  
 Афанасий Великий свт., архиеп. Александрийский 150, 151, 160, 200  
 Афанасий митр. Московский 463  
 Базаров Иван Иванович 331  
 Байрон Джордж Гордон 57  
 Бакст Лев Самойлович 84  
 Бальи 83, 88  
 Бальмонт Константин Дмитриевич 127, 568, 569  
 Баньян 261  
 Баратынский (Боратынский) Евгений Абрамович 332—334  
 Барсуков Николай Платонович 332  
 Бартенева Петр Иванович 325  
 Бархгаузен Генрих 645  
 Барютин Н. Н. 628  
 Батурич В. П. 574  
 Бах Иоганн Себастиан 379  
 Бело Г. 703  
 Белох Юлиус (Юлий) 70, 76, 84  
 Белый Андрей (Бугаев Борис Николаевич) 568  
 Беляев Александр Дмитриевич 246

\* Указатель имен и предметный указатель составлены О. А. Булак.

- Бёме Якоб 484, 513, 720, 721  
 Бензелер 129  
 Бенн В. 148  
 Берар В. 163, 166, 170  
 Бергсон Анри 260  
 Бердяев Николай Александрович  
 280, 291, 296  
 Беркли Джордж 16, 17  
 Берроу Бональд 86, 89  
 Бетховен Людвиг ван 403  
 Биржерод 83  
 Блаватская Елена Петровна 88  
 Блудов Дмитрий Николаевич 336  
 Блудова Антонина Дмитриевна  
 326, 336  
 Бобринский Александр Алексее-  
 вич 312  
 Богдашевский Дмитрий Ивано-  
 вич см. еп. Василий  
 Бодлер Шарль 568  
 Бодуэн-де-Куртенэ Иван Алек-  
 сандрович 687  
 Боккачио Джованни 75  
 Больцман Людвиг 635  
 Бонавентура Джованни Фиданца  
 260  
 Боняц Г. 631  
 Бор Нильс 645  
 Бори-сен-Венсан 82  
 Браманте Донато (Д'Анжело) 452  
 Бреаль Мишель 636  
 Брокгауз Фридрих Арнольд 84  
 Брук 149  
 Брюсов Валерий Яковлевич 127,  
 568  
 Бугаев Николай Васильевич 38,  
 632  
 Бузескул Владислав Петрович 85,  
 86, 126  
 Буль Джордж 643  
 Бумаков Сергей Николаевич 61  
 Бутру Эмиль 703, 704  
 Бухарев Александр Матвеевич  
 224, 225, 254, 315  
 Бухарева Анна Сергеевна 316  
 Вагнер Рихард 59  
 Валентин 225  
 Валерий Флакк 163, 166, 174  
 Валуев Дмитрий Александрович  
 314  
 Валуев Петр Александрович 333  
 Ван Гог Винсент 573  
 Ваничек 129  
 Варлаам 210  
 Варсонофий 598  
 Василий (Богдашевский Д.) еп.  
 200  
 Василий Васильевич (Темный)  
 374  
 Васнецов Виктор Михайлович  
 457, 494  
 Введенский Алексей Иванович 189  
 Вейкер Г. 166  
 Вейнберг Петр Исаевич 87  
 Велькер Фридрих Готлиб 177,  
 180  
 Вельяминов 387  
 Вендланд П. 148, 149  
 Вениамин архим. 699  
 Веревин Ф. П. 574  
 Верлен Поль 568  
 Вернадский Владимир Иванович  
 703  
 Веселовский Александр Николае-  
 вич 86  
 Ветухов А. В. 682—688  
 Винкельман Иоганн Иоаким 120,  
 129  
 Виппер Роберт Юрьевич 85, 125  
 Владимир (Богоявленский) митр.  
 Московский 623  
 Воеводский Леон. Францевич 86  
 Волковский Д. Л. 689, 693—695  
 Волошин Максимилиан Александр-  
 рович 87, 125, 126  
 Вольграфф 94  
 Вольта Александр 258  
 Вольф Христиан 18  
 Восинский 94  
 Врубель Михаил Александрович  
 457  
 Вуд Роберт Уильямс 645  
 Вундт Вильгельм 25  
 Гааз Фридрих Иосиф 714  
 Галиен 149  
 Гальвани Луиджи Алонзо 258  
 Ганкель 692  
 Гартман Эдуард фон 233  
 Гегель Георг-Вильгельм-Фридрих  
 479, 484  
 Гейне Генрих 57  
 Геккель Эрнст 71, 701, 703  
 Гелланик 174  
 Гельмгольц Герман Людвиг Фер-  
 динанд 637  
 Геннадий Черниговский преп. 464  
 Гераклит Эфесский 516  
 Герно 149  
 Герман патриарх Константино-  
 польский 462

- Герц Генрих 513  
 Герцен Александр Иванович 697  
 Герцык Аделаида Казимировна 85  
 Герцык Евгения Казимировна 85  
 Гершензон Михаил Осипович 84  
 Гесиод 109, 126, 163, 164, 174, 176  
 Гефдинг Геральд 703  
 Гёрнес Мориц 109, 111, 117, 126, 128  
 Гёте Иоганн Вильгельм 87, 141, 354, 378  
 Гигин 163, 164, 174  
 Гизеке Б. 127  
 Гильдебрандт 423  
 Гильфердинг Александр Федорович 317  
 Гиляров Алексей Никитич 85, 86  
 Гиляров-Платонов Никита Петрович 315, 316, 699, 700  
 Гиршберг 77  
 Гиссман 81, 88  
 Глаголев А. Н. 692  
 Глаголев В. свящ. 149  
 Глаголев Дмитрий Сергеевич 182, 184  
 Глаголев Сергей Сергеевич 84—86, 180  
 Гладстон Уильям Эварт 77  
 Глубоковский Николай Никанорович 143, 149, 160, 199  
 Гнедич Николай Иванович 168  
 Гоголь Николай Васильевич 57, 59, 333, 336  
 Годунова Ксения 387, 388  
 Годэ Жан 237  
 Голенищев-Кутузов Арсений Аркадьевич 126, 127  
 Голицын Н. В. 314, 315  
 Голло 78  
 Голубинский Евгений Евстигнеевич 387  
 Гольм 77  
 Гомер 75, 76, 92, 118, 119, 121, 124, 129, 164, 168—170, 173, 175—178  
 Гомоль 78  
 Гомперц Генрих 77  
 Гораций 80  
 Горский Александр Васильевич 387  
 Гофман 251, 252  
 Гофман Эрнст-Теодор-Амадей 59, 418  
 Гоффман О. 84  
 Гоюэль Жюль 630  
 Гретц Генрих 148  
 Григорий иером. 185  
 Григорий Богослов (Назианзин) 237, 257, 258  
 Григорий Палама 229, 234  
 Григорий Синаит 158, 159, 161  
 Григорьев, проф. Казанской Духовной Академии 253  
 Группе Отто 87  
 Гуссерль Эдмунд 479, 484  
 Гуттенберг Иоганн 64  
 Гюго Виктор 235  
 Гюйи (Гюи) Филипп Огюст 645  
 Даль Владимир Иванович 687  
 Даниил Черный 464  
 Дарамбур 148  
 Дарбу Жан 690  
 Дарвин Чарльз 127  
 Дарлю А. 703  
 Дедекинд Рихард 692  
 Декарт Рене 38, 141  
 Деларив 645  
 Демосфен 77  
 Дерпфельд 94  
 Де Сантис 94  
 Джеб 84  
 Джемс Уильям 85, 235  
 Джибб Дж. 149  
 Джоберти Винченцо 272  
 Дикеарх из Мессены 77  
 Димитрий Самозванец 334  
 Димитрий, среброчеканщик 519  
 Димитрий Ростовский св. 188  
 Диодор иером. Троице-Сергиевой Лавры 601, 602  
 Диодор Сицилийский 84, 87, 174, 178  
 Дион Кассий 174  
 Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий) 444  
 Дионисий (Глушицкий) иг. 463  
 Дионисий Милетский 174  
 Дионисий Фурноаграфит 469, 471  
 Диоскорид 224  
 Дитерих 148  
 Добиаш А. 129  
 Досифей патриарх Иерусалимский 301, 302, 304  
 Достоевский Федор Михайлович 75, 295, 437, 626, 716  
 Друммонд Генри 255  
 Друммонд Дж. 148  
 Дюмлер Эрнст 127  
 Дюпрель Карл 420



- Дюрер Альбрехт 469  
 Дюссо Рене 102, 126, 165
- Евагрий 151  
 Евдокс 636  
 Евклид 576, 630, 636, 639  
 Еврипид 110, 124, 126, 130, 171, 172  
 Евстафий 176  
 Евстратий митр. Никейский 213  
 Елагин Александр Николаевич 315  
 Елагина Анна Александровна 315  
 Елагины 315  
 Ермак Тимофеевич 334  
 Ефимова Нина Яковлевна см. Си-  
 монович-Ефимова  
 Ефимовы 534, 535
- Жуковский Владимир Андреевич  
 168, 170
- Завитневич Владимир Зенонович  
 278—285, 290—294, 299, 310,  
 313, 318—321, 328
- Закревский Арсений Андре-  
 вич 325
- Захария преп. 151, 152  
 Зелинский Фаддей Фаддеевич  
 171, 178
- Земан (Зеeman) Питер 394  
 Зенон Элейский 31, 576, 577  
 Зиггит 174  
 Зингер 84  
 Зифферт Фр. 149  
 Знаменский Д. 199  
 Зогар 727  
 Зубов В. П. 574
- Иаков, библ. 275  
 Иванов Вячеслав Иванович 74,  
 84, 85, 87, 126, 143, 346, 417,  
 568  
 Ивик 176  
 Игнатий (Брянчанинов) еп. 262,  
 697, 698  
 Игнатий Садковский иером. 697  
 Иезудена 155  
 Иероним Палестинский преп. 463  
 Иессен 148  
 Иисус Навин, библ. 216  
 Иисус Христос см. ст. Христос  
 в Предметном указателе  
 Иннокентий Херсонский архиеп.  
 237  
 Иностранцев Александр Александр-  
 ович 87
- Иоанн 152  
 Иоанн Богослов 188, 209, 210,  
 307, 705, 706  
 Иоанн Дамаскин 236  
 Иоанн Итал 213, 214  
 Иоанн Кассиан Римлянин 152,  
 153, 161  
 Иоанн Креститель 264  
 Иоанн Кронштадтский 262  
 Иоанн Лествичник 154, 155, 162,  
 323  
 Иоанн Мосх 154, 157, 161  
 Иоанн Фурни 213  
 Иолович Г. 148  
 Иона митр. Московский 464  
 Иосиф Волоцкий 445  
 Иосиф Прекрасный, библ. 275  
 Иост 148  
 Ипполит св. 224, 225  
 Иринея Лионский 224, 225, 299  
 Исаак Сирия 155, 161  
 Исая, библ. пророк 225  
 Исихий 163, 166, 174, 179  
 Иустин Философ 223, 224
- Кагаров Евгений Георгиевич (Его-  
 рович) 85, 86, 94, 125, 126,  
 128, 165  
 Кайзерлинг Герман 260  
 Калликл 76  
 Каллимах 178  
 Каллист, монах Гефсиманского  
 скита Троице-Сергиевой Лав-  
 ры 602  
 Кант Иммануил 5, 8, 13, 16, 18—  
 22, 25—28, 135, 141, 235,  
 237, 239, 260, 272, 284, 295,  
 479, 481  
 Кантор Георг 51, 577, 578, 638,  
 703  
 Карл X 103  
 Карножицкий А. Н. 82, 83, 87, 88  
 Карпов Василий Николаевич 87  
 Кастильоне Бальдассаре 452  
 Катков Михаил Никифорович  
 290, 316  
 Кауэр П. 84  
 Кельс см. Цельс  
 Киреевская Мария Алексеевна  
 см. Хомякова М. А.  
 Киреевский Иван Васильевич 333  
 Киреевский (Киреев) И. П. 336  
 Киреевские 314  
 Кирилл (Косьма Аладьян) 602  
 Кирилл Белозерский преп. 464  
 Кирилл Александрийский 200, 219

- Кирилл Философ 358, 362  
 Кирпичников Александр Иванович 333  
 Кирхгоф Густав-Роберт 513  
 Киселев Николай Петрович 411—413  
 Клаузен 180  
 Клингер Витольд 86, 126, 128, 166, 167  
 Клиффорд Уильям Кингдон 581, 635  
 Клэрк 17  
 Ключевский Д. А. 127  
 Кнорринг 327, 328  
 Кнутцен Мартин 18  
 Коген Герман 36, 479  
 Колемин Ю. А. 288  
 Кольтер Артур 16  
 Комаровский Владимир Алексеевич 629  
 Кон К. 149  
 Кондаков Никодим Павлович 387, 407  
 Конибир 149  
 Конт Огюст 158, 295  
 Контовт С. В. 234  
 Коперник Николай 32, 56, 272  
 Корнилий 183  
 Крамтор 88  
 Кратил 195  
 Критий 76  
 Кронеккер Леопольд 637  
 Круазе А. 85, 129  
 Круазе М. 85, 129  
 Крузиус О. 166  
 Куньи Гастон 125  
 Курциус Георг 129, 178, 180  
 Кюнен 148  
  
 Лагранж М. Ж. 86—88, 96, 112, 113, 125, 126  
 Лазарь, библ. 209, 210, 216, 241, 267  
 Лазарь еп. Евандрийский 462  
 Ламанский В. В. 87  
 Ламанский Владимир Иванович 317  
 Ланг Эндрю 86  
 Ларионов А. И. 564  
 Латрель 82  
 Лебедев Алексей Петрович 148, 214  
 Лев митр. Халкидский 213  
 Леверрье Урбен 271  
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 5, 17, 19, 20, 485, 580, 583, 637  
  
 Леонардо да Винчи 513  
 Леонтьев Константин 704  
 Лермонтов Михаил Юрьевич 57, 59, 363, 418, 450  
 Лидия св. 184  
 Лихтенберг Р. Ф. 165  
 Лиштанберже (Лихтенберже) Андре 703  
 Лодж Джон Оливер 635, 703  
 Локк Джон 18  
 Лопатин Лев Михайлович 346, 558  
 Лопухин А. М. 183  
 Лосский Николай Онуфриевич 35  
 Луи Филипп 103  
 Лука еванг. 471  
 Лукан Марк Анней 165  
 Луциус П. Э. 148, 149  
 Людовик Святой 108  
 Людовик XIV 99  
 Лютер Мартин 136, 302  
  
 Майер А. М. 645  
 Майер Э. 74, 76, 77, 127  
 Макарий Великий 218, 219—224, 235, 237  
 Макарий митр. Московский 235, 237, 463, 464  
 Максим Грек 367  
 Максим св., митр. Киевский 463  
 Максим Исповедник 724  
 Малеванский Г. В. 87  
 Маликовский Н. прот. 199  
 Малларме Стефан 568, 569  
 Малышев 490  
 Мамонтова Александра Саввишна 409, 410  
 Мануил Палеолог 462  
 Мария Египетская 595  
 Мартин еп., ученик ап. Петра 462  
 Марфа, библ. 209, 267  
 Масбио 148  
 Матфей еванг. 183  
 Мах Эрнст 436  
 Маху, египтянин XVI—XV вв. до Р. X. 128  
 Мейер 18  
 Мейер М. 179  
 Мелитон Сардийский 127  
 Мельгунов Н. А. 332  
 Мельников-Печерский Павел Иванович 127  
 Мережковский Дмитрий Сергеевич 127  
 Мерэ де 577  
 Мефодий еп. Моравский 462

- Мефодий Олимпийский 257, 269  
 Мечев Алексей Алексеевич см.  
     о. Алексей (Мечев)  
 Мечев Алексей Иванович 662  
 Мечевы см. также о. Сергей 622  
 Мечников Илья Ильич 702  
 Мёррэй 74, 75, 84, 89, 129  
 Мид 149  
 Миллер Орест 317  
 Милль Джон Стюарт 235  
 Минь 151, 153, 154, 158, 160, 225  
 Михаил Федорович (Романов),  
     русский царь 298, 388  
 Мищенко Федор Герасимович 84  
 Моисей, библ. 225  
 Мопассан Ги де 127  
 Морган Томас Хант 645  
 Мортилье 112, 127  
 Муратов Павел Павлович 372—  
     374  
 Мэккензи Денкан (Маккензи Дун-  
     кан) 94, 125  
 Мюллер Макс 178  
  
 Наполеон Бонапарт 372  
 Неймайр Мельхиор 82, 87  
 Нектарий о., оптинский старец  
     626  
 Непер Джон 272  
 Неплюев Н. Н. 288  
 Несмелов Виктор Иванович 196,  
     197, 203, 216, 237, 246, 253,  
     256, 271, 274  
 Нестеров Михаил Васильевич 457  
 Нестле Эберхард 185  
 Нечаев А. П. 87  
 Никита Акоминат 214  
 Никитенко Александр Васильевич  
     335, 336  
 Никифор Феотоки 155  
 Никодим св., иконописец 462  
 Никола 148  
 Николай Квасила 159—161  
 Николай Мefonский 213  
 Николай I Павлович, русский  
     царь 316, 331  
 Николай Чудотворец 383—391,  
     393, 394, 401—406  
 Никомях 636  
 Никон св. 389, 390  
 Никон патриарх 364, 561  
 Никон Радонежский преп. 459,  
     464  
 Нил, монах 213  
 Нил Синайский 153, 154, 161  
 Ницше Фридрих 57, 103  
  
 Новгородцев П. И. 85  
 Новикова О. А. 321  
 Новоселов Владимир Александр-  
     ович 342, 343  
 Новоселов Михаил Александров-  
     вич 271, 288, 340, 342, 344, 699  
 Новоселова Капитолина Михай-  
     ловна 342, 343  
 Норов 83  
 Норов Авраам Сергеевич 336  
 Ньютон Исаак 17, 19, 20, 22, 258,  
     580, 636  
  
 Обрескова Мария Александровна  
     см. Панова М. А.  
 Огнев Иван Фролович 703  
 Олсуфьев Ю. А. 374  
 Ольга Николаевна вел. кн. 331  
 Онеральп-Рихтер 127  
 Онуфрий св. 113  
 Ориген 224, 225, 236, 269  
 Орлия Е. С. 574  
 Орлов М. И. 147, 212  
 Осборн Рейнольд 625  
 Освальд Вильгельм Фридрих 233,  
     235  
 Остроумов М. А. 36, 39  
 Отто 224  
  
 Павел ап. 137, 143—147, 151,  
     153, 160, 161, 182—184, 186—  
     188, 199, 230, 243, 246, 260,  
     307, 438, 439, 462, 487, 517—  
     520, 524, 597, 706  
 Павел Алеппский 352, 365  
 Павсаний 165  
 Палефат 174  
 Палладий еп. Еленопольский 152  
 Панов 314  
 Панова Мария Александровна 315  
 Паскаль Блез 577  
 Паскаль Теофил 88  
 Патрикий 155  
 Паульсен Фридрих 17  
 Пахомий Великий преп. 152  
 Пекок 692  
 Пелагий, диакон 151  
 Перро 111, 112, 127  
 Петр ап. 153, 183, 462  
 Петр еп. 152  
 Петр митр. Московский 463  
 Петр I Великий 361, 629  
 Петри Эдуард Юрьевич 98  
 Пельман Роберт 74, 76, 77, 85  
 Пилат Понтий 244  
 Пиндар 177  
 Пифагор 57, 182

- Платон 5, 57, 76, 81—83, 87, 88,  
141, 177, 346, 348, 349, 408  
Плонжеон 82  
Плотин 149, 160  
Плутарх 87, 224  
Победоносцев Константин Петро-  
вич 611, 700  
Погодин Михаил Петрович 332,  
700  
Пономарев 199  
Попов Иван Васильевич 222  
Попова Елисавета Ивановна 315  
Пордедж Джон 720, 721  
Поржезийский В. 127  
Порфирий 224  
Порфирий еп. 212  
Посидоний 88, 118, 124  
Потатий о., монах Гефсиман-  
ского скита Троице-Сергие-  
вой Лавры 602  
Потебня Александр Афанасьевич  
683  
Преллер Людвик 109, 126  
Преображенский П. 225  
Прокл 88, 149  
Псевдо-Писандр 164, 174  
Псевдо-Плутарх 176  
Птолемей 224  
Пуанкаре Жюль-Анри 703  
Пушкин Александр Сергеевич 57,  
127, 334  
Пфлейдерер П. 149
- Раден Э. Ф. баронесса 321, 325  
Радциг 85  
Раевский Михаил Федорович 327  
Раяке Иоганн 127  
Рафаэль Санти 362, 452—454  
Рачинский Сергей Александрович  
325, 334  
Резерфорд Эрнест 645  
Рейнак Соломон 94, 103, 125—  
127, 174, 176  
Рембрандт Гарменс ван-Рейн 513,  
514  
Ренан Жозеф Эрнест 149  
Рентген Конрад 258  
Рессель (Рассел) Бертран 635  
Риджвей 94  
Риккерт Генрих 479  
Риман Бернхард 577  
Робинсон Лев Максимович 16  
Роденбах 127  
Роде Эрвин 166, 171  
Розанов Василий Васильевич 487,  
488
- Романов И. Ф. 315  
Романовы (царская семья) 328  
см. также Михаил Федорович,  
Николай I Павлович, Оль-  
га Николаевна, Петр I Вели-  
кий  
Рошер 111, 113, 127, 163, 176,  
178, 180  
Руббек 83, 88  
Рубенс Петер-Пауль 513  
Рублев Андрей 363, 364, 445, 458,  
459, 464  
Руссо Жан-Жак 75, 77  
Рыбинский В. 149  
Рябушинский С. П. 404, 405
- Савиньи П. 102  
Самарин Федор Д. 337—345  
Самарин Юрий Федорович 251,  
252, 289, 316, 317, 318, 324,  
325, 699  
Сведенборг Эммануэль фон 720  
Свербеев Дмитрий Николаевич  
315, 330, 334, 335  
Свербеева Анна Александровна  
см. Елагина А. А.  
Свербеева Екатерина Александр-  
овна 315  
Свербеевы 315  
Семевский В. И. 330  
Семенов 84  
Сен-Мартен Луи Клод 720  
Серапион Машкин о. 635  
Серафим Саровский преп. 438, 606  
Сервий 163, 174, 175, 183, 186  
Сергий св. 389, 390  
Сергий о., сын о. Алексея (Мече-  
ва) 607  
Сергий Радонежский преп. 353—  
356, 359—362, 364, 366, 367,  
369, 383—408  
Сергий (Спаский) 152  
Сергий (Трагородский) архиеп.  
246, 271, 288, 700  
Сила, ученик ап. Павла 184  
Силуан 151, 152, 161  
Симеон Новый Богослов 155—  
157, 161, 268, 276  
Симеон Солунский 440  
Симеон Чудотворец 161  
Симон Азарин 388, 391  
Симон Ушаков 465  
Симонид 176, 177  
Симонович-Ефимова Нина Яков-  
левна 532, 629  
Скабалланович М. 200, 246

- Скотт Вальтер 482  
 Скрыбин Александр Николаевич 382  
 Смирнов Н. П. 148, 149  
 Смирнов П. 125  
 Смирнов С. И. 126  
 Смирнова (Смирнова-Россет) Анна Осиповна 333  
 Соколов Ф. Ф. 84  
 Сократ 177  
 Соловьев Владимир Сергеевич 196, 197, 209, 216, 237, 253, 254—256, 271, 272, 273, 274, 280, 417, 700, 708, 709, 716—718, 723, 724  
 Соловьев Михаил Сергеевич 716, 717  
 Соловьев Николай Михайлович 702, 703  
 Соловьев Рафаил Михайлович 702, 703  
 Солон 81  
 Сотирх 267  
 Спиноза Бенедикт Барух 54  
 Стеллецкий 629  
 Стефани Л. Э. 175, 176  
 Страбон 88, 174  
 Строганов Ал. Гр. 328  
 Сэндей В. 149  
 Табрум А. Г. 704  
 Таннери Жюль 689—693, 695  
 Таннери Поль 77, 86, 576  
 Тарасий архим. 246  
 Тарсеев Михаил Михайлович 143, 196, 197, 199, 237, 246  
 Тассо Торквато 430  
 Тафель 214, 215  
 Тереза св. 720  
 Тернер К. Г. 160, 185, 187  
 Тернер Ф. Г. 144  
 Теске 18  
 Тимирязев Климент Аркадьевич 702  
 Тимофей ап. 183  
 Тимофей 129  
 Тирябе 224  
 Толстой Лев Николаевич 77, 196, 235, 237, 261, 288, 295  
 Томазий 637  
 Томсон Дж. Дж. 635  
 Троицкий И. И. 150, 152  
 Трубецкой Сергей Николаевич 36, 78, 85, 149, 346  
 Туберовский Александр Максими-  
 вич 192—198, 200—213, 215—  
 239, 241, 243—249, 250—267,  
 269—273, 277  
 Тураев Борис Александрович 125  
 Тургенев Иван Сергеевич 127  
 Турнефор 82  
 Тутен Ж. 165  
 Тьерри Августин 83  
 Тюмпель К. 123, 129  
 Тютчев Федор Иванович 127, 599  
 Тэйлор Эдвард 162  
 Уайльд Оскар 57  
 Уманский А. 714  
 Умов Николай Александрович 703  
 Уоклер О. 149  
 Уорт Эдит 87  
 Успенский Глеб Иванович 682  
 Успенский Ф. И. 210, 214—215  
 Фалес 72, 636  
 Фарадей Майкл 258, 578, 646  
 Фармаковский Б. И. 86  
 Фаррар В. Ф. 183, 184  
 Федоров Николай Федорович 255,  
 724, 728  
 Фейербах Людвиг 284, 295  
 Феодор св., архиеп. Ростовский,  
 чудотворец 463  
 Феодора Цареградская преп. 602  
 Феодосий иг. Оптинского скита  
 626  
 Феофан Затворник 156, 158, 262,  
 266  
 Ферекид 174, 176  
 Фидий 408  
 Фикк 84  
 Филарет (Дроздов) митр. Москов-  
 ский 237, 238, 621—623  
 Филипп Опунтский 106, 126  
 Филолай 576  
 Филон Александрийский 148, 160,  
 199  
 Фихте Иоганн Готлиб 40, 479  
 Фишер Куно 237  
 Фолькман 149  
 Фома ап. 188  
 Фома Аквинат (Аквинский) 260  
 Фома Кемпийский 262  
 Франклин Вениамин (Бенджа-  
 мин) 646  
 Франс Анатоль 76, 85  
 Франциск Ассизский 262, 612  
 Френкель 148  
 Фуртвенглер Адольф 106, 126,  
 129, 130

Ханенко Б. И. 116, 117, 127, 128  
Ханенко В. И. 116, 117, 127, 128  
Харузин Н. 128, 162  
Хомяков Алексей Степанович  
250, 278—336, 699  
Хомяков Дмитрий Алексеевич  
319, 320  
Хомякова Екатерина Михайлов-  
на 314, 322, 333, 336  
Хомякова Мария Алексеевна  
313—315  
Хомяковы 314  
Хрустачевы, резчики из Сергиева  
Посада 482  
Хэрилл 177

Цезарий Гейстербахский 436  
Целлер Эдвард 148  
Цельс (Кельс) 225  
Цеце (Цец) 174  
Цунда 94

Чекановский Алексей Иванович  
143, 199, 200, 201, 202, 219

Шабо аббат 155  
Шателэ А. 690  
Шатилов 334, 335  
Шаховский кн. 316  
Швенк 180  
Шевырев Стелан Петрович 332,  
333  
Шекспир Вильям 127, 252—254  
Шелли Перси-Биче 59  
Шеллинг Фридрих-Вильгельм 36,  
40, 295  
Шестаков Д. 129  
Шестаков С. И. (П.?) 84, 85  
Шильдер Н. 332  
Шипье 111

Bachoten I. I. 126  
Bailly см. Бальи  
Bardenhewer O. 150, 153, 154  
Beck L. G. 139  
Benois E. 164  
Berard V. см. Берар В.  
Bergk Th. 176  
Boissacq E. 129, 160  
Brehm 129  
Burrows Bonald M. см. Берроу  
Бональд  
Busolt Georg 85  
Buttmann Ph. 128

Шлейермахер Фридрих-Даниель  
Эрнст 235  
Шлиман Генрих 78, 79, 86, 112,  
129  
Шмидт Анна Николаевна 708—  
729  
Шмидт (Романова) Анна Федо-  
ровна 708—712  
Шмидт Николай 708, 710, 711,  
713  
Шмит Губ. 94  
Шмит И. (Иог.) 114  
Шнейдер 128  
Штейн Людвиг 77  
Штейнер Рудольф 88  
Штерн Э. Р. фон 94  
Штрак 148  
Шукарев А. 703  
Шюрер Э. 148  
Шюрэ Эдуард 88

Эванс Артур 78, 90, 93, 95, 100,  
102, 104, 125  
Эдершейм А. 149  
Эдисон Томас Алва 258, 259  
Эрн Владимир Францевич 272,  
346—351  
Эрнести 129  
Эсхил 80, 86, 126, 130, 174, 176  
Эфрон 84  
Эшенбах И. (Joh. Chest.) 16, 17

Юлий Африкан (Секст Юлий  
Африкан) 362  
Юстиниан имп. 406

Языков Николай Михайлович 335  
Языкова Екатерина Михайловна  
см. Хомякова Е. М.  
Якоби Карл-Густав-Якоб 635

Sauer P. см. Кауэр П.  
Chabot см. Шабо  
Chipiez см. Шипье  
Christ-Schmidt 84  
Clarke 88  
Cotelerius 161  
Crusius G. Ch. 128, 129  
Curtius G. 178

Daremborg Ch. 163, 166, 170,  
174  
Didot G. 171  
Dietrich A. 126

Dindorfü L. 178  
Dussaud René см. Дюссо Рене

Ebeling H. 127, 128  
Engelmann 163

Finsler 84  
Fougères 125  
Friedreich J. B. 128  
Furtwängler см. Фуртвенглер

Gass W. 160  
Giessmann см. Гиссман  
Görnes M. см. Гёрнес Мориц  
Gruppe O. см. Группе Отто

Hartmann Edward von см. Гартман  
Эдуард фон  
Heer O. 88  
Hermann C. Fr. 177  
Hesychius см. Исихий  
Hugin см. Гигин  
Holm 85  
Hubert H. 128

Ionnes Cassianus см. Иоанн Кас-  
сиан

Jessen 163

Kimmel E. J. 301, 304  
Kroll W. 162, 163  
Krumbacher K. 152, 154, 155, 158,  
159

Lagrange M. J. см. Лагранж М. Ж.  
Loschke 129

Martin 88  
Maury A. 166  
Mauss M. 129  
May A. 120  
Mayer M. 179  
Migne см. Минь  
Milligan George 186  
Mortillet см. Мортилье  
Moulton James Норе 186  
Müller M. см. Мюллер Макс  
Murray G. см. Мёррэй

Neumayr M. см. Неймайр Мельхиор  
Noroff A. см. Норов

Oken 129  
Otto см. Отто  
Paris Pierre 128  
Pauly-Wissowa G. 126, 128, 129,  
162, 163, 174  
Peet T. E. 94  
Pfädtisch J. M. 223, 224  
Pöhlmann Robert см. Пёльман Ро-  
берт  
Porphyrius см. Порфирий  
Preller см. Преллер  
Prellwitz W. 163  
Priscianus 179

Reinach A. I. 126  
Rhode Erwin см. Роде Эрвин  
Römer L. F. 162  
Roques G. 128  
Roscher W. H. см. Рошер

Saglio Ed. 163, 166, 170, 174  
Schliemann G. см. Шлиман Генрих  
Schuchhardt C. 86, 127  
Seiler E. E. 128, 129  
Servius Maurus см. Сервий  
Sittig 162  
Soden Freifeiherr for 185  
Stephanus 186

Terpstra J. 128  
Thompson U. I. 94  
Toutain J. см. Тутен Ж.  
Tümpel K. см. Тюмпель К.

Valerius Flaccus см. Валерий Флакк  
Vigouroux 127, 130  
Virgilius 163, 164

Wace A. I. 94  
Walde Al. 129  
Waldhäuser M. 200  
Welcker F. G. см. Велькер Фрид-  
рих Готлиб  
Winkelmann см. Винкельман Ио-  
ганн Иоаким  
Wörner 176

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют 110  
— отвлеченные 287  
  (см. Будущее)  
Абсолютизм бюрократический 647  
Абсолютное 238, 268  
Абсолютность 5, 235  
— божественная 387  
  (см. Творчество, Троица)  
Абстракт, абстракция 515, 575,  
  637, 638  
Абстрактное 238  
Автономия 548  
  (см. Плоть, Человек)  
Авторитет (авторитеты) 295, 299  
— отрицание а. в Церкви 288  
— внешний 555  
— нравственный 341  
Агиология египетская 150  
Агиофания 441  
Ад 115, 271, 518  
Адам ветхий 597  
Академия 504  
Аксиома 630  
Акт  
— единый 55  
— интеллектуальный 637  
— мистические 249  
— рассудочные 479  
— рефлексивные 40  
— спасительнейший 240  
— творческий 264  
— умственные 597  
— экстатический 146 (см. также  
  Экстаз)  
  (см. Дух, Знание, Любовь,  
  Незнание, Никософствование,  
  Обособление, Познание, Раз-  
  личение, Рефлексия, Самооп-  
  ределение, Сознание, Субъ-  
  ект, Суждение, Творчество,  
  Философствование)  
Активность духовная 557  
Актуальное 434  
Актуальности динамические 227,  
  231  
Акциденция 303, 304  
Алгебра 641, 642  
Алгоритм 646  
— арифмологические 645  
Александризм доантичный 93  
Аллах 226  
Аллегоризм 460  
Аллегория 460, 514  
— исторические 72  
— метафизические 72  
— натуралистические 72  
— эвмеристические 72  
— этиологические 72  
Алогизм 305  
Алтарь 439—441, 465  
— как мир невидимого 440  
— тайны 442  
Алхимия 567  
Альтруизм 289, 299  
Альтруист 282, 299, 306  
Анализ 510  
Аналитичность 393  
Анархизм демократический 647  
Ангел (ангелы) 144, 221, 364, 441,  
  443, 497, 605  
— а.-хранители 355  
— во плоти 441  
  (см. Россия, Смерть, Экстаз)  
Англиканство 543  
Антагонизм 27, 554  
Антикритика 39  
Антиномия 18, 20—22, 24, 25, 28,  
  29, 555, 556, 574, 575, 579, 707  
— доказательство 20, 26  
— построение 20  
— разрешение 15  
  догматическое 15  
  критическое 15, 16  
  отрицательное 15  
  положительное 15  
  скептическое 15, 16  
— динамические 18, 23, 25, 26  
— кантовские 32 (см. также Ра-  
  зума антиномии)  
— космологические 10—16  
— математические 18, 20, 24—26  
  (см. также Противоречия ан-  
  тично-мистические, Разума чист-  
  ого антиномия; см. Знание)



- Антисемиты 705  
 Антитезис 217, 283  
     (см. Диалектика, Тезис)  
 Антитетичность 403  
 Антихрист 272, 706  
     (см. Царство)  
 Антиципация 211  
     (см. Слава)  
 Античность 353, 379, 380, 403  
 — дух целостный 369  
 — эллинская 354  
     (см. Мир античный, Мысль античная)  
 Антроподицея (анфроподицея) 133, 134  
 — вопрос центральный христологический 134  
     (см. также Оправдание человека)  
 Антропологизм  
 — Несмелого 216  
 Апокалипсис 268, 470, 599  
 Апологет 253  
 Апологетика 556  
 Апостолы 187, 188, 241, 257, 262  
 Апостольство 137  
 Аппарат государственный 656  
     (см. Управление)  
 Апперцепция 40, 586, 587  
 — единство трансцендентальной а. Канта и греховность 597  
 — интеллектуальная 567  
 Арианство, арианствующие 201, 214, 301  
 Арифметика 689, 690, 692, 694, 696  
 Арифмология 636, 642 (см. также Алгоритмы арифмологические)  
 'Αρταυμός 143—145, 161, 186  
 Артефакт 588  
 Архаизация 91, 107, 489  
 — как стилизация под древность 107  
 Архаизм 74  
 Археология 70, 78, 107, 114  
 — классическая 68, 79  
 Архитектура 375, 470, 656  
 — храмовая 379  
     (см. также Школа архитектурная)  
 Аскез 683  
 Аскет 431  
 Аскетика 202, 513, 615  
     практическая 722  
     (см. также Терминология аскетическая)  
 Ассистика 490, 493, 495, 497  
 Ассоциация 425  
 — психологические 565, 566  
 — субъективная 443  
 Астрология 567  
 Атеизм 99  
 — возрожденский 513  
     (см. Мир)  
 Атеист 207  
 Атом 25, 71, 581, 582, 635, 645  
 — бесконечно-малые 24  
     (см. Время, Мир, Мироздание)  
 Атомистика 233  
 Барокко 489, 516, 550  
 Безверие 537, 538  
 Безволие 627  
 Беззлагольность 363  
 Безразличие стоическое 598  
 Безумие 612, 720  
 Безусловное 7, 9, 14, 499  
 — абсолютно-б. 14  
     (см. также Бытие безусловное; см. Условное)  
 Бергсонизм 579  
 Бесконечно-малые  
 — актуально 24  
 Бесконечное 259, 569  
 — путь 7  
     (см. также Данность бесконечная, Множество бесконечное)  
 Бесконечность 5, 15, 21, 27, 29, 52, 71, 259, 569  
 — определение 28  
 — понятие 28  
 — актуальная идея 27  
 — возможная 22  
 — данная 27  
     актуальная 22  
     в прошедшем 22  
 — потенциальная (в возможности) 5, 22  
     (см. также Данность бесконечная, Множество бесконечное; см. Время, Жизнь, Знание, Мир, Пространство, Разума функции, Ряд, Явление)  
 Беспредельность 27  
 Бессознательное, бессознательность 49  
 — ступень 59  
 — сфера 49  
     (см. Сознательность)  
 Безстрастие 598  
 Библия 237, 289, 434

- Биология 310, 633, 640  
 Благо 160, 243, 244, 435, 436, 517  
 — идея 517  
 (см. Тварь)  
 Благодать 509  
 Благовестие 182  
 Благоговение молитвенное 471  
 Благодарение 295  
 Благодать 133, 134, 211, 266, 302,  
 304, 450, 466, 504, 550, 562,  
 582, 564  
 — царство 242  
 — Божия  
 — небесная 497  
 — освещающая 504  
 — творческая 504  
 (см. Бог, Троица, Царство)  
 Благочестие 324, 548, 550  
 Блаженство 160, 269, 271  
 Бог 133, 134, 144—147, 159, 204,  
 207, 208, 221—223, 229, 230,  
 234, 235, 241—245, 247, 259,  
 261, 264, 267, 294, 296, 298,  
 304, 308, 322, 418, 419, 431,  
 432, 439, 442, 446, 448, 477,  
 484, 511, 521, 538, 544, 547—  
 550, 553, 582, 596, 597, 602,  
 609, 705  
 — есть свет 416  
 — как личное абсолютное су-  
 щество 201  
 — благодать 351  
 — бытие 272  
 — всепрощение 351  
 — идея 9  
 — кенозис 201  
 — милость 351  
 — природа 496  
 — противление 706  
 — Слово 724  
 — созерцание 149, 156  
 — таинственные явления 222  
 — учение об адверсативности Б.  
 и плоти 204  
 — форма инобытия 259  
 — формы конкретные и ограни-  
 ченные 221  
 — Сущий 182  
 — христианский Троиный 226  
 — жизнь в Б. 235  
 — мистическое соединение с Б.  
 221, 222  
 (см. также Божество, Воля Бо-  
 жия, Всемогущество Божие,  
 Господь, Деятельность Божия,  
 Любовь Божия, Мошь Божия,  
 Образ Божий, Помощь Божия,  
 Силы божественные, Слава Бо-  
 жия, Слово воплощенное, Суще-  
 ность божественная, Христос,  
 Творение Божие; см. Жертва,  
 Икона, Истина, Любовь, Рели-  
 гия)  
 Бог Отец (Отец, Отец Небесный)  
 201, 210, 226, 298, 302, 437,  
 439, 582  
 Бог-Слово-Логос 255  
 Бог (боги) 119, 175, 435, 436, 523,  
 638  
 — образ 523  
 — пища мистическая 168  
 — сущность 72, 73  
 — гомеровские 72  
 — небесные 165  
 — преисподние 165  
 — страдающий 110  
 — хфонический 181  
 — -цари 84  
 Богиня  
 — абсолютная 110  
 — Благая 462  
 — единая 110  
 мировая 109, 110  
 — «нагая» 111—115, 127  
 — -восхитительницы 164  
 (см. Любовь)  
 Боговедение динамическое 236  
 Боговоплощение 208, 210, 212, 215,  
 216, 218, 221, 222, 224, 225  
 — догмат 211, 238  
 церковный 212  
 — понятие 222  
 — факт 216  
 — и оплотворение у Туберов-  
 ского 242, 244, 265, 268  
 термин 217, 218  
 (см. Христос)  
 Богоматеринство 362  
 — идея 406  
 — почитание 406  
 Богоматерь (Богородица, Матерь  
 Божия) 389—396, 400, 401,  
 403, 406, 441, 447, 458, 461,  
 462, 491, 585, 605, 724  
 — Вознесение 238  
 — дух 396, 399  
 — изображение 407  
 — иконография 406  
 — иконы (см. также Одыгитрия)  
 Владимирская 449  
 Донская 399  
 — лик 398

- тело 396
- целостность природы 398
- и Сын 401
  - (см. также Приснодева)
- Богооткровение 207
- Богородица 265, 437
  - (см. Творчество художественное)
- Богословие 3, 197, 228—230, 231, 236, 263, 272, 434
  - мистическая теория 238
  - мистическое 228, 231, 236
  - опытное 626
  - святоотеческое 246
- Богоравенство 146, 182 (см. также Равенство Богу)
- Богослов 219, 248, 249, 254, 457, 552
  - мистические 262
  - немецкие 331
  - позитивистические 455
  - православный 143, 239, 246
  - свободомыслящие 143
  - иконописец 458
  - писатель 457
- Богословие 193, 195, 197, 220, 227, 230, 231, 235, 235—238, 241, 249, 253, 254, 287—289, 516, 699, 700
  - методы 131
  - преобразование 234
  - термины 727
  - догматическое 726
  - иудейское 519
  - иудейское 583
  - католическое 239, 249, 289
  - либерально-ричианское 202
  - православное 239, 287, 289
  - протестантское 198, 249, 289
  - схоластическое 193, 197, 231, 235, 239, 248
  - хомяковское 305
  - Гомера 75
  - XII века 214
  - XVIII века 516
  - XIX века 265
    - (см. также Богословствование, Мысль богословская, Наука богословская, Системы богословские)
- Богословствование 193, 235, 253, 297
- Богослужение 305, 379, 439, 623, 627
  - замкнутое единство 473
  - православное 473
    - (см. также Стиль богослужебный)
- Богочеловек 202, 724
- Богоявление 188, 221
  - Мамврийское 459
- Божественное 106, 404
- Божественность 145, 146, 357, 394
- Божество 213, 244, 245, 264, 417
  - атрибуты 204
  - жизнь 221
  - свет 208, 417
  - сущность 92
  - женские 110
  - невидимое 237
  - подземное
  - культ 116
  - хтонические 109
  - женские 118
    - (см. Господь)
- Болезни социальные 670
- Борьба 610, 611
  - классовая 75, 76
- Ботаника 66
- Брак 141, 173, 180, 270, 670, 726, 728, 729
  - природа 727
  - мистическая сущность 726
  - священный («церковный») 76
- Будущее 23, 26, 53—57, 175, 420, 486, 605, 640, 645, 656, 659, 672
  - как субъект знания 53
  - абсолют 53
  - государство 662
  - запечатывание 52
  - предвосхищение 53
  - и настоящее 60
  - и прошедшее 53
    - (см. Галлюцинация, Жизнепринимание, Культура, Математика, Метод, Память, Прозрение, Россия, Творчество)
- Быт 311, 359, 381, 544, 652, 653, 657, 671—673
  - крестьянский 283
  - народный 366
  - русский церковный 454
- Бытие 180, 229, 242, 299, 365, 384, 398, 417, 419, 427, 460, 478, 483, 509, 511, 517, 535, 582, 596, 597
  - есть свет 518
  - аспект духовный 417
  - возможности 505
  - глубины 412
  - закон общий 438
  - иерархия 512

- категория 637
- наличие 509
- образ 438
- отрицание 12
- отсутствие 509
- перво-начало 125
- Полнота 226
- понимание
  - древнегреческое 503
  - святоотеческое 503
- потенции 505
- причины метафизические 517
- радость 533, 672
- Смысл Абсолютный
  - воплощение 384
- ступени 269
- сфера 492
- схема 438
- три начала 225
- условия внешние 243
- фазы духовные 436
- центр 596
- явление первое 505
- явленность
  - степени 505
- безусловное 7, 9, 15
- Божественное 226
- Божие
  - доказательства философские 446
- вечное 267
- внешнее 431
- духовное 466
- закон 242
- метафизическое 416
- объективное 432
- ограниченное 244
- сверхкачественное 505
- тварное 244, 268
- чувственное 416, 477
  - вообще 9
  - в нас 9
  - вне нас 9
  - Царство 349
- загробное 157
- земное 179, 180
- обусловленное 9, 15
- условное 7
  - вообще 9
  - в нас 9
  - вне нас 9
- художественное 371
  - (см. Бог, Вещь, Государственность, Икона, Иконопись, Лик, Мир, Одежда, Разум, Тварь, Церковь)
- Вдохновение 57, 154, 429, 447, 456, 623
- Введение 231, 401, 428
  - божественное 403
  - духовное 270
  - мистическое 228, 230 (см. также Знание)
- Век
  - бронзовый 95, 109, 118
  - начало 95
  - будущий 270, 439, 486, 487
  - железный 98
  - каменный 95
  - миноев 93, 96, 99, 122
  - древне- 93, 94, 115
  - ново- 93, 97, 98
  - средне- 93, 95—97, 100
  - неолитический 93
  - нынешний (сей) 270, 438—440 (см. Эра)
- Величина 16, 18, 24, 228, 580
  - бесконечная 24
  - данная 27
  - конечная 24 (см. Мир)
- Вера 137, 140, 194, 205, 249, 251, 252, 276, 283, 284, 298, 300, 304, 306, 307, 430, 442, 448, 520, 537—539, 543, 544, 549, 550, 552, 553, 557, 595, 609, 610, 625, 640
  - догматы 194, 305
  - исповедание 419
  - мученические 594
  - истины 193, 520
  - понимание внутреннее 193
  - мера 439
  - символ 304
  - формулировка 252
  - истинно православная 309
  - народная 319
  - христианская 221, 551, 558
  - догматы важнейшие 201
  - во Христа 520, 552, 557 (см. Спаситель, Таинство)
- Верные 302
- Верование 95, 143
  - древние 110
- Вероисповедание 251 (см. также Исповедание)
- Вероучение 231, 296, 309
  - христианское 194, 284
- Верующие 309, 442, 448, 522, 551, 555, 621, 624
- Вечное 430, 631
  - временное 60

- Вечность 11, 60, 179, 347, 401, 450, 452, 466, 522, 526, 542  
 — откровение 433  
 Вещественность 430  
 — физическая 434  
 Вещество 225, 414—416, 472, 473, 481, 511, 513, 614  
 — инертность 417  
 — пассивность 415  
 — природа  
   физическая 473  
   химическая 473  
 — раздробленность 415  
 Вещность 45, 46  
 — предельная 50  
 Вещь 5, 11, 26, 43—46, 48, 49, 51, 52, 64, 138, 371, 376, 427, 456, 477, 493, 495, 509, 513, 514, 523, 524, 526, 576, 578, 580, 638  
 — как нулевая потенция знания 43  
 — в собственном смысле слова 49  
 — бытие 373  
 — дух жизненный 374  
 — индивидуальность 510  
 — истина 530  
 — лики 427, 429, 485  
 — начало 110  
   трансцендентное творческое 514  
 — природа 476, 515  
   подлинная 484  
 — причина объективная 513, 514  
 — сущность духовная 518  
 — чувственность феноменологическая 477  
 — метафизическая 17  
 — потусторонние 167  
 — священные 380  
 — сложная 12  
 — эмпирическая 18  
 — «в себе» 7—10, 16, 50, 51, 53, 56, 260  
   понятие 26  
 — «для себя» 638  
 — «о себе» 50  
   (см. Мир, Мысль)  
 Виды 303  
   (см. также Анциденция)  
 Видение (видения) 145, 347, 431—433, 443, 446, 449, 452, 459—462, 504, 515, 599, 600, 606, 607  
 — образы символические 441  
 — духовное (духовные) 449, 461  
 — небесные 441—444, 462, 516  
   (см. Мир, Троица)  
 Видимое 419, 420, 429, 439, 440, 495—497  
 — форма 496  
 — и невидимое  
   грань 441  
 Видимость 515  
 — мистическая 722  
 Византия 215, 353, 356, 359, 362, 364, 367, 406, 407  
 — Возрождение  
   третье 355  
 — идея 355  
   религиозно-метафизическая 356  
 — история 407  
 — конец 355  
 — культура 35  
 — мысль церковная 359  
   (см. также Средневековье византийское)  
 Вина 172—174  
 — сознание 265  
 Виртуальное 231  
 Вихрь 162, 167, 169—173, 179  
 Вкус 473, 684  
   (см. Жизнь)  
 Власть 298, 652, 677, 678, 721  
 — верховная 674  
 — внешняя 411  
 — государственная 664, 673  
   разумная 673  
   центральная 671  
 — духовная 411  
 — светская 465  
 — церковная  
   (см. Начало)  
 Внешнее 422, 472, 490, 503, 720  
   (см. также Мир внешний)  
 Внимание 293, 406, 442, 586, 590  
 Внутреннее 472, 503, 720  
 — и внешнее 231  
   гармония первобытная, райская 503  
 Вождение (вождения) 430  
 Возвращение  
 — учение ницшеовское о «вечном в.» 57, 103  
 Возмездие 242  
 — идея 240  
 Возможность 11, 229, 430, 505  
 — отвлеченная 506  
 — чистая 415  
   (см. Бесконечность, Метафизика, Церковь)  
 Возрождение 75, 561, 632, 633  
 — греческое раннее 91

- (см. также Ренессанс; см. Византия, Живопись, Культура, Философия, Художник)
- Воля 339, 395, 396, 399, 477, 545, 627, 651
- греховность 432
  - Божия 298, 439, 518
  - гениальная 651
  - народная 298 (см. Истина)
- Воображение 348, 479, 483, 484
- творческое образы 283
- Воплощение 213, 405, 459
- идея 384, 406
  - проблема 356
  - слово 223
  - термин 218
  - функции 374, 375
  - церковное 466
  - Бога см. Боговоплощение (см. Символ)
- Вопрос
- еврейский 705
  - антиномия 706
  - религиозные 719
  - социальный 76
- Воскресение 157, 182, 206, 209, 212, 216, 234, 239, 241, 242, 246, 254, 257, 264, 267, 269, 271, 274, 583
- как исторический факт 267
  - как «принципиальное» откровение славы Божией, существенно отличное от откровения в уничижении 211
  - догмат 197, 487
  - идеология 197, 215
  - идея 226, 487
  - концепция натуралистическая 255
  - переживание опытное 267
  - понимание соловьевское 256
  - символ 523
  - теория супранатуралистическая 215, 264
  - юридическая 215, 266
  - всеобщее 598
  - и «закон смертности» 266
  - телесное 558 (см. Христос)
  - религия в египетском искусстве 522, 523
- (см. Тело, Христианин, Христос, Человек)
- Воскресший 267
- Воскрешение Лазаря 209, 241
- Воспарение 351
- Воспитание 656, 664
- духовное 604
  - нравственное 443
  - общественное 673
  - православное 296
  - религиозное 627
  - школьное 673 (см. Ум)
- Воспоминание 57, 300, 420, 457 (см. Узнавание)
- Восприимчивость 499
- добродетель 359
  - астральная 339
  - психическая 378 (см. Мир, Народ)
- Восприятие 422, 433, 488, 516, 570, 596
- способность 440
  - суждение 416
  - духовное 416
  - конкретное 416
  - непосредственное 416
  - пространственное 573
  - художественные 374
  - чувственное 479
  - эстетическое 481 (см. Духовное, Евхаристия)
- Восток 92, 106, 107, 296
- есть колыбель культуры 75
  - православный 406
- Восхищение 147, 149, 155—157, 162, 165, 167, 170, 173—175, 178, 181—186, 188, 351
- понятие 182
  - духовное 156
  - мистическое 187
  - солнечное у Платона 349
  - эфино-родное 179 (см. также 'Αρταυρός)
- Впечатление 4, 427
- внешнее 383, 443, 606
  - художественное 381
  - чувственные 443
- Вражда 361, 363, 539, 543
- Время 4, 10—14, 16, 17, 22, 23, 25, 26, 53—57, 110, 125, 240, 313, 371, 374, 420, 426, 427, 429, 430, 439, 452, 486, 567, 569, 605, 635, 669
- атом 419
  - бег 55

- бесконечность 22, 28
- идеальность 16, 26
- идея 53—55
  - происхождение 54
- мера 420
- момент 54
- ноль 54
- природа идеальная 20
- ряд 59
- сущность 17
- условие 17
- кантовское 425
- мгновенное 420
- телеологическое 426
  - (см. также Ряд временной, Явления временно-пространственные; см. Мир)
- Все 51, 56, 60
  - идеальное 50
  - реальное 51
  - упорядоченное 50, 51
- Вселенная 15, 302, 581, 603
- Всемогущество Божие 324
- Всёобщее 88
- Всёобщность 135
  - русская историческая 386
- Всечеловечность 460
- Выборы 655
- Выразительность 503
- Высшее 399
  
- Галлюцинация 58
- Гармонизация 398
- Гармония 392, 394, 446
  - духовная 536
  - небесная 511
  - эллинская 354
- Геенна 132, 431
- Генеалогия 312
- Гений 672
  - сила 652
  - места 722
    - (см. Смерть)
- Геометрия 19, 443, 574, 584
  - неевклидова 630
- Герой 651
- Гетерофония 369
- Гипноз 49, 59
- Гипотеза 548
- Глагол творческий 511
- Гносеолог 136
- Гносеология 35, 59, 239, 284
  - понятие 60
  - пределы 34
  - предмет 34
  - восточная 284
  - общечеловеческая 498
  - практическая 262
  - религиозная конкретная 140
  - русская 284
    - (см. также Познания теория, Элементы гносеологические)
- Гностики 303
- Гомофония 369
- Гордость 265
- Горнее 173, 305, 428, 526
  - образ 433
  - явления 515
  - и дальше 173, 179, 305, 427, 428, 440, 526
    - (см. также Мир горний, Силы горние)
- Господь 208, 209, 145—147, 188, 268, 302, 446, 549
  - Божество 145
  - Вознесение 188
  - День (день Господень)
    - пришествие 187
  - кенозис (Уничуждение) 188, 210
    - (см. также отд. рубрики)
  - кровь 302 (см. также Кровь Святая)
  - Преображение 188, 210, 211
  - Прославление 210
  - свидетели 446
  - смерть 211
  - Тело 192, 244, 302 (см. также Тело Святое)
  - «Господь славы»
    - смерть 206, 241, 242, 243
      - (см. Крест)
- Государственность 232, 356, 359
  - бытие 232
  - идея 287
  - формы 647
  - новая 413
  - русская 353, 366
- Государство 76, 297, 314, 357, 561, 647—649, 652—654, 656—666, 668, 670, 672, 674
  - есть целое 647, 648
  - как содержание
    - задачи 648
  - как форма 648
  - задачи 648
  - закон положительный 76
  - организация 647, 673
  - строй 674
  - будущий 649
  - устройство
    - политическое 650
  - формы 652

- части 672, 673
- будущее 666, 675, 676, 678
- капиталистические 675
- правовое 297
- разумное 647
- русское 359 (см. Самодержавие)
- (см. Будущее)
- Готика пра-эллиническая 98
- Гравюра 478—484; 492, 499—501
- протестантская 497, 500
- Град Божий 551, 557
- Гражданин (граждане) 648, 649
- Гражданство всеобщее 99
- Грамматика 682
- Графика протестантская 495
- Грех 204, 350, 431, 436, 499, 548, 595, 599, 601, 615, 627
- как состояние плоти 204
- отрицание 204
- (см. Человечество, Человечество)
- Греховность 484, 597
- общая 525
- (см. Апперцепция, Воля, Существо наше)
- Грехопадение 265
- Греция 372
- история 85
- древняя 74, 75
- (см. также Культура греческая, Религия античная, Религия греков, Религия эллиническая, Философия античная, Эллада)
- Грешник 271, 273, 431
- Группа 24, 40, 647, 649, 650
- дружеские 658
- отдельная 648
- семейные 658
- трансфинитная устроенная 47
- Гуманизм 36, 92, 294, 299
- Данное 32
- богослужебные 194
- историко-культурные 67
- историко-философские 67
- религиозные 67
- Данность 27, 32, 544, 647, 648
- признаки 27
- бесконечная 7
- духовная 479
- наглядная 493
- первичная 35
- созерцаемая 221
- человеческая 36
- чувственная 478, 479, 484
- Дар (дарование) 307, 361, 433, 555
- благодатный 159, 306, 309
- Божий 434
- духовное 182, 183, 554
- небесные 403
- потусторонний 181
- эфирный 174
- иночества 174
- любви Христовой 306
- непогрешимости 306, 307
- прорицания 175
- священства 306
- слова 438
- (см. Жизнь духовная, Творчество, Экстаз)
- Дары Святые 308, 601
- Движение 31, 56, 138, 228—232, 234, 258, 576, 577, 584, 586, 589, 634
- причины 231
- символ 586
- схема 56
- форма 56
- вечное 232
- догматические
- история 192
- свободные 19
- «чистое» 56
- (см. Мысль, Причинность, Процесс, Творчество, Точка)
- Двойка (двоица, число два) 117
- неопределенная 128
- (см. также Удвоение, Число двойственное)
- Двойственность 397
- (см. История, Природа)
- Дворянство 328
- Двуединство 48, 49
- (см. Мысль)
- Дева
- Назаретская 408
- Небесная 358 (см. также София)
- Дева-Мысль 408
- Девственность вечная 408
- Дедукция 478
- Действие (действие) 132, 229, 581
- культовые 458
- литургические 263
- (см. Логос)
- Действительное
- и мнимое 420
- Действительность 46, 48, 49, 83, 106, 137, 190, 229, 426, 427,



- 429, 434, 456, 477, 479, 483,  
484, 517, 529, 530, 582, 585,  
634, 640, 641, 643
- как царство форм 639
  - познание 530, 639
  - понимание 584
  - преображение 35
  - свойства 640
  - схема 478, 479
  - божественная 450
  - внешняя 428
  - изображаемая 493
  - иная 412, 413
  - историческая 408
  - культовая 173
  - легендарная 79
  - мистическая 173
  - новая 35
  - подлинная 459
  - сущая 383
  - условная 499
  - чувственная 530  
(см. Вера, Легенда)
- Действо храмовое 366, 369, 379,  
380, 382
- как синтез искусств 370—382
  - как художественное целое за-  
бытых искусств 380
  - организм целостный 376
  - синтез 378, 379
- Дело
- внешнее 612
  - добрые 437
  - Христово 437 (см. также Дело  
Христа)  
(Вера, Религия)
- Демон 221  
(см. Смерть, Экстаз)
- Демонизм анархический 110
- Демоническое 106
- Деторождение (чадорождение)  
726, 727, 729
- Деятель государственный 650
- Деятельность 64, 229, 235, 283,  
473, 547, 561, 603, 649, 668,  
680, 728
- мотивы 651
  - Божия (см. Свет)
  - духовная 372
  - интеллектуальная 65
  - научная 66, 667, 668, 683
  - общественная 665
  - пастырская 613
  - познавательная 6, 37, 46
  - практическая 370
  - различающая 38, 39
  - субъективная 39
  - формообразующая 471
  - художественная 371
  - церковная 345  
(см. Дух, Знание, Искусство,  
Познание, Разум человеческий,  
Творец, Художник, Человек)
- Диавол 243, 265, 436, 499
- Диалектика 131—142, 217, 290,  
296
- есть совокупность процессов  
мысли 138
  - как метод 137
  - объект 141
  - смысл 138
  - субъект 140, 141
  - тезис и антитезис 215, 216
- Дидактика 690, 693
- Диалектичность 205
- Диктатор 652
- Динамизм 227, 228, 231—233,  
248, 258
- Динамика 227, 230, 231
- как учение о силах 231  
(см. Разум)
- Δύναμις 229
- Динамичность 205
- Дисимметрия 640
- Дискретное 578
- Дискурсия 232
- Дисциплина
- духовная 411
- Дифференциал 580, 582
- Дифференциация 17, 18, 587  
(см. также Исчисления диффе-  
ренциальные; см. Масса)
- Дифференцирование 46
- Длительность 579
- Добро 201, 273, 547  
идея 255  
(см. Познание)
- Добродетель (см. Восприимчи-  
вость)
- Доброе 435
- бытие 435
- Догмат 231, 243, 246, 289, 307,  
494, 544
- термины 195
  - «фабрикация» католическая  
296
  - формулы 195
  - евхаристический 300, 301
  - истинные 297
  - ложный 296
  - тринитарный 182
  - христологический 182

- церковный 211, 301
- о непорочном зачатии 724  
(см. Боговоплощение, Вера, Воскресение, Единство, Иконопочитание, Искушение, Троищность, Христос)
- Догматизм 73 (см. также Умонастроение догматическое)
- Догматика 243  
символы 357  
(см. также Систематика догматическая, Споры догматические, Умонастроение догматическое, Формулы догматические)
- Догматики 243
- Догматисты 143
- Доказательство 12, 32, 138, 689, 691
  - математическое 42
  - прямое 14
  - строгое 42
  - от противного 10—12, 14  
(см. Антиномия, Бытие Божие, Понятие)
- Докетизм 214
- Доксография 66
- Доктрина 220
  - эволюционистская 71
- Долг 607, 650
  - чувство 627
  - жизненный 615
  - пастырский 622
- Доля (удел) 430
- Достоверность 630
- Драма 423
  - музыкальная 379
- Древность 221
- Дробь
  - теория 692
- Дружба (дружество, дружелюбие) 342, 345, 346
- Дуализм 204, 247, 260
  - онтологический 204
- Дух 43, 44, 158, 180, 181, 212, 259, 261, 271, 363, 371, 386, 396, 404, 460, 461, 486, 489, 547, 554, 555, 582, 626, 659
  - акт 43
  - грани 205
  - деятельность познавательная 47
  - носители 385, 386
  - область 412  
орудие 444
  - подвиг 405  
подсознательные слои 45
  - силы 262
  - явление 555
- наш 447
- русский
  - идеи две основные 358
  - первообраз 365
  - воплощение творческое 365
  - символы 364
- созерцающий 512  
(см. также Мир духовный, Область духовная, Образы духовные, Откровение духовное, Разум духовный, Сила духовная, Состояние духовное; см. Богоматерь, Вещь, Время, Искусство, Культура, Наука, Ум, Христос, Царство)
- Духи 429, 430
  - иерархия 110
  - мир 109  
существо высшее 109
  - и плоть 203, 204, 212, 213, 269
- Дух Святой 158, 201, 235, 263, 296, 364, 536, 724
  - Крещение 216
  - Сошествие 216
- Дух-Утешитель 364, 404
- Духовенство 332
  - белое 381
- Духовное 429, 465, 490, 561
  - восприятие 449  
(см. Свет)
- Духовность 204, 269, 393, 430, 431, 442, 465, 467, 472, 544, 550, 592, 604, 605, 609, 614, 623
  - тайна 594
- Душа 59, 103, 107, 122, 124, 132, 154, 156, 165, 167—169, 173, 178, 179, 202, 221, 224, 244, 267, 280, 326, 410, 411, 417, 419, 427—429, 432, 450, 452, 461, 483, 534, 548, 583, 599, 602, 604, 616, 682, 683
  - как простое, а потому бессмертное начало 259
  - бессмертие  
учение о 182
  - естествознание  
математическое 135  
механическое 135
  - идея 9
  - иерархия 110
  - красота 173
  - подъем экстатический 158
  - простота 259
  - символ всечеловеческий 108

- детская 77
- мировая 417
- народная
  - ощущение 353
- обособленная 683
- прелестная 431
- русская 367
- христианские 466
- человеческие 69, 259
- -вихрь 167
  - (см. Икона, Мир, Народ, Россия, Учение, Человечество)
- Душа-субстанция 235
- Евангелие 197, 235, 247, 252, 253, 257, 262, 265, 323, 458, 462, 497, 520
- Евгеника 670
- Евионизм-социнианство 201
- Евреи 654
- Еврейство 707
- Евхаристия св. 214, 223, 233, 268, 299, 300, 302, 306, 308
  - восприятие 300
  - отрицания 214, 303
  - прообраз 308
    - (см. также Догмат евхаристический, Обряд евхаристический, Причастие Святое, Споры евхаристические, Формулы евхаристические, Чаша Святая)
- Единица 40—43, 55, 128, 575—577, 579, 580, 582, 637, 638
  - объект 43, 45
  - символ 40
  - естественные 635
  - искусственные 635
  - неделимая 634
    - (см. Общество, Точка)
- Единичное (единичность) 32
- Единобожие женское 110
  - (см. Монотеизм)
- Единое 576, 637, 638, 652
  - понятие о 576
    - (см. Целое)
- Единоначалие 655, 679, 680
- Единородный 304
- Единосущие 137
- «Единосущный»
  - термин 303
- Единство 4, 40, 281, 282, 361, 367, 375, 423, 527, 537, 563, 586, 636, 637
  - формы 4
  - Божественное первообраз 361
- духовное 361
- живоначалное 361
- стилистическое 474
- церковное
  - суть внутренняя и формы внешние 289
- стиля и содержания 377
- формы и содержания 376
  - (см. Богослужение, Искусство, Культура, Личность, Понятие, Самосознание, Стиль, Тело, Церковь, Школа)
- Ересь 185, 225, 356, 460, 554, 555, 723
  - древне-христологическая 201
  - имманентистские 303
    - (см. также Арианство, Монофизитство, Несторианство, Савеллианство; см. Запад)
- Еретик 143, 283
  - -гностик 726
- Естество 221
  - Божие 210, 213
  - Тела 213
  - во Христе
    - человеческое 244, 245
- Естествознание 18, 70, 72, 192, 193, 249, 258, 259, 656
  - как система жизнепонимания 92
  - музеи 371
  - древнегреческое 689
  - математическое 580
  - современное 256
    - (см. также Науки естественные)
- Естествоиспытатель (естествоиспытатели) 371
- Желание 172
- Женственность 727
  - идея 118
  - начало духовное 364
  - «вечная» (Вечная) 364
    - древнейшее воплощение идеи 114
      - (см. также Начало женственное)
- Женщина 109, 110
  - как родительница 113
    - (см. также Богиня, Мать, Мира начало женское, Начало женское, Первосреда мировая женская)
- Жертва 206, 241—244, 248, 308, 597

- закон 247
- «ж. хваления» 308
- Богу 438
  - (см. Любовь, Мистика, Христос)
- Жертва-уничтожение** 244
- Жертвоприношение** 597
  - природа 128
  - функция 128
  - человеческое 127
- Живое** 589
- Живописец** 502, 510
- Живопись** 356, 470, 474, 491, 492, 499, 501, 506, 519, 568, 656
  - античная 519
  - возрожденская 511
  - древняя 504, 519
  - западная 493, 512, 514
  - католическая 497, 500
  - масляная 478, 479, 484, 505, 509, 510
  - пейзажная 503
  - портретная 503
  - религиозная 446, 448
  - Возрождения 373
    - (см. также Произведения живописные)
- Живот** см. Жизнь
- Животное** 309, 671
  - (см. также Царство животное; см. Тело)
- Жизненность** 137
- Жизнепонимание** 107, 314, 529
  - западное 284
  - религиозно-философское 111
  - средневековое 93
  - христианское 192
  - будущего 93
    - (см. Естествознание)
- Жизнь** (живот, *vita*) 49, 91, 109, 115, 137, 139, 142, 167, 168, 212, 242, 248, 257, 258, 268, 270, 290, 308, 315, 324, 337, 351, 355, 357, 361, 371—375, 379, 381, 389, 412, 413, 419, 420, 423, 428, 430, 431, 433, 434, 445, 456, 477, 479, 489, 490, 493, 511, 517, 521, 526, 528, 533—535, 550, 553, 554, 556, 582—584, 586, 594, 598, 599, 600, 602, 604, 605, 608, 609, 612, 614, 621, 625, 626, 628, 648, 650, 656, 659, 672, 675, 680
  - бесконечность 237
  - божественность 237
  - вкус 672
  - заповедь 367
  - инстинкт 597
  - интересы 652
  - метафизичность 515
  - мир 363
  - начало 525
  - онтология 520
  - оправдание 549
  - организация 537
  - пластичность 357
  - понимание 341, 528
  - церковное 345
  - правда 530
  - реализм 528
  - силы 485, 486, 600
  - символ 124
  - смысл 549
  - содержание 648
  - сфера 195
    - естественно-биологическая 194
    - духовно-нравственная 194
    - мистическая 194, 195
    - связь между 195
  - творчество 384
  - уклад 544
  - условия 372
  - устав 467, 610, 613
  - утроба рождающая 124
  - факты 271
  - форма 426
  - явление 634
    - в слове 137
  - античная 76
  - биологическая 255
  - благодатная 438, 555
  - божественная (выше-мирная, тамошняя) 208, 242, 243, 257, 267, 268, 441
  - воплощение 206
  - откровение 205, 206, 233
  - потенция 241
  - ценности 241
  - будущая 269
  - бытовая 673
  - вечная 523, 524, 547, 589, 609
  - блага 233, 241, 242
  - внешняя 668
  - внутренняя 141, 161, 231, 243, 250, 257, 293, 324, 340, 386, 387, 405, 432, 476, 702, 703, 721
  - Хомякова 280, 287, 288, 322, 326
  - государственная 652, 666—668, 672, 679

- глубинная 184
- гражданская 466
- дольная 603
- духовная 137, 187, 205, 255, 258, 451, 474, 544, 555, 561, 594, 612, 699, 700
- дары 609
- опыт 627
- душевная 142, 205, 420, 550
- загробная 167
- западная 284
- земная (здешняя) 240, 430, 441
- иная 171, 413, 602—604
- истинная 553
- культурная 366
- культурно-экономическая 669
- личная 60, 467
- мистическая 148, 162, 429
- научная 64
- органическая 426
- плотская 243
- повседневная 502
- политическая 663
- подсознательная 132
- практическая 634
- психическая 266
- религиозная 134, 262, 537, 542
- формы конкретные 553, 555, 556
- религиозно-упорядоченная 142
- русская 290, 353, 361, 368
- течения 412
- церковная (церковная России) 594, 623, 626
- социальная 674
- таинственная 183
- физическая 597
- христианская 252, 258, 592
- тайны глубочайшие 243
- художественная 456
- церковная 299, 345, 460, 471, 560, 562, 700
- эллинская 77
- эмоциональная 197
- во Христе 142, 461
- (см. Бог, Божество, Лицо, Любовь, Музей, Природа, Произведение, Спасение, Спаситель, Тварь, Христиане, Христос, Церковь, Человек, Человечество)
- Житие лицевое 458, 459
- Жрецы египетские 81
- Забвение 52, 53, 173, 347, 600
- (см. Прошлое, Учение)
- Заблуждение 556
- Завет
  - Ветхий 188, 498, 499
  - Новый 469, 498, 555
- Закон 21, 23, 247, 270, 431, 454, 477, 483, 520, 528, 555, 609, 614
  - мир 614
  - ценность 615
  - духовный 549
  - священный 614
  - достаточного основания 32
  - исключенного третьего 32, 478
  - противоречия 32, 478
  - тождества 32
  - (см. Бытие, Государство, Логика, Природа, Причинность, Разум, Символика, Смертность, Сознание, Социология)
- Законодательство юридическое 555
- Зандерманны 543
  - секта 542
- Запад 284, 306—308, 452, 561
  - еретичество 306
  - история 307
  - католический 406
  - (см. также Жизнепонимание западное, Жизнь западная, Исполование западное, Культура западная, Мир западный, Средневековье западное)
- Западник 287, 330, 332
- Заповедь 728
  - о субботе 533
  - (см. Жизнь, Общежитие)
- Звук 473, 474, 511 (см. также Искусство звуковое)
- Земля 108, 110, 174, 180, 181, 188, 240, 256, 323, 364, 401, 402, 404, 415, 419, 440, 504, 727
  - символ 440
  - (см. также Человечества праматерь)
- Земное 404, 477
- Зло (злое) 201, 234, 273, 435, 595
  - созерцание 398
  - (см. Познание)
- Знак 566, 579, 587, 588, 646
  - геральдические 566, 567 (см. также Символы геральдические)
  - графический 571—573
  - идеографический 117, 566, 567, 571

- вумизматические 565, 567
- письменный 567
- символические 580
- сфрагистические 565, 567
- символ 568
- условные 490
- чувственные 447
- Знамение 209, 432, 450, 451
- небесные 414
- соборные 460
- (см. Слава)
- Знаменованіе символическое 523
- Знание 34, 36—39, 43, 44, 47, 48, 50, 53, 59, 238, 248, 270, 548, 632, 633, 635, 650, 656, 668, 690
- как припоминание
- учение платоновское 57 (см. также Учение платоновское)
- как таковое 37
- как целое 689
- акт 34, 37, 39, 48, 52, 56, 59
- сущность 37, 38
- единый 59
- различающий 39
- рефлексивные 39
- бесконечность 52, 59
- виды 60
- деятельность 38
- различающая 45
- источники 248
- лестница 38
- момент
- объективный 35
- субъективный 35, 60
- объект 34, 37—39, 44, 48, 186
- отсутствие 56
- потенция 41, 48, 52, 55
- нулевая 43
- отрицательные 45
- признак 36, 37
- природа 37
- процесс 44, 48
- раздвоение 34
- рефлексия за себя 39
- система 135
- систематизация 92
- состояние
- будущее 56
- прошедшее 56
- теперешнее 78
- степень (степени) отрицательные 59
- ступени 52
- субъект 34, 186
- теория 34—36
- антиномия основная 34
- типы 35, 36
- рационалистическая 60
- условие достаточное и необходимое 37
- беспорядочное 58
- бессознательное (без-знательное) 44, 45
- всецелое 533
- гносеологическое 45
- конкретное 45
- конечное 60
- математические 693
- мистическое 228, 230
- объект 230
- непосредственное 186
- ограниченное 60
- отвлеченное 45
- потенциальное 56
- точное 689, 698
- упорядоченное 58
- знания 37, 38, 44, 52
- объектов 38
- в его совокупности 51
- и незнание 37, 38
- (см. также Ведение, Познание, Узнавание; см. Будущее, Вещь, Настоящее, Прошедшее)
- Значение
- символическое 416, 572
- (см. Понятие, Символ)
- Зодчество 356
- Золото 490—494, 504, 506, 509, 520
- есть пренебесный свет Божий 497
- есть свет 492
- в иконе 491, 492, 497
- Зрение 517
- двойное 602, 605
- духовное (зрак духовный, око духовное) 261, 402
- (см. Искусство)
- Идеал 426, 551
- понятие 355
- христианский нравственный 546
- (см. Наука)
- Идеализация 523, 524
- Идеализм 36
- древне-эллинический 383
- древний 449
- немецкий 284, 287
- трансцендентальный 15, 16, 20

- Идеальность 48  
 — отношение ранговое 50  
 — и реальность 49  
 (см. Время, Пространство)
- Идеограмма 568
- Идеография 564, 567  
 — системы древние 573  
 — ассиро-авилонская 566  
 — египетская 566, 573  
 (см. также Знаки идеографические, Письменности системы идеографические)
- Идеология 196, 211, 250  
 — мистическая 194  
 — платоновская 519  
 (см. Воскресение)
- Идея *ἰδέω* (*идеа*) 3, 4, 10, 20, 83, 253, 254, 360, 383, 405, 427, 429, 434, 440, 485, 488, 513, 517, 523, 567, 568, 570, 573, 638, 658  
 — горние 462  
 — догматические 726  
 — духовная 410  
 — канторовские 693  
 — католическая 474  
 — кенотические 249  
 — космологическая 10  
 — мировые 408  
 — научные  
 предвосхищение 57  
 — нравственная 356  
 — общегосударственная 654  
 — отвлеченная 565  
 — Платоновская 355  
 — русская 364, 366, 409  
 осуществление 353  
 явление 353  
 — религиозные 107  
 — сверхчувственные 446  
 — техническая 663  
 — философские 107, 726  
 — формообразующие 486  
 — хомяковские (Хомякова) 278, 281, 291, 292  
 — церковные 699  
 (см. Бесконечность, Благо, Бог, Богоматеринство, Византия, Возмездие, Воплощение, Воскресение, Время, Государственность, Добро, Душа, Дух, Мир, Общезитие, Пол, Развитие, Разум, Рассудок, Россия, Социализм, Сущее, Троица, Целое, Энциклопедисты)
- Идол 113, 519, 549, 597, 703
- Идолопоклонство 448
- Иезуиты 550
- Иерархия  
 — мистическая 181  
 — небесная 110  
 (см. Духи, Душа)
- Иерофанты 269
- Изменение 14, 56, 633, 635  
 — ряд бесконечный 14
- Изображение 447, 448, 466, 469, 475, 494, 495, 498, 499, 501, 505, 525  
 — потенция 510  
 — свет 510  
 — символичность 447  
 — содержание духовное 447  
 — гравюрное 480  
 — иконное 487, 505 (см. Троица)  
 — назидательные 470  
 — священные 457, 470  
 (см. Богоматерь)
- Изобразительность 493  
 — совершенство 460
- Израиль 705  
 — история 706
- Изумление 157, 158, 163  
 — аристотелевское 34
- Икона 319, 377, 380, 381, 383, 385—392, 394, 395, 401, 403, 406, 408, 435, 442—452, 457, 458, 460—462, 465, 466, 469, 472, 484—489, 491, 492, 496, 499, 501, 503—505, 507—509, 513—516, 522, 524—526  
 — есть наглядная онтология 504  
 — есть напоминание о горнем первообразе 460  
 — есть образ будущего века 486  
 — как предмет, как вещь 509  
 — не есть художественное произведение 502  
 — бытие художественное 377  
 — душа 508  
 — значение напоминательное 448  
 — кузнь (оклад, риза и пр.) 508, 509  
 — метафизика 525  
 — писания процесс 497  
 — примитивизм 378  
 — символичность 488  
 — склад онтологический 490  
 — смысл 515  
 — духовный 490  
 — содержание  
 духовное 377, 515  
 личное и доличное 503

- стиль 506
- суть 502
  - духовная 487
- существо духовное 472
- схема 504
- явленность
  - вера в 452
- русская 376, 629
- Софийская 358, 362
- Троичные 364
- Умиления 391
  - (см. также Богородицы иконы, Иконопись, Искусство иконописное, Одигитрия, София, Троица, Художество иконописное; см. Богоматерь, Золото)
- Иконоборчество 448** (см. также Споры иконоборческие)
- Иконография 360**
  - (см. Богоматерь)
- Иконописец (иконник) 445, 446, 451, 454, 458, 460, 462, 464—467, 469, 471, 472, 487, 490, 492, 494, 501, 502, 508—510, 514—516**
  - новые 457
  - русские 463, 471
  - святые 457
    - (см. также Художники иконные)
- Иконопись 385, 386, 444—446, 460, 467, 470—472, 474, 484, 489—501, 503—506, 509—511, 513—515, 522**
  - есть метафизика 516
  - есть метафизика бытия 484
  - как явление первообразов 385
  - как раскрытие неотмирного в мире 385
  - задача 492
  - значение конкретно-метафизическое 490
  - образы 516
  - процесс 504
  - термины 516
  - техника 472, 497, 498, 502, 508, 510, 514, 515, 523
    - история 491
  - школа лаврская 366, 368
  - русская 366, 460
    - история 488
  - святая 462
  - традиционная 498
  - христианская 406
  - чистая 524
    - (см. также Искусство иконописное, Творчество иконописное, Художество иконописное)
- Иконопочитание**
  - догмат 383, 386
    - смысл конкретный 384
- Иконостас 441, 442, 469**
  - есть видение 441
  - есть граница между миром видимым и миром невидимым 441
  - есть сами святые 441
- Иллюзионизм 524, 528**
- Иллюзия 55, 528, 530, 535**
  - метафизическая 5, 514
  - психофизические 140
  - трансцендентальная 5
  - эмпирическая 5
- Иллюзорность 49**
- Имманентизм 35, 294—296, 305, 319** (см. также Ереси имманентистские)
- Имманентное 305**
- Имя 62, 268, 590**
  - священное 590
    - (см. Храм)
- Инварианты числовые 444**
- Инволюция духовная 263**
- Индивид 670, 672**
- Индивидуализация 655, 660, 661, 663, 666, 668**
- Индивидуализм протестантский 483**
- Индивидуальность 64, 462, 483, 510, 511, 523, 637, 643, 666**
  - (см. Вещь, Число, Явление)
- Индивидуализм 588**
- Индуизм 585**
- Инициатива 655, 663, 664**
  - частная 664
- Иноки 381**
- Инославные 624**
- Инстинкт** (см. Жизнь, Материнство)
- Интеграл мировой 23, 24**
- Интеграция 23**
- Интеллигентность церковная 462**
- Интеллигенция 409, 624, 678**
  - русская 627
- Интерес 648**
  - индивидуальный 647
  - религиозные 92
    - (см. Жизнь)
- Интуитивизм 35, 59**
- Интуитивность 393**
  - (см. Пространство)



- Интуиция 192, 196, 258, 262, 281, 283, 348, 404, 578, 651, 669, 722, 728  
 — интеллектуальная 597  
 — первичная 282, 347, 348  
 — религиозная 258  
 — Хомякова 292  
   (см. Любовь, Мощь, Сверхчувственное)  
 Инфлексия 47  
 Ионяне 72  
 Ипостась третья  
 — женская природа 724  
 «Иранство»  
 — и «кушитство» (см. Начало кушитское) 295  
   (см. Начало иранское)  
 Иррациональность (Иррациональное) 71  
 — теория 692  
 Ирреальность 518  
 Искушение  
 — теории 216, 239—242, 245—249, 267  
 Искусственность 20, 99  
 Искусство 20, 97, 98, 354, 359, 369, 371, 374, 379, 380, 383—385, 455, 472, 476, 509, 519, 527—531, 550, 561, 568, 652, 656, 665, 678  
 — есть откровение первообраза 383  
 — как первоединая деятельность 382  
 — вопросы теоретические 370  
 — деятельность 529  
 — дух 475, 476  
 — естественность 98  
 — задача 382, 385  
 — история 70, 407  
 — напоминательность 383  
 — первоисток исторический 85  
 — польза 385  
 — понимание реалистическое 528  
 — предмет 371, 372, 375, 376, 456, 531  
 — природа метафизическая 385  
 — произведение 393, 473, 482, 529 (см. также Произведение художественное)  
   условия восприятия 376  
 — синтез 473  
   верховный 371  
   предельный 382  
 — тип 511  
 — явление 473  
 — вавилонское древнейшее 127  
 — византийское 406  
 — вокальное 379  
 — возрожденское (ренессансовое) 476, 511, 512  
 — восточное 106  
 — всемирное  
   история 460  
 — высокое  
   природа 386  
 — высшее 386  
 — гравюрное 478 (см. также Гравюра, Офорт)  
 — греческое 106  
 — до-христианское 519  
 — древнее 382, 600  
 — египетское 522, 523  
 — забытые 380  
 — западное 498, 500, 511  
 — звуковое 473  
 — изобразительное 355, 379—381, 460, 475, 496, 501, 529, 584  
   вещество 474  
   природа 383  
   произведение 392, 476  
 — иконописное 446, 447, 449  
 — иллюзионистическое 530  
 — истинное  
   есть единство содержания и способов его выражения 374, 375  
 — классическое 105  
 — микенское 106, 123  
 — новое 413, 503, 600  
 — реалистическое 97  
 — русское 370  
   история 386, 387  
   новое 368  
 — светское 378  
 — священное 524  
   - христианское 526  
 — церковное 134, 371, 376—378, 384, 458, 498, 499, 501, 561  
   как высший синтез разнородных художественных деятельностей 370  
   как нечто целое 378  
   творцы 378  
   условия художественности 378  
   новое 455  
 — эллинское 408  
 — воздуха 378  
 — дыма 378  
 — запаха 380  
 — зрения 519  
 — обоняния 380

- огня 378, 380
- одежды 380
- осязания 380, 519
- света 519
- тьмы 519
- подражание природе в 97  
(см. также Архитектура, Живопись, Литература, Музыка, Поэзия, Хореография)
- Искушение** 265  
(см. Христос)
- Исповедание** 537—540, 542, 543, 551—553, 555—559, 658
- западные 284
- критика 284, 285
- религиозное 251, 252
- славянофильское 347
- христианские 585  
(см. Вера, Мистик)
- Исповедь** 203, 601
- Исследование** 40, 138, 294
- объект (объекты) 66, 71, 248, 249
- историческое 74
- научное 65, 666—668
- психологическое 721
- сравнительно-историческое 570
- теоретико-музыкальное 643  
(см. Понятие)
- Иступление** 153, 156, 158, 159, 165, 176
- Истина** 64, 135, 137, 141, 206, 211, 240, 296, 333, 339, 384, 437, 438, 455—459, 461, 499, 502, 541, 548, 549, 553, 556, 561, 609, 689, 721, 722, 728
- познание 297
- воля к 539
- понятие 498
- самоистинность 137
- свет 537
- ценность 296
- явление 555
- абсолютная 597
- гносеологическая 59
- духовная 139
- научная 64 (см. также Науки истина)
- религиозная 553
- церковная 286, 699, 700
- вещей 455
- от Бога 3
- и от человека 3  
(см. Вера, Вещь, Наука, Реальность)
- Истинность**
- критерий 341
- Истолкование** 291
- Историзм XIX века** 57
- Историк**
- древние 359
- светские 455  
(см. Мысль, Религия, Философия)
- Историографы** 281
- История** 53, 60, 71, 73, 78, 79, 83, 88, 91, 281, 317, 353, 357, 359, 360, 410, 454, 455, 461, 489, 545, 562, 566, 610, 630, 647, 651, 656, 665, 672, 699, 705
- логика 548
- начала высшие 283
- опыт 303
- период новый 652
- разум 473
- чувство 353
- ветхозаветная 469
- всемирная 705
- двойственность 283
- греческая 76—78, 91 (см. также Греция история)
- древняя 68
- пра- 77
- дохристианская 455
- евангельская 265, 266
- мировая 369, 460, 461, 675
- конец 706
- новая 76
- русская (наша) 353, 356, 358, 364, 545, 561, 675 (см. Россия)
- московский период 381
- петербургский период 381
- новая 310
- первоначальная 386
- типическая 77
- пра- 73, 77
- церковная 181, 296, 457, 498, 561
- русская XX века 621  
(см. также Изыскания исторические, Исследования исторические, Наука историческая; см. Византия, Геометрия, Движение, Запад, Искусство, Культура, Легенда, Мысль, Народ, Наука, Просвещение, Религия, Россия, Сила, Славянофильство, Сознание, Философия, Церковь, Человечество)
- Исчисление**
- дифференциальное 17 (см. также Дифференциал)

- инфинитезимальнос 17, 580
- бесконечных 17
- Итеративность (повторительность) 38, 39
  - (см. также Оператор итеративный, Операции итеративные, Ряд итеративный)
- Иудеи 210, 705, 706
  - эллинисты 209
- Иудейство 240, 357, 599, 705
  - (см. также Богословие иудейское)
- Йога индусская 583
- Йот 582
- Каббала 435, 720, 725
- Кагал 609
- Кальвинисты 301
- Канон (каноны) 289, 455, 458, 459, 461, 544
  - художественные 456
  - (см. также Формы канонические)
- Кантианство 249, 284, 479
- Канторианство 578
- Капитал
  - крупный промышленный 663
- Капитализм 76, 77, 648
  - государственный 659
- Катастрофы культурные 355
- Категория 4, 21, 239
  - коммерческие 243
  - качества 10
  - количества 10
  - модальности 10
  - отношения 10
  - (см. также Понятие; см. Бытие, Мысль, Мышление, Разум)
- Катехизис христианский 521
- Католицизм 288, 306, 308, 479, 483
- Католичество (католики) 240, 272, 296, 306, 474, 478, 718, 724
  - возрожденческое 474
  - послевозрожденческое 474
  - (см. также Богословие католическое, Живопись католическая, Учение католическое)
- Кафарсис (катарсис) 379
- «Кафолический»
  - термин 555
- Качество 7, 10, 505
  - нравственные 607
  - (см. Категория)
- Кенозис (κένωσις), уничижение 195, 199, 206—208, 239, 242, 243, 267, 268
  - теория (кенотическая т.) 143, 198, 200, 201, 203, 205, 206, 208, 211, 249 (см. также Кенотизм)
  - откровение в 208, 211
  - (см. также Христа положение уничиженное; см. Бог, Воскресение, Господь)
- Кенотизм 198—202, 204, 205, 207, 212, 213, 216, 217, 219, 223, 226, 243, 249, 254, 256, 269
  - правда относительная 212
  - смысл 207
  - (см. также Кенозис, Теории кенотические)
- Кинематика 231
- Кинетика 231
- Киновия см. Коммунизм
- Классификация 589, 686
  - схемы 590
- Классицизм 656
- Клерикализм 659
- Когенианство 495
- Колдовство 306
- Количество 10, 11
  - (см. Категория, Материя)
- Коллекционирование 373, 374
- Коммунизм 367
- Компромисс 647
- Конечное 5, 32
- Конечность 21, 29, 32
  - (см. Мир, Причинность)
- Конкретное 65, 239
- Конкретность 140, 505, 510, 511
- Конкуренция 663
- Consensus omnium in amore 297
- Консерватизм 455
  - церковный 455
- Континуум (continuum) 575, 578
  - проблема 635
- Contrakt social 298
- Контрреволюция 677
- Конфессия 659
- Концепция
  - антропологическая Несмелого 196
  - космологическая Владимира Соловьева 196
  - метафизические 72
  - мистико-теософские 72
  - научные 72
- Кончина 600, 603, 604, 615

- тайна 608
- духовная 594
- Координация 54, 55
- как ранговое отношение частей 55
- Космогония 3
- Космология (космологи) 15, 16, 22
- рациональная 10, 15
- Космополитизм 77
- Космос 256, 638
- Кошунство 306, 435
- Краски 491—494, 503, 505—508, 510, 511, 515, 516
- Красота 363, 364, 366, 437, 449, 461, 485
- вечная
- откровение 462
- женственная 399
- надмирная 484
- небесная 471
- пренебесная 434 (см. Душа)
- Крест 244, 285, 571
- Господень
- Воздвижения празднество 364
- греческий 332
- животворящий 365 (см. Христос)
- Крестьянин 283
- Крещение 302, 498, 499 (см. Россия)
- Критерий 139, 250 (см. Истинность)
- Критик 15
- Критика 39
- библейская 699
- гипер- 70
- церковно-историческая 699 (см. также Антикритика, Критицизм, Рекритика)
- Критицизм 73
- Кровь Святая 308 (см. Господь)
- Кубизм 393
- Культ cultus 118, 234, 435, 465, 467, 470, 472, 496, 504, 522, 524, 549
- метафизика 472
- предмет 115
- ветхозаветный 307, 308
- греческие 81
- мистический 164, 175
- некромантические 165
- преисподних 163
- оргнастические 182
- экстаические 165, 175
- энфузиастические 182
- Афродиты-Астарты 125
- усопших 523—525 (см. Богиня, Божество, Материнство, Мать)
- Культура cultura 49, 74, 354—356, 363, 369, 372, 381, 444, 445, 477, 484, 522, 528, 547—549, 551, 557, 625, 632, 633, 666, 670, 674, 675, 678, 703, 705
- взаимодействие 114
- дни и ночи мировые 74
- дух 99, 354, 484
- единство 356, 628
- история 70
- метафизика 379
- мистика 379
- музыка 354
- первоначала 357
- понятие 357
- преемство 341
- принципы 357
- процесс 632
- разнообразие 652
- разум единый 92
- реализм 528
- существование 356
- условия 356
- творец 652
- умирание
- чувство 93
- философия 284
- формы 567
- эра новая 411
- антихристианская 548, 550, 552
- античная 68, 356
- слои первичные 78
- архаическая 74
- бронзово-каменная 95, 112
- будущая 651, 656
- византийская 358, 405, 408
- внешняя 95, 99
- внутренняя 401
- возрожденская (к. Возрождения, ренессансовая) 474, 511, 633
- греческая 77, 355, 408
- колыбель 81
- древнейшие 95
- дневная 92
- древнейшая 93
- древняя 91, 114, 125, 461, 564, 646
- «грубость» 99
- утонченность 99
- духовная 410—412, 547

- европейская (западноевропейская, западная) 88, 287, 474, 567
  - новая 548
- египетская 114
- крито-микенская 125
- критская 82, 90, 114
- люциферрианские 705
- микенская 106
- миноевы 94
  - древне- 95
- народные 652
- национальные 654
- неолитическая 106
  - Греции и Крита 93
- новая 92, 122, 287, 652
- органические 380
- подлинная 341
- протестантская 494
- прошедшая 92, 93
- прошлые (к. прошлого) 374, 569
- разлагающаяся 75
- реалистическая 528
- русская 353, 356—358, 364—366, 406, 413, 628, 629
  - дух 358
- рыцарская 75
- сатанинские 705
- склоняющаяся к упадку 105
- средиземная 84
- трипольская 115
- утонченная 75, 105
- халко-литическая 95, 115
- христианская 550, 551, 557
- церковная 358, 494, 497, 511, 545
- эгейская 61, 91, 111, 114
  - единство 94, 122
  - история 99
  - процесс распространения 94
  - в широком смысле слова (критская) 107
  - в узком смысле слова (критская) 95
- эллинская 77, 78
  - истоки 76
- этрусская 82
- будущего 412, 413, 548
- Нового времени 92, 294, 539, 548, 549
- типа decadance 105
- эллинизма 74
  - (см. также Лже-Культура, Пракультура, Эон культурный; см. Византия, Восток, Россия)
- Культурность 666
- Культуртрегерство 381
- Кумир 544
- Купля-продажа
  - понятие 242
- Лавра
  - Киево-Печерская 366
  - Троице-Сергиева 352—355, 365, 367—371, 379—382, 386, 387, 388, 601, 702
    - как единое культурное целое 367
    - как исторический Музей русской архитектуры 366, 368
    - как целое 354
- Лазурь 363
  - пренебесная 363
- Латинство 307, 309 (см. также Романизм)
- Латиняне 304, 307, 309
- Левкаска 500
- Легенда
  - как возведенная в тип действительность 83
  - как история по преимуществу 83
- Лейбницианство 18
- Лексикографы
  - старые и новейшие 186
- Лекция 62, 64—67
  - идеальная 63
  - и lectio 62
- Летаргия 167
- Лже-культура 551
- Лжереальность 435
- Лжесвидетельство 458
- Либералы 330
- Либеральность 140
- Лик 378, 393, 403, 433, 434, 436, 438, 440, 446, 503, 506, 514, 525
  - есть осуществленное в лице подобие Божие 434
  - бытие 447
  - понятие 503
  - ангельские 441
  - Божественный 518
  - духовный
    - софийность 723
  - подвижнические 438
  - светоносный 437
  - святой 446, 471, 472
    - (см. Богоматерь, Вещь, Реальность, Христос)
- Лингвисты 654

- Линия 443, 488, 495, 496, 515, 571, 572, 577  
 — абстрактная 478  
 — прямая 489  
 — цветные 507  
 Литература 356, 568, 594, 656  
 — педагогическая 691  
 — религиозная 722  
 — русская 366  
 — святоотеческая переводная 220  
 — учебная 682  
 Литургия 211, 212, 238, 308, 502, 540, 623  
 — св. Василия Великого 147, 212 (см. также Действие литургическое)  
 Лицо 180, 433—436, 438, 466, 487, 503, 506—508, 523, 728  
 — отдельное 648  
 — познающее 186  
 — типические 728  
 — человеческое как выражение внутренней жизни 503  
 — эмпирическое 523 (см. Богоматерь, Спаситель, Христос)  
 Личина 433—435, 439 (см. Реальность)  
 Личность 259, 273, 318, 355, 434, 436, 437, 535, 549, 592, 594—596, 606, 621, 647, 651, 665, 666, 672, 683, 718  
 — развитие гармоническое 353  
 — самосознание 252, 259  
 — субстанция 436  
 — существо 436  
 — тождество 318  
 — явление 436  
 — автономная 207  
 — волевая 665  
 — выдающаяся 666  
 — духовная 437  
 — земная 608  
 — конкретная 141  
 — отдельная 207, 313, 648, 654  
 — познающая 140  
 — совершенная 354  
 — творческая 664—668  
 — цельные 651  
 — человеческая 486  
 — эмпирическая 434, 438  
 — Хомякова 279, 318, 319 (см. Христос)  
 Логика 65, 423  
 — законы 478  
 — аристотелевская 248  
 — символическая 643  
 — формальная 21 (см. История)  
 Логистика 588  
 Логос 201  
 — действие 255  
 Ложность 466  
 Ложь 206  
 Любовь 180, 222, 241, 243, 266, 284, 299, 306, 323, 361, 362, 367, 442, 539, 543, 552, 553, 595, 609, 612—614, 628, 688, 723  
 — как жизнь 613  
 — как синтез общего и частного 284  
 — как синтез свободы и необходимости 284  
 — жертва 267  
 — интуиция 283  
 — непрерывность 247  
 — откровение 216  
 — подвиг духовный 361  
 — полнота 227  
 — правда 284  
 — бесконечная 363  
 — Божия (Божественная) 159, 206, 233, 240, 241, 246, 707  
 — откровение 196, 197, 207, 242  
 — братская 361  
 — вечная 459  
 — женская 727  
 — материнская 727  
 — небесная 148  
 — половая 127  
 — совершенная 459  
 — сострадательная 306, 307  
 — христианская 282, 592  
 — -родительница 110  
 — Христова 553 (см. Дар, Начало, Познание, Россия)  
 Любомудрие 61, 68  
 Магизм 513  
 Магия 534  
 — подражательная 535  
 Магометанство 599  
 Maximum 228  
 Манихейство 268  
 Мантика древняя 184  
 Маска 434—437, 522, 524, 525  
 Массонство 705  
 Масса 24, 25, 374

- -дифференциал 24  
(см. Материя, Мир)
- Массы** 649, 651, 665, 666, 672
- свобода
  - политическая 649
- национальные 654
- Математика** 70, 72, 139, 232, 259, 577, 578, 649, 656, 689, 690, 692, 693, 703
- арифметизация 636
- историк 580
- история 576
- понимание 690
- древнегреческая 689
- современная 27, 28, 690
- будущего 574
- XIX века 691
- в целом 690
- Материал** 483
- чувственный 444
- этнографический 629
- Материализм** 531
- Материнство** 723, 726, 727
- инстинкты 727
- природа 727
- сюжет 362
- философия 726
- божественное
  - культ 407, 408
- (см. также Богоматеринство)
- Материя** 22, 23, 59, 225, 229, 259, 260, 271, 579, 581, 639
- как система силовых центров 578
- делимость
  - конечная и бесконечная 21
- количество 22
- масса 22
- непрерывность 25
- плотность 23
- понятие
  - ньютоновско-кантовское (механическое) 22
  - современное (электрическое) 22
- строение атомистическое 25
- существо 303
- теории естественнонаучные о 257
- (см. также Перво-материя)
- Матерь Мировая** 589
- Мать** 110
- культ 109
- Великая 115
- культ 114, 115
- Земля 108, 109, 119
- культ древний 121
- чаша двойная 122
- Судьба 124
- Хлебов 461
- (см. также Земля, Перво-матерь, Человечества праматерь)
- Медиумизм пассивный** 176
- Медицина** 77, 649
- Менады** 181
- Мера**
  - внутренняя 633
  - (см. Вера, Время)
- Место умное (умопостигаемое)** 439
- Метафизик** 27
- христианский 515
- Метафизика** 4—10, 18, 19, 27, 230, 472, 473, 477, 484, 485, 495, 514—516
- возможность 20
- жизненность 515
- предмет
  - три 9
- софизм коренной 9
- иконная 514
- общечеловеческая 498
- отвлеченная 515
- христианская 282
- (см. Бытие, Икона, Культ, Свет, Церковь)
- Метафизическое** 416
- Метафора** 238, 384
- поэтическая 237
- Метод** 137, 142, 193, 227, 247, 249, 253, 634
- опытно-мистический 228
- будущего 634
- Декарта 38
- (см. Богословие, Диалектика, Познание, Философия)
- Методология научная** 569
- Метонимия** 565
- Механика** 70, 230, 231, 634
- есть наука о движении 232
- Мечты** 55
- Микроистория** 353
- Микрокосм** 353
- Милосердие**
  - Божественное 706
- Минимум (minimum)** 228
- биологический 573
- Мир (миры)** 10, 12, 13, 15, 16, 22—26, 168, 174, 208, 241, 243, 244, 255—257, 259, 274,

- 314, 317, 357, 363, 398, 401, 410, 417, 430, 439—441, 477, 483, 493, 498, 503, 511, 520, 528, 529, 531, 533, 542, 543, 550, 568, 581, 582, 595, 596, 598, 607, 611, 612, 615, 616, 635, 665, 723, 726
- есть художественное произведение своего Творца 509
  - как вещь в себе 16, 26
  - как иллюзионистическое ничто 590
  - как целое
  - идея 10
  - масса 24
  - познание опытное 15
  - свойства 10
  - как явление 26
  - атомы 24
  - бесконечность 256
  - временно-причинная 21
  - во времени 22
  - в пространстве 22
  - бытие 259
  - величина 10
  - видение 363
  - восприимчивость божественная 357, 358
  - границы 11
  - два (видимый и невидимый) 441
  - граница 49, 419, 428, 429, 431, 440, 441
  - деление 27
  - душа 407
  - идея 9, 15, 26
  - антиномичность 26
  - конечность 27
  - временно-пространственная 21
  - масса 23, 26
  - начало 11, 14, 23, 589
  - женское и мужское 110
  - «обожение» 244
  - отражение 427
  - плоть 484, 497
  - понимание церковное 345
  - порядок 12
  - причина 13, 21
  - прославление 244
  - противоречия 27
  - протяжение
  - во времени 25
  - в пространстве 25
  - протяженность пространственная 22
  - реальность 431, 433
  - самообожествление возрожденское 513
  - содержание 11
  - созерцание 597
  - средоточие духовное 427
  - суета 449
  - существование 13
  - творение 94, 259
  - устой абсолютный 596
  - формы 615
  - характеристика
  - временная 25
  - пространственная 25
  - ценность духовная абсолютная 357
  - центр 582
  - часть 14
  - элементы 25
  - ангельский 430, 441
  - античный 70, 80, 373
  - безначальный 14
  - биологический 196
  - божественный 146
  - и тварный 244
  - вещественный 614
  - видимый 420, 440, 493—495, 568
  - и невидимый 419, 426, 427, 494
  - внешний 208, 215, 259, 420, 422, 535, 603, 674, 675
  - и внутренний 132, 215, 506
  - горный 57, 188, 363, 378, 427, 428, 441, 450, 598 (см. также Мир первообразный; см. Учение платоническое)
  - природа солнечная 349
  - сущность 428
  - и дольний 428, 518, 602
  - до-эллинический 93
  - древний 380
  - духовный 109, 240, 259, 263, 305, 418, 443, 444, 446, 450, 454, 456, 460, 465, 516, 522, 538, 604, 625, 717
  - видение
  - аполлиническое 429
  - новое 459
  - реальность
  - чувство 449
  - высшая 432
  - явления 485
  - животный 264
  - западный 289
  - иной (другой) 162, 167, 168, 173, 175, 179, 185, 207, 350, 358, 400, 412, 428, 429, 432,



- 441, 442, 444, 457, 477, 501,  
514, 589, 599, 602, 604, 606,  
611, 616  
душа 385  
знамение  
    реальность 185  
откровения 36  
реальность  
    онтологическая 521  
    подлинная 466  
    смысл 427  
    явления 378, 427
- культурный 547
- материальный 259, 264, 581
- метафизический 18, 284
- мистический 196
- невидимый 429, 432 (см. Ал-  
тарь, Мир видимый)
- явления 428
- ноуменальный 363
- нравственный 196
- обратный 427
- объективный 431
- опытный 5
- первообразный 485
- подземный 110
- по-ту-сторонний (потусторон-  
ний) 429
- и по-сю-сторонний 207
- православный 295
- пространственно-временной 16
- протестантский 252
- сверх-чувственный (сверхчув-  
ственный) 181, 416, 444, 445
- сей (этот, наш) 58, 173, 175,  
373, 427, 442, 549—551
- границы 431
- образ 442
- реальность 427
- таинственный 181
- тайный 179
- трехмерные 611
- умный 517
- усопших 187
- феноменальные 26
- физический 416, 576
- христианский 182, 543, 551,  
552, 554, 557
- объединение 556
- покаяние 557
- самопознание 557
- целый 14
- чувственный 14, 418, 428, 430,  
431, 449
- вещей в себе 16, 27
- действительного 582
- мнимого 582
- «не-Я»  
    и «Я» 49
- представления 26
- явлений 16, 26
- отношение к м. внешнее и  
внутреннее 412  
    (см. Дух, Жизнь, Закон, Ико-  
нопись, Умирание)
- Миро-воззрение (мировоззрение)**  
95, 286, 494, 557, 582
- духовное 490
- естественнонаучное 256
- научное 74
- научно-фаталистическое 249
- новое 633
- платонически-философское 259
- рационалистическое 71
- церковное 561
- Хомякова 280, 319  
    (см. также Миропонимание;  
    см. Народ, Эпоха)
- Мироздание 256**
- порядок 596
- Мироощущение 473**
- классическое 656
- Миропонимание 22, 493, 511, 635,  
645, 687**
- научное 632
- онтологическое 561
- современное 635
- церковное 436, 561, 562
- Мирозерцание 70, 72, 219, 249,  
293**
- философское 69
- Хомякова 287  
    (см. Общество)
- Миротворение 239, 519**
- Мирочувствие 475**
- церковное 499  
    (см. Эпоха)
- Миряне 306—309, 345, 465**
- Мистерия 59, 149, 167, 180, 258,  
534**
- обряды посвятительные 268
- орфические 122
- элевзинские 604 (см. также  
    Таинства элевзинские)
- Мистик 154, 186, 219, 220, 225,  
228, 230, 236, 247**
- -ферапевты иудейские 148
- ложный 262
- Мистика 46, 58, 92, 143, 154, 182,  
185, 187, 206, 218, 219, 223,  
224, 233, 247, 255, 261, 266,  
429, 528, 589, 720, 722, 723**

- экстаз 146
- благодатная 58
- германская 513
- естественная 58
- мужественная 176, 179
- религиозная 18
- сверхъестественная 58
- древних 157
- жертвы 248
  - (см. также Акты мистические, Жизнь мистическая, Опыт мистический, Переживания мистические, Философия мистическая; см. Культ, Культура, Мученичество, Пол)
- Мистицизм 490
- Мистическое 221, 222, 236, 237, 266
  - выразимость символическая 195
- Миф (мифы) 59, 70, 115, 165, 173, 174, 176—178, 180, 182
  - древнегреческий 162
  - древний 76
  - Платоновский о пещере 157
  - эллинский 181
- Мифологи 166
- Мифология 86
  - греческая 108
- Младенец Божественный 400, 401
- Мнеции бѣди 27, 65, 579
  - общественное 353, 411
  - (см. также Доксография)
- Мнимое 420, 429 (см. также Мир мнимого)
- Мнимость 420
  - трансцендентальная 27
  - (см. также Пространство мнимое)
- Многообразие 577, 652
- Множественность 40, 117, 579
- Множество 117, 118, 575—578, 636, 638, 641—643
  - мощностъ 638, 640, 641
  - порядок 641
  - элементы 575
  - бесконечное 23, 51
  - действительное 642
  - дискретное 639
  - конечные 640
  - точное 578
  - трансфинитные 640
- Модернизм 288, 303
- Модернисты католические 235
- Моление 385, 471
- Молитва 153, 308, 309, 326, 385, 386, 465, 470, 471, 624, 625
  - евхаристическая 147
  - истинная 623
  - умная 158
- Момент 635
  - символ 231
  - диалектические 54
  - исторический 649
  - логические 54
  - нравственные 54
  - эстетические 54
  - (см. Время, Знание, История)
- Монада 25, 580, 581, 583, 634 (см. Точка)
- Монархия 651
  - абсолютная 650
- Монастырь 366, 367, 381, 411, 626 (см. также Лавра)
- Монашество восточное 261
- Монаизм 34
- Монотеизм
  - феми- 110
- Монофизитство 214, 267, 269
- Морализм 437
- Мораль 220, 385, 520
  - фарисейская 548
  - христианская 548
- Моральность (см. Категория)
- Мощность
  - интуиция 641
  - (см. Множество)
- Мошь 228
  - Божия 264
  - (см. Святой)
- Мрак
  - область 208
- Мудрость 262, 401, 403, 534, 612
  - божественная 405
  - древняя 461
  - индийская 402
  - иудейская 161
  - народная 435
  - небесная 403
  - христианская 161
  - языческая 161
  - древних 527
- Мужественность 118, 181
  - чистая 180
- Музей 370—374, 376—378, 381 (см. Естествознание)
- Музы 372
- Музыка 180, 375, 473, 474, 656
  - вокальная 379
  - русская народная 368

- будущего 365, 369  
(см. также Гетерофония, Гомофония, Полифония; см. Культура)
- Муки
  - вечные 465  
(см. Христос)
- Мученик 437
  - -святой 446
- Мученичество 438, 470
- Мыслитель 69, 404, 689
  - религиозные 193
- Мысль 34, 48, 49, 59, 66, 68, 69, 72, 231, 232, 234, 279, 291, 294, 416, 421, 436, 447, 528, 531, 539, 561, 564, 570, 574—576, 580, 599, 604, 607, 625, 633, 669, 689, 726
  - творческая сила в сфере «вещей» 49
  - движение 32, 34, 205, 227, 284
  - историк 68, 71, 291, 479, 646
  - история 68, 135, 633
  - категории 645
  - образ 562
  - объект 575, 588
  - пребывание в себе 232
  - преемство 341
  - процесс 48, 137
  - путь 203
  - система 196, 284
  - Платона 349
  - содержание 49
  - субъективность 212
  - формы 195, 232
  - явление историческое 68
  - антирелигиозная 135
  - античная 62, 68, 70 (см. также Мышление античное, Философия античная)
  - богословская 247, 288, 290, 319
  - русская 246
  - вне-религиозная (светская) 298
  - геометрическая 630
  - диалектическая 140
  - догматическая 203
  - нормы обязательные 203
  - Западная 236
  - конкретная 140
  - критическая 135, 339
  - личная 140
  - народная 355
  - научная 632, 636
  - общественная 280, 290, 319, 575
  - отвлеченная 356, 515
  - подлинная 341
  - протестантская 484, 495
  - религиозная 212, 231, 515, 537
  - русская 286, 288
    - православная 246
    - славянофильская 286
    - современная 635, 636
    - средневековая 92, 384, 436
    - творческая 704
    - теоретическая 258
    - философская 34
      - греческая 77
      - философствующая 68
      - церковная 345, 355
      - человеческая 632
      - «чистая» 408
      - Хомякова 278, 279, 287, 289, 292, 296, 305
      - древности 92
      - и вещь
        - двуединство 49  
(см. Византия, Диалектика, Смерть)
  - Мышление 30, 193, 194, 196, 314, 399
    - есть непрерывный синтез познаваемого с познающим 140
    - образ демократический 651
    - объект 32
    - строй ветхозаветный 307
    - принцип экономии 684
    - анализирующее 137
    - античное 71, 78 (см. также Мысль античная, Философия античная)
    - богословское 248
    - геометрическое народное 630
    - классифицирующее 137
    - непосредственное 137
    - объективное 606
    - отвлеченное 232
    - рассудочное 137
    - религиозное первоначальное 109
    - самостоятельное 66
    - философское 69
    - церковное 560
    - школьное 137
    - эллинское 518
    - ясное и отчетливое 31  
(см. также Процессы мыслительные)
  - Наблюдение прямое 66
  - Надежда 398, 405, 442, 585, 595
  - Божественная 364
  - Наименование 466
  - Найтие таинственное 717

- Напоминание 448, 449  
 (см. также Икон значение напоминательное; см. Икона)
- Народ 298, 330, 360, 476, 489, 544, 545, 567, 570, 583, 623, 652, 654, 655, 670, 706
- душа 561
  - здоровье 670
  - история 322
  - мировоззрение 287
  - самосознание духовное 354
  - восточные 395
  - избранный 705, 706
  - кочевые 653
  - романские 297
  - русский 290, 354, 356, 360, 367, 369, 405, 544—546, 623, 627
    - восприимчивость женская 359
    - душа 354
    - единство 629
    - место культурно-историческое 356
    - сознание 298
    - сущность духовная 365
  - славянские 297
  - церковный 621
- Народничество (народники) 544, 629
- Народность 357
- функции 654
- Насилие 670
- Наследственность 634, 640
- Настоящее 53—55, 59, 421, 426, 605
- как акт знания 53  
 (см. Будущее, Память)
- Натура 490, 493 (см. также Природа; см. Богоматерь)
- Натурализм 204, 212, 216, 255, 257, 429, 489, 528, 530
- Соловьева 216  
 (см. также Концепция натуралистическая)
- Натурфилософия 18, 567, 636
- ионийская 91
  - современная 232
- Наука 5, 28, 59, 64, 70, 71, 135, 190, 252, 262, 278, 282, 359, 369, 495, 550, 629, 635, 644, 650, 665, 667, 678, 690, 702, 703
- горизонты исторические 78
  - движение прогрессивное 5
  - идеал 7
  - истина 64
  - история 39
  - положение современное 64
  - предмет 64
  - самопознание 703
  - состояние данное 59
  - богословская 358
    - русская 319
  - будущая 645
  - естественные 18 (см. также Естествознание)
    - факт (факты) 66
  - исторические 76, 283
  - математические 656
  - новая 413, 638
  - православная 202
  - ренессансовая 513
  - русская 356
  - словесная 683
  - современная 83
  - физико-математические 650
  - церковная 134, 190, 191
  - прошлого 634
  - лже- 5
  - реакция революционная в 70
  - о духе 70  
 (см. также Деятельность научная, Мировоззрение научное)
- Начало 14, 23, 314, 574, 582
- абстрактные 142
  - аполлинийское 180
  - высшее 283
  - духовное 212, 306, 437
  - женское 128, 180, 181
  - женственное 180, 181
  - земное 181
  - идеальное 48
  - «иранское» 283, 295
  - «кушитское» 283, 295, 299
  - мистические 247, 490
  - мужское 128, 181, 582
  - общее 282
  - отвлеченное 612
  - питательное 65
  - плотское 181, 212
  - реальное 48
  - религиозное 282, 659
  - творческое 437, 614
  - ферментативное 65
  - формообразующее 634
  - харизматическое 623
  - хоровое 503
  - власти 288
  - любви 282
  - страха 288  
 (см. также Первоначало; см. Вещь, Духи, Душа, Жизнь,

- История, Мир, Реальность, Точка, Философия, Явление)  
Небо (небеса) 174, 188, 302, 358, 359, 363, 401, 410, 415, 419, 440, 494, 504, 538, 727  
— символ 440  
— земное 363  
Небытие 505, 510, 517, 518, 582, 585  
— метафизическое 418  
Неверие 550, 556, 699, 700  
Неверующие 309, 624  
Невидимое 419, 420, 429, 439—441, 443, 494—496, 511  
— -неперезживаемое 230  
(см. также Мир невидимый)  
Невыразимое 195  
Незнание 37, 71  
— акт 46  
(см. Знание)  
Неименуемое 582  
Ненависть 363, 613  
Необходимость 135, 647  
— логическая 630  
— мировая 110  
(см. Любовь)  
Неопифагорейзм 92  
Неоплатонизм (неоплатоники) 92, 638  
Нео-славянофилы 316  
Непознаваемое 582  
Неправда 457  
Непрерывность (continuum) 31, 414, 633, 635  
— понятие 577  
— принцип 632  
— абсолютная 51  
(см. Любовь, Материя, Предание)  
Несказанное 599  
Несторианство 201  
Несторианствующие 301  
Нетление 269, 523  
Нехристиане 271  
Нечестие 300, 303—305  
Не-я 36, 52, 503  
— абсолютное 51  
— чистое 50, 51  
(см. Мир, Я)  
Нигилизм 409  
Никософия (никософствование) 47  
Ничто (nihil) 415, 417, 495, 504, 505, 507, 510, 518, 579, 580, 582, 585  
— понятие 581  
— абсолютное 504  
— положительное 510  
— созерцаемое 427  
(см. Мир)  
Ничтожество 259  
Норма 458, 528, 555  
— отрицание 288  
— перспективные 512  
— правовые 232, 314  
системы 232  
— принудительные 314  
— религиозные объективные 258  
— церковные 262, 458  
— поведения 520  
— борьба с 288, 289  
(см. Разум, Рассудок, Сознание, Сущее)  
Ноумен 428, 437, 440  
— существование 438  
Нравственность 547  
— «правило золотое» 131  
— христианская 202, 547, 551  
Нуль 12, 25, 211, 415, 579, 580  
— арифметический 580  
— чистый 71  
(см. Время)  
Нумерация 53—55, 642  
Ньютонализм 18  
Обман 529, 530  
Обожение 145, 146, 226, 242  
— объект 214  
— субъект 214  
— полное 206  
(см. Тварь, Человек)  
Обособление 38  
— акт 40  
Образ 58, 257, 383, 426, 427, 434, 446—449, 460, 462, 466, 478, 479, 485—487, 499, 510, 517, 520, 550, 565, 567, 569, 573, 597, 599, 606, 658, 684, 686  
— восхождение 429  
и нисхождение 428, 431  
— откровение 436  
— понятие 498  
— смысл символический 415  
— сущность 479  
— схема 478  
— части 487  
— энергия 434  
— ангельские 441  
— Божий 427, 434—438, 446, 523  
— внешний 457  
— внутренние 423, 426  
— графический 566, 569—571, 573

- духовный 429, 443, 460
- зрительные 564, 570—572
- идеографические 570
- иконописно-художественный 452
- иконописные 509
- иллюзорный 530
- конкретные 58
- литературные 569
- метафизические 415
- мифологический 599
- мнимый 429
- наглядные 505
- надмирный 514
- натуралистические 477
- небесные 446
- неземной 457
- почитаемый 593
- прелестные 431
- примирно сущий 383, 384
- пространственно-символические 573
- светоносный 514
- святые 472
- символический 425, 428, 429, 569, 573 (см. Видение)
- словесные 571
- сновидческие 347, 420
- тайный 454
- художественные 384, 433, 531
- чувственные 415, 495, 530
- чудотворный 390, 391 (см. также Богородица, Икона) (см. также Отобразы, Первообразы; см. Бытие, Воображение, Горнее, Иконопись, Мир, Мысль, Поэзия, Россия, Святой, Сущее, Христос)
- Образец идеальный (paradigma) 639
- Образование 657, 664
  - религиозное 658
- Обращение 261, 536
  - религиозные 535
- Обряд 309, 540, 552
  - евхаристийный 308
  - мистерийные 167
  - православные 708
  - священные 134
  - церковный 552 (см. Мистерия)
- Обрядовое 544
- Обусловленное 7, 9, 14, 15
  - условие 15 (см. также Бытие обусловленное)
- Обусловливающее 7
- Общежительство 366
- Общежитие
  - заповедь 366
  - идея 367
- Общение 257, 347, 351
  - дружеское 345
  - личное 342
- Общественность 297, 341, 611
  - новая 413
- Общество 132, 166, 233, 290, 291, 297, 314, 539, 557, 610, 611, 614, 647, 651, 652, 665, 666, 670, 672
  - единица 670
  - организация экономическая 659
  - строй
    - вне-церковный 287
    - полу-церковный 287
  - русское 367, 703
    - болезнь духовная 489
  - светское 191
  - тайные религиозные 59
  - христианское 521, 555
  - церковное 488
    - кафолическое 284
  - цивилизованное 650
  - языческое
    - миросозерцание 182
- Община 297, 328
  - крестьянская 283
  - Маросейская 621, 625—627
- Объект 15, 35, 38—40, 43, 46—50, 55, 65, 66, 140, 141, 229, 230, 249, 434, 577, 579, 586, 637
  - познание 42
  - понятие 35, 40
  - природа 236
    - непознанный 43
    - познаваемый 40, 48
  - трансцендентный 50, 51
  - «чистый» 50
  - «в себе» 50 (см. Диалектика, Единица, Знание, Исследование, Мысль, Мышление, Опыт, Познание, Природа)
- Объективация
  - оператор 48
- Объективное 239
  - и субъективное 238, 433
- Объективность 47—49, 52, 433, 502, 595
  - предел 50
  - схема 50

- форма «чистая» 50
- Объяснение 31, 32  
(см. Понятие)
- Огонь очистительный 488
- Ограниченное 32
- и безграничное 60
- Одежда 488, 495, 503, 505, 506  
(см. Святые, Спаситель)
- Одержание хфоническое 184
- Одигитрия (Путеводительница)  
389, 390, 396, 398, 399, 403—  
406, 408
- икона 407, 470
- образ 389, 390
- тип 406
- Одиночество 208
- Одухотворение 405
- Озарение 261
- Оккультизм 88
- предания эсотерические 82  
(см. также Предания оккульт-  
ные)
- Оккультность чувственная 399
- Онтогенезис метафизический 509
- Онтологизирование 59
- Онтологизм (онтологичность) 235,  
295, 384, 394  
(см. Православие)
- Онтология 259, 284, 383, 433, 434,  
504, 509, 510, 515, 520, 521,  
525, 582, 598
- термины 133
- иконописная 503
- платоническая 518
- платоновская 504
- религиозная 547
- силовая 497
- христианская 516
- церковная 499, 504
- чувственная 489
- Востока 505  
(см. Жизнь, Икона, Спасение)
- Операнд (operandum) 46
- Оператор (operator) 41, 46
- итеративный 43
- Операция
- арифметические 692
- итеративные 41
- символическая 42
- умственные 640
- Оправдание
- Божие 133 (см. также Тео-  
дицея)
- твари 134
- человека 133 (см. также Ант-  
роподицея; см. Жизнь)
- Определение 32, 138, 139, 304, 689
- догматические 725  
(см. Бесконечность, Понятие,  
Число)
- Опыт 4—7, 26, 27, 70, 191, 237,  
258, 412, 449, 458, 493, 494,  
515, 625, 635, 640, 723, 726—  
729
- границы 27
- объект 12
- предмет 15
- содержание 517
- безусловный 729
- внешний 194—196, 472
- возможный 26
- дневной 433
- духовный 236, 412, 450, 451,  
462, 489, 515, 626
- жизненный 613
- житейский 727
- земной 433
- иной 429
- исходный 349
- конкретный 515
- лже-мистический 249
- мистериальный 517
- мистический 194, 196, 197,  
237, 238, 258, 266, 349
- ограниченность 69
- личный 261
- новый (новые) 36, 459
- нравственный 194—196
- педагогический 683, 690
- перекрестный 20
- подвижнический 194
- религиозный 73, 237, 238, 263
- чувственный 4, 440, 494, 605  
(см. также Мир опытный,  
Синтез опытный; см. Жизнь,  
История, Смерть, Христос)
- Орган 54, 63, 270, 486, 554
- функции 270
- телесные 439  
(см. Понимание, Разум, Цер-  
ковь, Чувства)
- Организация 603, 648
- бытовые 673
- внешняя 626
- культурно-просветительные  
673
- научные 673
- политические 673
- религиозные 537, 658, 659, 673
- хозяйственные 660
- целесообразная 444  
(см. Государство, Жизнь, Об-  
щество, Разум)
- Организм 48, 63, 257, 270, 374,

- 473, 486, 488, 554, 583, 589,  
599, 600, 635, 671
- функционирование 671
  - целостность 485
  - духовный 429, 486
  - живой 485, 589
  - индивидуальный 671
  - материнский 603
  - растительный 585
  - телесный 589  
(см. Действо храмовое)
- Органичность 353
- Отвлеченность 460, 505, 507, 511
- чистая 501
- Отец Небесный см. Бог Отец
- Отец-Небо 110, 124
- Откровение 145, 195, 204, 205,  
209, 210, 226, 242, 250, 271,  
324, 363, 435, 450, 457, 459,  
460, 461, 537, 562, 708, 718
- природа 722
  - степень  
уменьшение 234
  - Божественное 537, 706
  - Божие 134, 234, 496 (см. так-  
же Образ Божий)
  - ветхозаветное 705
  - духовное 450
  - мистические 721
  - новозаветное 705
  - третье (у Туберовского) 239,  
255
  - христианское 250
  - Бога-Слова-Логоса миру 256  
(см. Вечность, Жизнь божес-  
ственная, Искусство, Любовь  
Божия, Миры иные, Образ,  
Природа, Сила божественная,  
Слава, Уничтожение, Христос)
- Открытие 57
- Относительность
- принцип 420
- Отношение 9, 11, 12, 18, 42
- мировые 542
  - ранговые 59
  - человеческие 240
  - численные 635  
(см. Идеальность, Категория,  
Реальность)
- Отобраз 383, 485
- Отрицание 238
- протестантское 303  
(см. Авторитет, Бытие, Грех,  
Евхаристия, Норма, Плоть,  
Познание, Реальность, Фор-  
ма, Христос)
- Отцы 461
- Святые 194, 237, 247, 257, 262,  
267, 302 (см. также Христо-  
логия святоотеческая, Церкви  
отцы)
  - VII Вселенского Собора 383
- Очищение 133
- Ощущение
- церковное 726
- Паллиатив 77
- Память 80, 460
- виды 58
  - будущего 56—58
  - настоящего 56, 58
  - прошедшего 56, 58
- Панихида церковная 238
- Панлогизм 36
- Панметодизм 36
- Пантеизм 234, 513
- Папа 297, 306—309
- степень 307
- Папизм 309
- Парадокс Зенона 31
- Парамнезия 57, 58
- Парламент 651
- Партийность 651
- Партия 290
- большевиков 666
- Пассивность 416
- тварная 417
- Пастырство 591, 622 (см. также  
Деятельность пастырская, Дом  
пастырский)
- Пастырь 307, 592, 624
- Пасха 238, 272
- Патриархи восточные 301
- Патриаршество 307 (см. также  
Степень патриаршества)
- Пауперизм 76
- Ператы 226
- Первоисточник 65, 66
- Первообраз 383, 395, 434, 445,  
447—449, 466, 643
- горний 359, 434
  - духовные 405
  - небесный 363  
(см. Дух, Икона, Иконопись,  
Россия, Троица)
- Первоорганизм 637, 643
- Первопричина 582
- Первосвященник 89 (см. также  
Жрец)
- Перво-сила мировая мужская 125
- Перво-среда мировая женская 125



- Перво-тварь 417  
     (см. София)  
 Первоэлементы 581  
 Первоявление 378  
     (см. Россия)  
 Перевоплощение 725, 729  
     (см. Христианин)  
 Передвижники 629  
 Переживание 132, 133, 235, 248,  
 249, 598, 608  
 — термин 254  
 — внутренние 599  
 — духовные 489  
 — мистические 162, 186  
     (см. Христос)  
 Перспектива 5, 477, 512, 513, 584,  
 585  
 Писатели церковные первых ве-  
 ков 269  
 Письменность  
 — система 564, 566  
     древние 570  
     идеографические 565, 566, 573  
     мистическая 720  
     церковная 726  
 Письмо фонетическое 567  
 Пифагореизм 636 (см. также Пред-  
 ставления пифагорейские, Шко-  
 ла пифагорейская)  
 Пифагорейцы 128  
 Пизмизм 18  
 Плагиат 338, 339  
     — люди- 339  
 Планирование 660  
 Плата 242  
 Платонизм 5, 260, 349, 504, 517  
     — дионисийство 349  
 Плоскость 476, 477, 500  
     — изобразительная 479—481,  
     483, 499—501  
 Плотское 561  
 Плоть 179, 181, 208, 213, 214,  
 221, 223, 441, 487, 513, 558,  
 606  
 — автономия 207  
 — природа 204  
 — свобода 207  
 — непреобразенная 524  
     (см. Ангел, Бог, Грех, Дух,  
     Мир, Христос)  
 Поведение 612  
 Поверхность 475—478, 481, 488,  
 499—501, 511, 524, 577  
 Подвиг 181, 355, 404, 432, 461,  
 488, 489, 545, 609  
 — духовный 134, 146, 488, 544  
     — человеческий 405  
     символ 406  
     (см. Дух, Любовь, Уничто-  
     жение)  
 Подвижник 222, 461, 465, 606  
     (см. также Лики подвижниче-  
     ские)  
 Подвижничество 437  
 Подобие 529  
     — Божие 434 (см. Лик, Творче-  
     ство)  
 Подражание натуралистическое  
 519  
 Подсознание 567  
 Подсознательное 46, 56, 58, 59  
 Подсознательность 46  
     — область 52  
 Позитивизм 35, 413, 436, 531, 560  
 Позитивисты 437, 540, 702  
 Познаваемое 47, 50, 51, 435, 436  
     — природа идеальная 48  
     — сущность 435  
     (см. Мышление, Разум)  
 Познавание 59, 249  
     — индивидуальное отъединение  
     262  
     — методическое 135  
     — через отрицание 539  
 Познание 4, 40, 44, 48, 55, 141,  
 228, 230, 231, 249, 262, 263,  
 433, 510, 529, 549, 568, 727,  
 728  
     — акт 40, 42, 46, 56  
     творческий 53  
     — деятельность 186  
     — источники 248  
     — метод 306  
     — объект 40, 43, 46  
     — предмет 186  
     — процесс 46, 436  
     — способ 230  
     — субъект 186  
     — теория 40  
     — термин 39  
     — условие 5  
     — высшее 197  
     — орган особый 197  
     — метафорическое 7  
     — не-методическое 46  
     — опытное 625  
     — рационалистическое 539  
     — религиозное 539  
     — сверхчувственное 445  
     — добра и зла 417  
     — любовью 306  
     (см. Действительность, Исти-

- на, Мир, Объект, Реальность, Религия, Сила Божия)
- Познающее 47, 51, 435
- и познаваемое
  - индифференция 49 (см. Мышление, Разум)
- Покаяние 431, 595 (см. Мир христианский)
- Покой
- состояние 31
  - неотмирный 401 (см. Сила)
- Покорность 363, 399
- Пол 110, 363
- идея 687
  - мистика 723
  - сущность мистическая 726 (см. также Любовь половая)
- Политика 550, 633, 648, 649, 655, 669, 674, 678
- аграрная 660
  - внешняя 663, 674, 676
  - внутренняя 673, 674
  - государственная 652
  - мировая 681
  - экономическая 675
- Полифония 389
- Полнота 510, 555, 582, 585 (см. Божество, Бытие, Любовь, Реальность, Сила Христа)
- Полуарианствующие 301, 303
- Полуверие 557
- Польза
- государственная 299
  - общественная 299
- Помощь Божия 319
- Понимание 443
- органы 459 (см. Действительность, Жизнь, Математика)
- Понятие 4, 15, 16, 30, 46, 232, 238, 240, 294, 505, 566, 568—570, 578, 584, 628, 633, 640, 658, 699
- выражение
  - звуковое 564
  - идеографическое 566
  - доказательство 31
  - единство динамическое 31
  - значение 565
  - исследование формально-математическое 633
  - множественность статистическая 31
  - объяснение 31
  - определение 31
  - само-тождество 32
  - арифметические 642
  - вероучительные 298
  - государственные 297
  - динамические 135
  - конкретные 566
  - общее 638
  - общественные 297
  - отвлеченные 79, 564, 566, 588, 599
  - правовые 297—299
  - социологические 297
  - статическое 135
  - философские 69, 355
  - церковные 297
  - человеческие 240, 241, 263
  - юридические 21, 239, 298 (см. также Категория; см. Бесконечность, Бог, Боговоплощение, Восхищение, Гносеология, Движение, Единое, Идеал, Инфлексия, Истина, Культура, Лик, Материя, Непрерывность, Ничто, Образ, Объект, Последование, Пресуществление, Поэзия, Природа, Треугольник, Форма, Целое, Число)
- Пороки 443
- Портрет 524
- Порядок 6, 638—640, 667, 677
- тип 577, 638, 639, 641, 642, 693
  - естественный 496, 497
  - логический 281
  - хронологический 281 (см. Мир, Мироздание, Множество, Последование)
- Посвящение 173, 181, 349, 563
- пещерное 350
  - солнечное
  - Платона 349
- «Посвященный» 82, 167, 181, 185, 258 (см. также Оккультизм, Сообщества мистические)
- Последовательность (последование)
- логическая (вневременная) 54
  - мгновенная 54
- Пост 465, 708
- Постижение духовное 459
- Постулаты 630
- Потенциальное 231
- Потенция 44, 46, 48, 49, 53, 56, 58, 434
- качественность разнородная 55

- моменты идеальный и реальный 49
- различия количественные 55
- ранг 46
- ряд 50, 53, 56, 57
- вне-временной 54
- система 54
- степень 46
- вещные 49
- единая 55
- конечная 51
- объективная 50
- отрицательные 46, 49, 52, 58, 59
- положительные 46, 49
- символические 574
- субъективная 50
- творческие 665
- полнота 117
- (см. Вещь, Знание, Изображение, Сознание, Человек)
- Потустороннее 460 (см. также Мир потусторонний)
- Поэзия 83, 88, 283, 334, 379, 568
- древняя церковная 380
- литургическая 360
- первобытная 75
- социальная 77
- понятий 141
- Поэма 62
- Поэт 568
- судьба 569
- Правда 289, 292, 339, 395, 455, 457, 461, 592, 721
- Божия 133, 134, 245, 247
- внутренняя 245
- объективная
- чувство 340
- онтологическая 245
- художественная 423
- (см. Жизнь, Кенотизм, Любовь)
- Правда Сушая 133
- Праведник 144, 145, 595, 610
- Правитель 649, 652, 654
- мудрый 673
- Правительство 649, 654, 658, 669
- будущее 669, 674, 678
- верховное 673, 674
- Правление
- представительное 647, 649, 650
- Право (права) 21, 233, 247, 248, 297, 331, 652
- естественное 76
- избирательные 651, 652
- материнское 109
- юридическое 298
- (см. также Нормы правовые, Юридическое, Юриспруденция; см. Самодержавие, Церковь)
- Православие 191, 239, 261, 286, 288, 295, 724
- существо есть онтологизм 294
- русское 544
- арабов 544
- греков 544
- (см. также Богословие православное, Мир православный, Церковь православная)
- Православные 562, 624
- Правосудие 240, 650
- Прагматизм 289, 303, 421
- Праздник (празднество) 533
- Воздвижения Креста Господня 364
- Богородичные 470
- местное 365
- церковно-исторические 470
- апостолов 470
- исторического значения 364
- онтологического значения 364
- Пресвятой Троицы (Троицын день, Троичный) 360, 364, 366
- святых 470
- Пятидесятницы 364
- (см. Крест, Троица)
- Практика
- духовная 606
- историческая 70
- Пракультура доисторическая 57
- Прародители 269
- Пребывающее 25
- Предание 454, 455, 480, 503
- непрерывность 91
- иконное 454, 487
- иконописное 446, 469, 491, 492, 501
- культурное 406
- монастырские 386
- немецкие 435
- оккультные 81
- отеческое 724
- церковное 200, 211, 238, 265, 434, 457, 458, 497, 699
- Предел 24, 54, 138, 580
- (см. Гносеология, Икона, Мир, Объективность, Разум, Реальность, Ряд, Субъективность)
- Предельность 69
- Предмет 9, 138, 139, 510—512
- внешние 512

- исследуемый 138
- художественный 371  
(см. Гносеология, Культ, Метафизика, Наука)
- Предприятия 663
- Предрассудки 651
- Предсказание 57
- Представительство 648, 649, 651  
— демократическое 649
- Представление  
— пифагорейские 635  
— софийные 364  
(см. Мир)
- Предчувствие 57, 58
- Преемственность (преемство)  
— духовная 412 (см. Мысль)  
— художественная 406
- Прекрасное 386, 403, 455
- Прелесть  
— понятие 722  
— духовная 262, 431  
(см. также Душа прелестная, Образы прелестные, Страсть прелестная)
- Прельщение 72
- Премудрость 707  
— Божественная 706
- Преображение Господне 207—210, 265, 438, 470  
— слава 211  
(см. Господь, Действительность, Христос)
- Прерывность 632, 634, 635  
— числовая 645  
(см. Дискретное)
- Престол 441, 446, 497
- Пресуществление 304  
— понятие 299  
— слово (термин) 299—304
- Признак 443  
(см. Знание)
- Призраки 430
- Принуждение 297 (см. также Нормы правовые принудительные)
- Принцип 266, 582  
(см. Культура, Непрерывность)
- Природа 72, 109, 132, 144, 166, 180, 214, 274, 371, 417, 431—433, 503, 506, 532, 533, 550, 568, 656  
— двойственность 111  
— жизнь 535  
стихийная 115  
— законы 13  
— объекты 639  
— откровение 496
- понятие 13
- силы тайные 534
- Божия 214
- ограниченная 269
- тварная 214, 215  
внешне-материальная 215  
внутренне-нравственная 215
- человеческая 132, 268, 461  
(см. Бог, Время, Знание, Искусство, Объект, Откровение, Плоть, Пространство, Разум, Реальность, Символ, Царство, Церковь, Человек, Число, Явление)
- Пристрастие 341, 430  
— мирские 429
- Причастие Святое 308, 323 (см. также Евхаристия)
- Причина 13, 14, 23, 234, 257, 420—423, 426  
— внешняя 421, 423, 434  
— действующая 426  
— конечная 426  
— материальные 473, 475, 480  
— механические 19  
— первая 13  
(см. Бытие, Вещь, Движение, Мир, Свет, Сновидение, Сущее, Тварь, Явление)
- Причинность 10, 26, 423  
— движение 23  
— закон 13  
отрицание 13  
— конечность 27  
— само-произвольность 13  
— бесконечная 16, 21  
— внешняя 422  
— дневная  
схема 426  
— конечная 13, 21  
— прогрессивная и регрессивная 24  
— свободная 12  
— по законам природы 12, 13  
(см. также Ряд причинный, Связь причинная; см. Свобода, Явление)
- Пришествие второе 470  
(см. Господь)
- Провидение 423
- Прогресс  
— культурный 107  
— творческий 669  
— в технике 664
- Прозрение 57
- Произведение 472, 473, 475

- живописные 444
- литературное 517
- музыкальное 473
- натуралистическое 529
- художественное 140, 371, 375, 376, 380, 456, 486, 502 (см. также Искусства произведения, Художества; см. Мир) момент оккультный 380 стиль 376 творец 375 условия восприятия 376 условия жизни 376 условия существования 375 (см. Искусство)
- Производная 17, 18
- Производство 659, 662
  - государственное 663
- Произвол 483, 655
- Пролетариат 76
- Промысел 322, 340, 554
- Промышленность 659, 661—663, 676
- Прообраз 308
- Проповедь 516
  - древнехристианская 558
- Прорицание 184
- Пророчество 53, 261, 623
- Просвещение 652, 653, 678
  - древнерусское 319
  - духовное 412
  - русское 366, 703
  - история 411
- Прославление 206, 207, 209—211, 242
  - (см. Господь, Мир, Тварь, Христос)
- Простое 11, 12 (см. также Части простые)
- Простота 71
  - первобытная 103 (см. Душа)
- Пространство 4, 10—12, 16—19, 22—26, 313, 371, 375, 414, 430, 439, 442, 479, 494, 504, 505, 510, 513, 570, 575, 581, 584—589, 605, 635, 640
  - бесконечность 22, 28
  - идеальность 16, 26
  - интуитивность 28
  - природа идеальная 20
  - сущность 17
  - условия 17
  - горнее 378
  - внешнее 443, 533
  - действительное 426
- иное 449
- межпланетное 415
- метафизическое 568
- мировое 581
- мнимое 426, 429
- не-отмирное 439
- пустое 19, 415
- сплошное 581
- физическое 581 (см. Мир)
- Протестант (протестантствующие) 201, 250, 301—303, 331, 448
- Протестантизм (протестантство) 283, 285, 294, 295, 297, 303, 478, 479, 483, 484, 494, 542 (см. также Богословие протестантское, Гравюра протестантская, Графика протестантская, Индивидуализм протестантский, Мир протестантский, Мысль протестантская, Отрицание протестантское, Свобода протестантская, Теории протестантские, Философия протестантская, Формулы протестантские)
- Противоположность 499
- Противоречие 26, 32, 499, 648
  - антиномические 26, 27
  - внутренние 650, 651
  - кантовские 24 (см. также Антиномии; см. Закон)
- Прототип 383, 637
- Протяжение 22
- Протяженное 22
- Процесс 31, 53, 64, 220, 223, 228—230, 234, 605, 632
  - «вещный» 48
  - внешние 231
  - душевные 141, 634
  - мировой 255, 256
  - мыслительные 566
  - нервный 48
  - объективный 48, 210
  - познавательный 39, 43, 248
  - психологический 535, 599
  - различия 45
  - субъективные 268
  - физический 422, 583 (см. Диалектика, Знание, Культура, Мысль, Познавание, Развитие, Различение, Творчество, Философия, Человечество)
- Прошедшее 23, 26, 53—56, 420, 421

- как объект знания 53
- абсолютное 53  
(см. Память, Сон)
- Прошлое 57, 342, 350, 410
- забвение 52  
(см. Галлюцинация, Будущее, Наука)
- Псевдоэпиграф (псевдоэпиграфы) 338, 339
- люди- 339
- Психика 49, 65
- Психологизм 140, 249, 383, 429, 479, 492
- Психология 193, 234, 425, 544, 633
- американская 535
- конкретная 57
- немецкая 436
- рациональная 9, 10
- религиозная 202, 720
- русская 545  
(см. Творчество)
- Пустота 418, 432, 435, 580, 582
- духовная 432
- Пустынь Оптиная 411—413, 626
- как духовный фокус 412
- Путь
- теоретическо-познавательный 35, 36  
(см. Бесконечное, Мысль, Религия)
- Равенство
- формальное 648
- Богу 144, 147 (см. также Христос)
- Равновесие 230, 353, 379
- мистическое 350  
(см. Спасение)
- Радость 324, 364, 534, 607, 624  
(см. Бытие)
- Развитие
- идея 77
- процесс 669
- личное 134
- социальное 665  
(см. Личность)
- Различение 37, 38, 41
- акт 40, 43, 46
- процесс 45  
(см. также Деятельность различающая, Процесс различения)
- Разум 3—9, 15, 20, 30, 32, 33, 92, 131—142, 191, 250, 263, 272, 284, 483, 535, 582
- как вид связи бытия 136
- как модус взаимоотношения познающего и познаваемого 136
- как орган живого существа 136
- антиномичность 33, 136
- динамика 30
- жизнедеятельность 136
- законы 21
- идея (идеи) 5, 10
- категории 284
- корни 134
- нормы 21, 30, 32
- обман 5
- организация 5, 135
- формы 4
- функции 135
- пределы 134
- природа 136
- притязания 4
- само-противоречивость 3, 4
- само-противоречия 15
- свойства 136
- способности (см. также Рассудок, Чувственность) три 4
- статика 30
- сфера 492
- формы 4, 136
- функция 5, 31, 239, 262
- бесконечная 5
- мистическая 239
- практическая 239
- теоретическая 239
- все-народный 369
- духовный 250, 429
- индивидуальный 262, 456
- исторический 386
- мистический 197, 239, 250, 261, 272
- низший 197
- ручной 477
- собирательный 473
- соборный 261
- софистичный 7
- трансцендентальный 136
- трансцендентный 136
- фактический 515
- Христов 556
- церковный 296, 723
- человеческий 250, 296
- границы 4
- деятельность познавательная 4
- состав 4
- чистый 483

- антиномии 3, 27, 28 (см. также Антиномии космологические)  
 кантовское учение о 4, 16, 17, 21  
 антитетика 15
- в общем значении слова 4  
 — в узком техническом смысле слова 4  
 (см. История, Культура, Церковь, Человечество)
- Рай 267, 271, 536
- Раса  
 — средиземная 106, 112  
 — человеческие 88
- Раскаяние 245, 596
- Раскол 561
- Рассудок 4, 32, 136, 137  
 — идея 15  
 — нормы 32  
 — отвлеченный 284  
 — уединенный 369  
 (см. также Разума способности)
- Рассудочность 393, 561
- Растения 684
- Ratio 232
- Рационализм 36, 59, 248, 252, 289, 413, 630  
 — западный 699
- Рациональность 74  
 — конечная 71
- Реализм 35, 528—531, 628  
 — вера в действительность 36  
 — художественный 529  
 — в искусстве 529  
 (см. Жизнь, Культура)
- Реалии 528
- Реалистичность 530
- Реальность (реальности), *res* 48, 51, 137—141, 235, 266, 294, 365, 375, 430, 432, 440, 444, 446, 447, 451, 457, 459, 493, 496, 498, 506, 510, 518, 528—531, 539, 579, 581, 584, 586, 614, 628, 629, 647, 728, 729  
 — это вид, идея, лик 518  
 — видимость 436  
 — истина 437  
 — личины 432  
 — *maximum* 49  
 — *minimum* 49  
 — многообразие 585  
 — начало 435  
 — отображение 498  
 — отрицание 581
- познание 531  
 — полнота 518  
 — пределы естественные 138  
 — природа 496  
 — силы формообразующие 496  
 — слои 58  
 — существо 268, 269  
 — чувство 341  
 — безусловная 363  
 — внешняя 435  
 — высшая 361, 429, 444  
 — данная 295  
 — духовная 294, 384, 451, 494, 514, 516, 537, 552  
 — евхаристическая 268  
 — живая 451  
 — изобразительная 493  
 — истинная 495, 580, 581  
 — культурная 233  
 — метафизическая 497  
 — мировая 529  
 — мистическая 247  
 — новая 383, 385, 535  
 — подлинная 529, 575  
 — потусторонняя 582  
 — физическая 584  
 — эстетическая 375  
 (см. Миры иные, Святыня, Тайнство, Церковь, Человек)
- Революционеры 330
- Революция 290, 490, 621, 632, 650, 651, 676  
 — и анархия 677
- Рекритика 39
- Религия 69, 73, 91, 117, 133, 134, 136, 139, 140, 197, 247, 251, 261, 299, 526, 537, 539—543, 547, 549, 585, 625, 652, 658, 659, 678, 702  
 — есть жизнь нас в Боге и Бога в нас 132  
 — есть художница спасения 132  
 — как вечное содержание человека 651  
 — как организованная форма 540  
 — границы 73  
 — дело 132  
 — историки 261  
 — история 70, 72, 73, 250  
 — оценка 541  
 — познание 538, 540—542  
 — предметы 659  
 — пути 133  
 — существо 247  
 — сущность 72, 132  
 — философия 73

- античная 68, 71, 435 (см. также Философия античная)
- греческая 78, 85
- древняя 181, 400
- естественная 76
- женские 110
- идущие от Вавилона 114
- историческая положительная 76
- патриархальная 121
- православная 332
- христианская 239, 246, 271, 550
- эллинская 62
- греков 75
- и философия
  - корень общий 137
  - (см. также Интересы религии; см. Воскресение, Социализм)
- Ренессанс 561
- Республика 651—653
  - автономные 653, 654
  - демократическая 650
- Реставрация 562
- Рефлексия 47, 55, 280
  - акт 47
  - (см. также Инфлексия; см. Знание)
- Реформы 562, 621
  - петровские 328
- Речь человеческая 567
- Рим 297 (см. также Папа, Романизм, Церковь католическая)
- Римляне 435
- Рисунок 501, 503, 511
- Ричлианство 249 (см. также Богословие либерально-ричлианское, Христа изображение ричлианское)
- Род 311, 312, 487
  - грамматический 687
  - людской 80 (см. также Человечество)
- Родина 352, 353, 410
- Родительница
  - духовная 460
  - (см. также Земля, Мать, Праматерь жизни, Утроба рождающая; см. Женщина, Любовь)
- Родственность 297, 314, 317
- Родство 314, 315, 317
- Рождение 109, 461
  - абсолютность 408
  - и погребение 110
  - (см. также Земля, Мать, Природа-Родительница)
- Рок 340
- Романизм 283, 294, 296, 297, 306, 307 (см. также Католичество)
- Россия (Русь) 281, 282, 298, 328, 335, 353—356, 358, 361, 363, 364, 366, 367, 381, 386, 407, 408, 411, 412, 454, 460, 463, 490, 545, 561
  - Ангел-Хранитель 354
  - будущее 287, 289, 290
  - душа 355
  - идеал культурный Троичный 361
  - идея 409
  - история 331
  - крещение 366
  - образ 354
  - объединение культурное 361
  - первообраз духовный 365
  - первооявление 354
  - периоды
    - Московский (царство Московское) 362
    - Московско-Петербургский 650
    - Петербургский 361
  - самопознание духовное 489
  - самосознание 489
  - характер духовный 354
  - будущая 409
  - древняя 355
  - Киевская 357—359, 362, 366
  - Московская 354, 355, 357, 366
  - Петербургская 357
  - революционная 697
  - святая 281, 409
  - конец 289
  - средневековая 489
  - любовь к 628
  - (см. Государственность, Государство, Дух, Душа, Жизнь, Идея, Искусство, История, Культура, Литература, Музыка, Наука, Общество, Просвещение, Сознание, Хозяйственность, Школа)
- Рынок
  - мировой 662
  - внешний 663
- Ряд 24, 25, 43, 49, 51, 53, 579, 637, 643
  - бесконечность 11
  - граница 50
  - предел 50
  - временной 53, 55, 420
  - итеративный 43
  - линейный 141



- мировой 14
- причинный 13, 422
- числовой натуральный 577, 641, 642  
(см. Время, Изменение, Потенция, Синтез, Условие, Явление)
- Савеллианство 201
- Саддукей 270, 610, 613
- Саддукейство 611
- Сакральное 435
- Самаряне 446
- Самобытность 456
- Самодержавие 290, 298, 652
  - как основа русского государства 289
  - право 298
  - царское 290
- Самолюбие 595
- Самообожествление 187, 549  
(см. Мир)
- Самоопределение 483
  - акт волевой 430
  - духовное 359
- Самопознание 5, 324, 332
  - термин 39  
(см. Наука)
- Самособранность духовная 405
- Самосознание 207, 359, 432, 477, 608, 723
  - единство 258, 259
  - термин 39
  - духовное 471
  - народное 287
  - фарисейское 432  
(см. Личность, Народ, Россия)
- Самость 596, 597
- Само-тождество 31, 457
  - онтологическое 443  
(см. Понятие)
- Сатана 265, 705
- Сверх-сознательное 56
- Сверх-человек
  - учение псевдо-нищевское о 76
- Сверх-чувственное 4, 5, 493
  - интуиция 5
  - символ 490
  - созерцание 443  
(см. также Мир сверхчувственный)
- Свет (светы) 210, 323, 375, 392, 414—416, 436, 438, 441, 443, 444, 447, 449, 452, 487, 488, 494, 495, 504, 505, 510—513, 514, 517—519, 521, 523, 538, 581, 585
  - есть деятельность Божия 417
  - как мистическая причина существующего 512
  - как онтологическая сила 512
  - духовность 416
  - источник 517
  - метафизика 516
  - символы 583
  - слава 222
  - слово 517
  - царство 523
  - цельность 416
  - чада 520
  - Абсолютный 583
  - астральный 211
  - благодатный 263, 443
  - божественный 417, 496, 497
  - Божий 437
  - внутренний 437
  - духовный 263, 442, 446
  - единый 414, 416
  - земной 524
  - золотой 504, 505
  - иные 351
  - небесный 403, 418, 525
  - неделимый 414, 416
  - нездешний 589
  - неземные 377, 378
  - освещающий
  - энергия 415, 416
  - пренебесный 403
  - солнечный 414, 415, 494, 603  
(см. также Солнце)
  - цветность 415, 416
  - умный 403, 517
  - Фаворский 210
  - догмат 238
  - Христов 555
  - чистый 492  
(см. Бог, Божество, Бытие, Золото, Изображение, Искусство, Истина)
- Свидетель 446, 471, 525
  - Божий 442
  - святой 526  
(см. Господь, Мир невидимый, Слово воплощенное)
- Свидетельство 465, 488, 501, 502, 521, 522
  - древние 516
  - онтологические 501
- Свобода 12, 16, 138, 241, 341, 481, 483, 499, 533, 537, 555, 613, 614, 647, 658, 660, 681
  - как особый вид причинности 13
  - духовная 610, 611, 613, 616

- протестантская 483
- трансцендентальная 13
- христианская 555, 614
- выбора 483
- совести 480  
(см. Любовь, Плоть)
- Связь 633, 672
  - дидактическая 64
  - духовная 407
  - живая 527
  - необходимая 631
  - причинная 421 (см. Явление)
  - психологическая 64
  - упорядоченная 636
  - эстетическая 64
  - по ассоциации 64
- Святой 156, 222, 441, 454, 462, 488, 497, 515, 525, 583, 595, 605
  - души 221
  - мощи 526
  - образ 405
  - одежды 497
  - тип 405
  - явление 515
  - русские 366  
(см. Праздник)
- Святость 284, 405, 431, 439, 513, 561
- Святцы 502, 613
  - реальность 294
- Священнодействие 302
- Священное писание 134, 246, 258, 301
  - начала религиозно-опытные 246
- Священноименные 269
- Священство 307, 560, 562, 563  
(см. Дар)
- Секта 460  
(см. также Зандерманн)
- Сектантство 555
- Семасиология 129
- Семейственность
  - природа метафизическая 727
- Семья 656, 670, 727—729
- Сенсуализм 35, 248
  - английский 448
- Серебро 491
- Сила 225, 229, 230, 233, 268, 431, 440, 495, 496, 522, 581, 582, 600, 625, 647, 721
  - история всемирная 707
  - полнота 284
  - субстрат 229
  - термин 228
- благие 411
- благодатная 133
- божественная 206, 209, 226, 241, 243, 264, 497, 504
- Божия 133, 232, 241, 244, 264, 417, 496, 497
- вампирическая 435
- внутренняя 399, 404, 585
- восхищающая с. как вихрь, ветер 162, 166, 177, 179
- горние 432
- духовные 184, 326, 355, 413, 430, 549
- душевные 586
- земные 297, 496
- иные 535
- историческая 610, 649, 650
- магнитная 496
- наличные 648
- нездешние 185
- нечистая 439
- первичные 495
- перво-мировая мужская 125
- потусторонние 162
- реальные 650
- таинственные 535
- творческая 118, 614
- трансцендентные 207
- упорядоченные 489
- феургические 180
- физическая 607
- хроногенные 53
- в движении 229
- в покое 229
- учение о 231  
(см. также *Δύναμις*; см. Дух, Жизнь, Мысль, Реальность, Свет, Человек)
- Символ 41, 43, 46, 108, 211, 232, 359, 360, 428, 444, 460, 482, 527, 556, 568—570, 574, 579, 580, 582, 583, 585, 587—590
  - как идеографический знак 568
  - воплощение 362
  - границы 589
  - значение 570, 571
  - природа 587
  - словарь 573
  - безымянный 115
  - Вселенский 258
  - геральдические 565 (см. также знаки геральдические)
  - графические 527, 573, 574, 580
  - живой 378, 440
  - религиозный 65, 117

- священный 115, 128, 556
- субъективные 569
- удвоенные 117, 118
- художественный 407
- числовые 637  
(см. также Значение символическое; Идеограмма, Степени символические, Формулы символические; см. Вера, Движение, Догматика, Дух, Душа, Единица, Жизнь, Земля, Мир духовный, Небо, Подвиг, Сверхчувственное, Свет, Слава, София, Точка, Троица)
- Символизм 384, 429, 524, 528, 568, 569
  - французский 568
  - христианский 567
- Символика 40, 44, 57, 109
  - законы 588
  - смысл метафизический 415
  - графическая 579
  - духовная 487
  - подлинная 415
  - теургическая 522
  - художественная 509
  - числовая 646  
(см. Удвоение, Цвет)
- Символисты 413
- Символическое
  - природа 487
- Символярий 589 (см. также Символов словарь)
- Синекдоха 565
- Синтез 11, 216, 217, 281, 360
  - конечный 27
  - опытный 5
  - творческий 375  
(см. Искусство, Любовь, Мышление)
- Система 20, 51, 281, 292, 295, 420, 644
  - опора 20
  - смысл 297
  - внутренний 293
  - творец 293
  - функция психологическая 293
  - богословские 193
  - выборная 655
  - динамические 634
  - дуалистическая 247
  - кантовская 239
  - космическая 569
  - метафизические 569
  - метрическая 693
  - научная 4
- нервная 270
- познавательная 568
- софистически-гностическая 272
- философские 484
- философско-богословская 282
- финансовая 662
- хомяковская (Хомякова) 292, 294, 299
- цифровая 692
- мозаик заключений 54  
(см. Знание, Мысль, Письменность, Потенция, Счисление)
- Систематика догматическая 204
- Сказки русские 435
- Скепсис 650
  - либеральный антирелигиозный 627
- Скептик 15, 70
- Сконцентрированность духовная 403
- Скульптура 373, 519
  - греческая 460
- Слава 206, 208, 221, 267—269, 271
  - антиципации (знамения) 209
  - откровение 195, 206, 209, 211, 212, 239
  - теория 208
- символ 209
- царство 196, 197, 207, 242, 244
- явление 208, 210
- божественная 207, 242
- Божия 205, 206, 208, 209, 264, 416, 442
- термин (понятие)
  - библейский 256
  - святоотеческий 256
- небесная 441
- Христова 211, 241
- по Воскресении 211  
(см. Бог, Господь, Преображение, Свет, Слава Божия, Христос)
- Славяне 317
- Славянофил 280, 290, 316, 318, 326, 328, 330, 332, 336, 700
  - московские 313
  - ранние 314
  - государственники 290  
(см. Нео-славянофилы)
- Славянофильство 286, 287, 310, 314, 315, 318, 319, 330, 335, 341, 342, 544
  - история 310, 341
  - первоначальное 342
  - раннее 305

- (см. также Исповедание славянофильское, Мысль славянофильская)
- Славянство 287, 335
- Следствие 9, 13, 23, 420—423, 426
- Слово 137, 186, 269, 437, 516, 534, 564, 566, 570, 571, 579, 586, 587, 669, 684, 686
- Божие 446, 451
- творческое 506  
(Дар, Жизнь, Пресуществление, Свет)
- Слово воплощенное 516
- свидетели 462
- Сложное 12 (см. также Вещь сложная)
- Сложность реальная 12
- Служба Воскресная 364
- Слух 517
- Случайное 487, 490, 631, 672
- Случайность 422, 423, 487, 561
- земные 488
- историческая 247, 360
- Смерть 109—111, 115, 125, 167, 168, 181, 268, 324, 325, 338, 351, 361, 438, 518, 581
- ангел 166, 600
- образ 599
- гений 599
- демоны 166
- опыт 167
- чувство 93
- «временная» 59
- солнечная 350
- физиологическая 597
- физическая 597
- мысль о 108  
(см. также Кончина, Умирание, Успение; см. Господь, Христос)
- Смирение 295, 399, 406, 595, 616
- Смысл 542
- вечный 434
- духовный 362
- чистый 427  
(см. Воскресение, Жизнь, Икона, Кенотизм, Мир иной, Система)
- Сновидение 419—427, 452
- причина 425, 426
- содержание 421  
(см. также Образы сновидческие)
- Соблазн 430
- Собор 516
- западные 296
- Иерусалимский 299, 301
- русские 459
- Седьмой Вселенский 445, 448, 454
- Стоглав (Стоглавый) 459, 467
- Соборность 295, 462, 502 (см. также Разум соборный; см. Сознавание)
- Событие 421—423, 425, 426, 452
- мировое 80
- Совершенство духовное 434
- Совесть 437, 548  
(см. Свобода)
- Согласие 296
- австрийское 562, 563
- Содержание 16, 40, 136, 137, 423, 570, 585, 640
- бесконечное 60
- новое 70
- символическое 362
- и форма 254, 279, 527  
(см. Единство, Жизнь, Знание, Икона, Искусство, Мир, Мысль)
- Созерцание 4, 26, 40, 138, 157, 158, 232, 350, 373, 447, 452, 485, 511, 520—522, 561
- предмет 459
- духовное 457, 521, 589
- мистическое 717
- непосредственное 606
- Бога 149  
(см. Сверхчувственное)
- Сознание 40, 44, 47, 50, 55—57, 132, 159, 218, 235, 246, 423, 425, 428, 429, 440, 441, 443, 444, 449, 452, 462, 511, 539, 549, 551, 555, 557, 567, 586, 598, 604, 605, 608, 628, 632, 640, 721
- акт 48
- закон раскрытия 53
- история 40
- потенция 40, 41, 43
- ранг 47
- конечная 60
- отрицательные 45
- раздвоенность 396
- соборность 295, 341
- сфера 46
- богословско-философское 360
- богосыновнее 208
- духовное 134
- вселенское 386
- всечеловеческое 459

- геометрическое 630
- греко-византийское 405
- дневное 426, 433 (см. Философия)
- и ночное 91, 92, 422, 423, 428
- Евклидовское 630
- кукольное 534
- личное 322
- мое 447
- народное 400
- научное 297
- общественное 134, 700
- отъединенное 250, 284
- православное 546
- религиозное 525
- русское 405
- соборное 339, 354, 357
- современное 590
- христианское 555, 609, 706
- церковное 253, 354, 454, 459, 465, 499, 621, 724
- Нового времени 542
- нормы 455, 459
- вообще 140  
(см. также Самосознание; см. Народ, Христианство, Человечество)
- Сознательность, сознательное 45, 46, 49, 58
- степень 45
- сфера 49
- и бессознательность (бессознательное)
- и подсознательное 58
- Солипсизм 226
- Солнечность 350
- Солнце 179, 348, 349, 414, 494
- -Аполлон 350
- Сон 55, 419—421, 427
- о прошедшем 58
- Сообщества мистические 82
- Соответствие 639—641
- Соотношение 414, 417
- аналогичные 416  
(см. Цвет)
- Сословие 328
- Сосредоточенность умная 405
- Состояние 550
- греховное 269, 450
- духовное 250
- мистические 250
- «натуральное» 77
- психологические 597
- славное 269
- стационарные 31
- физические 584
- экстатическое 349 (см. также Экстаз)  
(см. Знание, Покой)
- Сосуд
- двойной 118, 120, 121
- священный 119  
(см. также Матери-Земли чаша двойная)
- Софизм (см. Метафизика)
- Софист 258 (см. также Учения софистические)
- Софистика 287 (см. также Разум софистический)
- София 358, 417, 418
- как метафизическая пыль 416, 417
- как перво-тварь и перво-материя 417
- -Премудрость 358
- икона 358
- символ художественный 357  
(см. также Дева, Мира восприимчивость божественная, Представления Софийские)
- Социализм
- идея 287
- религия 381
- православный 328
- русский 289
- Социология 249, 633
- законы 282
- Союз 653, 675
- Спасение 132, 133, 136, 182, 185, 224, 240, 431, 521, 555
- есть равновесие душевной жизни 132
- онтология 521
- тайна 521
- теория гидростатическая 243
- Божие 133  
(см. Душа, Религия)
- Спасенность пассивная 609
- Спаситель 133, 233, 401, 432, 485, 497, 549, 598
- жизнь 216
- лицо 470
- одежда 497
- вера в 598
- Специализация 353
- Спор 254, 256
- догматические 210, 356, 725
- евхаристический 301
- иконоборческие 384
- монофизитские 213, 214
- несторианские 214
- паламитские 359

- тринитарный 301
- XII века 213
- XIV века 210, 229
- Среда 481, 580, 581
  - внешняя 479
  - земная 414
  - космическая 727
  - культурная 651
  - мировая 581
  - небесная 414
  - общественная 609, 665, 727
  - окружающая 634
  - оптические 414
  - пассивная 416
  - перво-мировая женская 125
  - художественная 376
- Средневековье 74, 92, 369, 459, 564, 567, 632
  - Византийское 355, 406
  - Восточное 93, 236
  - греческое 91, 93, 98, 355, 356, 406
  - европейское 406
  - Западное 74, 93, 236
    - (см. также Жизнепонимание средневековое)
- Старец 615
- Старообрядцы 560, 562
- Старообрядчество 560
- Старчество русское 626
- Статика (статичность) 230, 231, 266
- Стенопись 500, 501, 507
- Степень
  - епископская 307
  - отрицательные 44
  - патриаршая 307
  - символические 41
  - в математике 40
  - у Шеллинга 40
    - (см. Знание, Пала, Потенция, Сознательность)
- Стиль (стили) 374, 375, 379, 381, 387, 473, 476, 490, 501, 507, 508, 516, 585
  - как единство всех средств выражения 380
  - богослужебный 473
  - греческий 407
  - иконописный 490
  - метафизический 476
  - рационалистический 490
    - (см. Время, Единство, Произведение)
- Стихия 184, 309
  - натуралистическая 491
- Страдание 181, 267
  - идея заместительства в с. 248 (см. Христос)
- Страсть 110, 111, 179, 430—432, 437, 449, 596, 598, 683
  - политические 674
  - прелестная 431
- Строительство церковное 345
- Строй
  - будущий 651, 653, 661, 678
  - государственный 647, 652, 673
    - разумный 647
  - новый 652
  - обсуждаемый 675
  - правовой 650
  - церковный 552
  - экономический 659
    - (см. Государство, Общество)
- Суббота 555, 610
- Сублимация 728
- Сублимированность 727
- Субстанциальность 435
- Субстанциональность метафизическая 434
- Субстанция 11, 12, 233, 234
  - материальная 303
    - (см. также Душа-субстанция, Личность)
- Субъект 9, 35, 47—51, 55, 140, 141
  - акт 48
  - познающий 43, 48, 228, 230
  - трансцендентальный 50, 51, 53, 56
  - «чистый» 50, 56
  - речи 55
  - «в себе» 50
    - (см. Диалектика, Знание, Познание)
- Субъективизм 140, 383, 384, 683
- Субъективное 461
  - (см. Объективное)
- Субъективность 52, 263, 266, 449, 451, 530, 595, 672
  - предел 50
  - схема 50
    - (см. Мысль)
- Суверенитет
  - теория 298
  - всечеловеческий 297
  - народный 297, 298
- Судьба 57, 110, 122, 125, 341, 603, 705, 707
  - исторические 706
    - (см. также Мать-Судьба; см. Поэт)

- Суета 345, 461  
 — жизненная 323  
   (см. Мир)  
 Суждение 10, 15, 59  
 — акт 248  
 — акт образования 46  
 — акт уничтожения 52  
 — опытное 7  
 — синтетические a priori 135  
   (см. Восприятие)  
 Супранатурализм 217, 266  
   (см. также Воскресения теория  
   супранатуралистическая)  
 Супранатуралист 212  
 Suffrage universel 298  
 Сущее 234, 477, 518  
 — идея 427  
 — причины 72  
 Существо 233, 234, 303, 433, 439,  
   509, 599  
 — абсолютно-необходимое 10,  
   13, 14  
 — безусловно-необходимое 13  
   живое 63  
 — духовное 585  
 — живые 256 (см. Разум)  
 — земное 606  
 — наше 428, 430, 431, 434, 493,  
   503, 597  
 — необходимое 14, 16, 21  
 — психопомнические 166  
 — просто-необходимое 21  
 — свободно-действующие 10 (см.  
   Бог)  
 — трансцендентные 162  
 — физическое 585  
 — человеческое 268, 438  
   метафизика 488  
 — экстазо-творческие 164  
   (см. Личность, Материя, Мир  
   духовный, Православие, Ре-  
   альность, Религия, Человек)  
 Существование 534, 603  
 — средства 650  
 — земное 18  
 — индивидуальное  
   условие 648  
   (см. Культура, Мир, Ноумен,  
   Церковь)  
 Сущность 40, 42, 284, 435, 436,  
   447, 550, 631, 633  
 — энергия 447  
 — Божественная 146, 210  
 — выше-земная 355  
 — горная 485  
 — духовная 447, 504, 523, 525  
   (см. Лик)
- идеальная 523  
 — математические 692  
 — метафизическая 486  
 — познаваемые 46, 186  
 — «познающие» 46  
 — пренебесные 485  
 — сверхчувственные 260  
 — сверх-эмпирическая 355  
   (см. Боги, Божество, Богопоз-  
   нание, Время, Знание, Образ,  
   Познаваемое, Пространство, Ре-  
   лигия)  
 Схема 64, 433, 439, 483, 494, 527,  
   633, 643, 667, 728  
 — геометрическая 573  
 — графическая 572  
 — логические 505  
 — отвлеченная 460, 501, 510,  
   584, 641  
 — рассудочные 484  
 — рациональные 260  
 — хронологическая 656  
   (см. Бытие, Движение, Дей-  
   ствительность, Икона, Клас-  
   сификация, Образ, Объектив-  
   ность, Причинность, Субъек-  
   тивность)  
 Схематизация 667  
 Схоластика 228, 235, 237, 238,  
   247, 263, 309  
   (см. также Богословие схола-  
   стического, Учение схоластиче-  
   ское)  
 Счет 634, 641—643, 690  
 Счисление  
 — система 642—644  
 Сын 461  
 Сын Божий 185, 205, 208, 209,  
   225, 241, 243, 245, 258, 264,  
   267, 273, 521, 551, 552, 555,  
   558  
 — жертва заместительная 245  
 Сын Человеческий 205, 555  
 Сыны Божие 257  
 Сюжет  
 — иконографический 362  
   (см. Материнство)
- Таинство 156, 157, 159, 295, 300,  
   302, 305, 309, 440, 560  
 — как предмет веры 300  
 — реальность 309  
 — существо 308  
 — Святейшие 306  
 — святые 134  
 — элевзинские 173  
 — догмат о 309

- учение о 289
  - католическое 289
- Тайна 81, 220, 239, 295, 441, 442, 598, 599
  - небесные 458
  - Святые 303, 309, 439, 601
  - Христовы 472
    - (см. Алтарь, Духовность, Кончина, Спасение, Троица, Умирение)
  - Тайная Вечеря 323
- Тварность 268
- Тварь 133, 134, 144, 146, 208, 210, 221, 234, 271, 309, 417, 461, 483, 726
  - благо 206, 241, 242
  - бытие вечное 268
  - жизнь 243
  - причина 504
  - прославление 241, 243, 244
  - раздробление греховное 503
  - условие 504
  - высшая тончайшая 416
  - грубая земная 416
  - непрозрачные 414
  - обоженная 209, 210
  - прославленная 255
  - святая 440, 504
    - (см. также Перво-тварь; см. Одежда, Оправдание)
- Творение 62, 206, 242, 511
  - Божие 427, 431
    - (см. Мир, Человек)
- Творец 213
  - деятельность 371
    - (см. Культура, Мир, Производство, Система)
- Творчество 63, 66, 253, 264, 357, 359, 365, 369, 371, 372, 374, 395, 433, 458, 502, 528, 541, 570, 628, 634, 655, 667—670, 672, 717, 719, 727
  - акт движения в будущее 53
  - индивидуализация 667
  - мотивы 293
  - психология 667
  - процесс 568
  - бессознательное 75
  - богоподобное 430
  - божественное 256, 417
  - бытовое 366, 673
  - все-народное 369
  - графическое 573
  - иконописное 445, 464
  - культурное 413, 522, 567
  - Литургическое 364
  - народное 75
  - научное 49, 64, 669, 671
  - символическое 568
  - техническое 663
  - философское 138, 141
  - художественное 49, 141, 355, 357, 455, 473, 481, 504, 533, 568
  - церковное 455, 461
  - по подобию 509
  - по существу 509
    - (см. также Потенция творческая, Силы творческие; см. Жизнь, Философия, Человек)
- Театр 534
  - кризис 532
  - кукольный 532, 535, 536
- Тезис 138, 139
  - и антитезис 10—12, 16, 217, 218, 403
- Тело 168, 169, 257, 259, 267, 269, 270, 271, 361, 436, 437, 439, 440, 473, 475, 486, 488, 503, 525, 526, 535, 573, 576, 583, 598, 599, 602, 603, 607, 608, 726
  - воскресение 486
  - единство 486
  - строение духовное 439
  - формы 583
  - явление 488
  - будущее и нынешнее 270
  - воскресшее 269
  - геометрическое 575, 576
  - душевное 583
  - непрозрачные 414
  - органическое 54
  - просветленное 526
  - физическое 576
  - церковное 466, 471, 560, 562
  - человеческое 572
  - животного 585
    - (см. Богоматерь, Господь, Христиане, Христос, Человек)
- Тело Святое 308
- Тело Христово 521, 554
- Тень 509—511, 523
- Теогония критская 84
- Теодицея 132—134, 136, 137 (см. также Оправдание Божие)
- Теократия 465
- Теология
  - рациональная 10
  - христианская 143, 261
- Теорема геометрическая 54
- Теория 262
  - богословская 240
  - естественнонаучные 256



- мнимо-научные 703
- научные новейшие 77
- отвлеченные 514, 516
- протестантские 249
  - (см. Воскресение, Знание, Кенозис, Материя, Познание, Функция, Число)
- Теософ 59, 82, 88
- Теософия 435
- Термин 196, 238, 254, 263, 528, 633
  - догматические 195
- Терминология 235
  - аскетическая 479
  - богословская 448
  - мистериальная 504
  - святоотеческая 383, 448
- Терпимость 140
- Теургия 261
- Техника 645, 665, 678
  - (см. Иконопись, Прогресс)
- Техничность 353
- Тип 51, 140, 141, 383
  - порядковые 638 (см. также Порядок типа)
  - (см. также Прототипы, Эктипы; см. Искусство, Легенда, Порядок)
- Толерантность 538
- Толстовство 437
- Топология 634
- Торговля 664
- Точка 571—588
  - как начало 590
  - движение 577
  - символ 588, 589
  - геометрические 576
  - метафизические 580
  - символическая 583
  - субстанциональные 580
  - физические 576
  - сечения золотого 585
  - единица 578, 579
  - монада 576
  - нули 581
- Трагедия 79, 171, 181
  - древняя 127
  - священная 380
  - эллинская 532
- Трансцендентное 180, 305
- Трансцендентность 440
- Треугольник 630, 631
- Троица 201, 354, 386, 440
  - проблема 356
  - Пресвятая 359, 363, 459
  - как культурная идея 365
  - абсолютность 359
  - благодать общая 359
  - видение 359
  - идея 360, 366
  - изображение 497
  - иконы 362, 364, 365, 386, 445, 458, 459
  - Рублевская 362, 363, 365, 389, 446, 449, 458, 459
  - первообраз 365
  - Собор Лаврский 361, 364, 365, 367
  - созерцание 459
  - тайны 305
  - (см. также Иконография троицная, Формула троицная, Храмы троицные; см. Праздник)
- Троичность
  - догмат 137, 459
- Тьма 415—418, 436, 437, 495, 505, 511, 513, 517—519, 585
  - адская 518
  - (см. Искусство)
- Ум 137, 159, 232, 236, 268, 404, 405, 439, 440, 449, 494, 495, 607, 625
  - как средоточие всей деятельности духа 403
  - воспитание 690
  - благодатный 459
  - земной 403
  - коллективный 477
- Умирание 157, 167, 598
  - духовное
  - тайна 608
  - для мира 596
  - (см. Культура)
- Умозаключение
  - гипотетическое 9
  - дизъюнктивное 9
  - категорическое 9
  - (см. Система)
- Умозрение 236, 355
- Умонастроение догматическое 72
- Умопостигаемое 494
- Универсалии 638, 640
- Уничжение см. Кенозис
- Управление
  - аппарат 655
  - машина 647
  - государственное 648
  - политическое 674
- Уродство 173
- Усилие духовное 405
- Условие 9, 18
  - ряд 14
  - целостность абсолютная 7

- исторические 649
- природные и социальные 672  
(см. Бытие, Время, Жизнь, Знание, Познание, Пространство обусловленное, Тварь, Явление)
- Условное 238, 499, 512
  - мир 383
  - и безусловное 60
- Условность 106, 477, 480, 561
  - человеческая 298, 613
- Успение 605
- Устав 365, 540, 552, 612—615, 623
  - богослужебный 612
  - церковный 366  
(см. Жизнь, Церковь)
- Утешение 351
- Утопия
  - древности 77
  - нового времени 77
- Утроение 118
- Учение 725
  - богословские 550
  - библейское 519
  - гностическое 726
  - католическое 303
  - пифагорово 57
  - платоновское 59
  - софистические 76
  - схоластическое 238
  - хлыстовское 726
  - хомяковское (Хомякова) 285, 287—290, 297, 298 (см. Идеи, Интуиция, Мировоззрение, Мирозерцание, Мысль, Система)
  - церковное 214, 448, 450, 466, 518, 725
  - эволюционное 633  
(см. «Возвращение вечное», Душа, Знание, Кенозис, Христос, Церковь, Человек)
- Ученый 262
- Фавматурги 182
- Факт 66, 247, 298, 525, 728
  - разумный 515  
(см. Боговоплощение, Жизнь, Наука, Христа Воскресение, Церковь)
- Фанатизм 538, 540, 541
  - религиозный 539
- Фантазия 484
  - сонная 421
  - творческая 421
- художественная 602, 606
- Фарисей 610, 613
- Фарисейство 611  
(см. также Мораль фарисейская, Самосознание фарисейское)
- Фатализм 249
- Феномен 210
  - эстетический 371, 375, 376, 383
- Феноменализм 35
- Феноменальность 477
- Феноменология 133
- Фетиш 162
- Физика 233, 234, 634, 703
- Физическое 416
- Фикция 18, 232, 375, 575, 579, 581
- Филантропия 437
- Философ 141, 186, 262, 516
  - греческие 469
  - древнейшие 40
  - первые 72
  - позднейшие 40
  - протестантские 484
  - христианский 515  
(см. также Мыслитель)
- Философия 5, 7, 20, 32, 34, 47, 59, 61, 72, 73, 83, 91, 92, 138, 140, 142, 189, 249, 262, 272, 294, 434, 495, 516, 550, 577
  - как дело творчества 138
  - возникновение 78
  - историк 69, 78
  - история 40, 61, 72, 76, 176, 229, 259
  - конец 3
  - методы 131
  - начало 3, 78
  - процесс исторический 53
  - слой 68
  - александрийская 92
  - античная 68, 70—72, 93, 517  
(см. также Мысль античная, Мысль философская греческая, Мышление античное, Философия греческая, Философия эллинская)
  - возникновение 93
  - связь с религией 69, 70
  - возрожденская 510
  - греческая 77, 125, 408 (см. также Философия эллинская)
  - древняя 73, 78, 91, 635
  - европейская 3
  - западная 279, 295

- ионическая 5
- кабалистическая 582
- кантовская 549 (см. также Кантианство)
- мистическая 147
- немецкая 478
- идеалистическая 479
- рационалистическая 284
- новая 92, 413
- платоно-аристотелевская 448
- русская 190, 191
- идея 191
- средневековая 635
- трансцендентальная 19
- эллинская 62, 72, 84
- возникновение 69
- Возрождения 92
- ионийского 93
- итальянского раннего 91
- Нового времени 93
- (см. также Любомудрие, Мирозерцание философское, Мысль философская, Мышление философское, Натурфилософия, Ричлианство, Школа Марбургская, Учение; см. Действительность, Культура, Религия)
- Философствование 191
- акт 47
- века культурного 92
- Фимиа 440
- Фомизм 92
- Форма 4, 136, 229, 232, 439, 444, 459, 461, 473, 510—514, 527, 632, 633, 635, 639, 645
- как зрительное явление 512
- отрицание 633
- отсутствие 633
- понятие 632
- реальность 531
- алгебраические 645
- внешние 562, 621
- геометрические 576
- графические 564
- духовная 540
- иконописные 450, 472, 522
- индивидуальная 636, 637
- исповедные 553
- каноническая 455, 458, 459, 461, 462, 562, 612
- литургические 562
- материальные 524
- научные 70
- новые 456
- общественная 611
- общечеловеческие 456
- освещенная 512
- пустая 136
- сверхчужденные 497
- старые 456, 459
- творческие 438
- художественная 445, 446
- (см. Бог, Государственность, Государство, Движение, Единство, Жизнь, Культура, Мир, Мысль, Объективность, Разум, Религия, Созерцание, Субъективность, Тело, Хозяйство, Число)
- Формула 540
- сила магическая 57
- догматические 263, 356, 357, 552, 724
- ценность познавательная 195
- евхаристическая 303
- математические 57, 579
- протестантские 300
- рациональная 63
- религиозные 537
- символические 41
- Троичная 360
- Францисканцы 612
- Функция 443, 554, 583, 584, 587, 671, 672
- многообразие 142
- теория 633, 643
- неопределенная 38
- познавательная 384
- психологическая 270, 586
- физиологические 270
- числовые 636
- (см. Орган, Разум, Сознание)
- Хаос 132
- Характер 404
- народный 406
- Харисма 236, 237
- Хозяйство 670
- формы 661
- качественное 660
- как лестница Иаковлева 439
- Хореография 380
- Храм 285, 359, 361, 376, 378—380, 439, 440, 442, 458
- имя 362
- пространственное ядро 439
- православный 285, 331, 332, 474
- Троичные (Троицкие) 360, 361, 364, 365
- Храмоздательство 360

- Троичное 361
- Христианин 149, 257, 258, 268, 271, 438, 551, 552, 556—558, 706
- воскресение 242, 257
- жизнь внутренняя 257
- перевоплощение 724
- египетские 524, 525
- истинные 257
- природные 545
- римские 438
- Христианство 148, 205, 219, 220, 357, 366, 519, 547—551, 553, 555, 557, 558, 599, 625
- века первые 201
- доктрина мистическая 265
- концепция магическая 197
- кризис 552
- сознание 610
- существо 521
- сущность 219, 239, 252, 265
- раннее 75
- западное 550
- этническое 546
- (см. также Вероучение христианское, Жизнепонимание христианское, Религия христианская)
- Христология святоотеческая 201
- Христос Иисус 145—147, 182, 184, 188, 205, 213, 216, 224, 239, 243, 244, 245, 253, 254, 257, 258, 264—266, 268, 270, 295, 302, 308, 439, 441, 443, 461, 470, 520, 521, 544, 545, 550—552, 555, 556, 558, 602, 605, 609, 610
- есть конкретный образ, живое откровение Бога в человеке 253
- -Первосвидетель 465
- Боговоплощение 211
- Богосыновство 201, 258, 268 (см. также Сознание богосыновнее)
- Воскресение 195—197, 204, 206, 207, 209, 211—214, 226, 233, 241, 254, 257, 266, 271—274
- как исторический факт 266
- догмат 197, 237, 238
- мистическая идеология 194, 195, 237, 238
- смысл 192
- отрицание 203, 204
- учение церковное о 203
- дело 340, 437
- дух 295
- безгрешное человеческое естество 244, 245, 268
- жертва 239
- жизнь 208
- земная 209, 210
- посмертная 216
- изображение ричлианское 202
- Ипостась Единая 216, 268
- искушение 265
- лик 252
- личность 268
- Лицо 201
- муки 240
- образ 253, 257, 295, 550
- плоть 209
- полнота 520
- положение уничиженное 265 см. Кенозис
- природа
- божественная 146
- человеческая 216
- прославление 209, 242
- равенство Богу 146
- Распятие 210
- Смерть 241—246, 257
- крестная 245
- Страдания 242
- Тело 204, 213, 214 (см. также Господа Тело, Тело Святое)
- естество божественное 213
- обожение (обоженность) 213—215
- свойства 216
- естественные 213
- чудеса 209, 214
- Воскресший 294
- -Богочеловек 440
- -Вседержитель 461
- -Мессия 706
- (см. также Бог, Божество, Воскресший, Господь, Единородный, Младенец Божественный, Слава Христова, Спаситель, Сын Божий, Сын Человеческий; см. Жизнь)
- Художественное 428
- Художественность 374, 684
- предусловие 375
- подлинная 375—377 (см. Искусство)
- Художество 444, 460, 478, 502, 510, 519, 522, 523, 533, 534
- Божие 519
- иконное 454
- (см. также Произведение ху-

- дожественное, Форма художественная)
- Художник 253, 383, 455, 456, 473, 476, 477, 510, 512, 513, 527
- деятельность 530
  - иконные 462
  - Возрождения 458, 477
- Царствие Небесное 145, 156, 404, 442, 535, 609
- Царство 160
- Божие 145, 486
  - животное 264
  - подземное 165
  - растительное 263
  - Антихриста 258
  - благодати 196, 197, 242, 267
  - духа 197, 270
  - плоти 197
  - природы 196, 197, 242 (см. Благодать, Действительность, Свет, Слава)
- Царь 290, 298
- русский 298 (см. также Самодержавие)
- Цвет 415, 416, 418, 474, 478, 492, 493, 496, 504—506
- символика 414—418
  - соотношение 414
- Цветность 417 (см. Свет)
- Целесообразность 444 (см. также Организация целесообразная, Телеология)
- Целое 4, 9, 40, 54, 65, 142, 284, 412, 425, 474, 486, 511, 552, 554, 575, 585—587, 589, 633, 634, 638, 647—649, 653, 674
- идея 65
  - единое 673
  - художественное 379, 380, 585
  - понятие о 634 (см. Икона, Искусство, Мир, Часть)
- Целомудрие 684
- Целостность 138, 280, 585 (см. Организм)
- Цель 426, 444, 472, 651, 652, 669
- Ценность 357, 365, 375, 384, 445, 525, 537, 610, 652
- Начало превыше-мирное 357
  - Безусловная 384
  - духовная 549, 610
  - культурная 379, 665, 722 (см. Закон, Истина, Мир)
- Центр 584
- геометрический 628
  - жизненный 583
  - онтологический 582 (см. Бытие, Материя, Мир)
- Церковность 139, 190, 287—290, 297, 309, 546, 699
- основы 289
  - гносеологические 283
  - метафизические 283
  - вселенская 544—546
  - Хомякова 289
- Церковь 187, 190, 208, 242, 243, 251, 252, 257, 260, 262, 283, 285—287, 290, 296, 297, 299—304, 306, 314, 345, 438, 442, 445, 448, 454—456, 465—467, 470, 472, 477, 485, 487, 501, 502, 515, 520, 540, 542, 553—555, 557, 651, 699, 700, 722—725
- есть центр бытия тварного 295
  - бытие 297
  - возможность 283
  - враги 304
  - глава 466
  - жизнь 623
  - история 594
  - метафизика 513
  - органы 466
  - отцы 143 (см. также Отцы святы)
  - природа 134
  - соборно-личная 724
  - разум 515
  - вселенский соборный 250
  - реальность 287
  - существования факт 283
  - устав 614
  - учителя 149
  - члены 250, 295, 309, 465
  - Восточная (Восточные) 360, 452, 469, 609
  - Вселенская 289, 454, 459, 554, 556, 557
  - домостроительство 556
  - жизнь соборная 554
  - разум соборный 457, 556
  - Гессенская 251
  - Греко-Российско-Православная 560, 562
  - греческая 332
  - Западная 474, 609
  - историческая 283
  - католическая 260, 446
  - лютеранская 251
  - подлинная 295

- поместные 301, 469
- православная 245, 282, 295, 473, 563, 658, 659, 700, 718
- реформатская 251
- Римская 283, 307
- Римско-Католическая 558
- Русская 301, 544, 560—562, 621
- воссоединение 561
- Сирийская (сирская) 185, 724
- Филиппийская 185
- христианская история 462
- первых веков 257
- вера в 700
- учение о 299
- Хомякова (теория) 296
- (см. также Тело Христово; Предание церковное, Учение церковное; см. Авторитет)
- Цивилизация 77, 284, 650
- Часть 9, 12, 55, 270, 379, 505, 554, 633, 634, 638
- есть целое 60
- (см. Государство, Координация, Мир, Образ)
- Чаша 439
- Святая 306, 309
- Человек (люди) 49, 55, 63, 107, 109, 133, 144, 146, 147, 162, 167, 182, 188, 201, 237, 240, 241, 257, 259, 260, 263, 264, 274, 295, 299, 321, 324, 371, 384, 411, 431—434, 437, 438, 451, 452, 477, 494, 506, 530, 534, 549, 554, 602, 616, 647, 656, 671, 723
- как существо духовно-телесное 233
- автономия 549
- воскресение 274
- грех 245
- деятельность 232, 384
- жизнь 503
- внутренняя 248, 658
- обожение 384
- потенции 648
- природа 146, 267, 556
- реальность 269
- самоутверждение 299
- силы имманентные 299
- совокупность 647
- способности 27
- существо 436
- творение 263, 264
- тело 438
- ветхий 499
- гениальные 400
- греховный 499
- древний 525
- духовный 596, 606, 615
- мирской 615
- православный 296
- ренессансный 477
- русский 629
- современный 539
- церковный 296
- (см. Истина, Оправдание, Христос)
- Человеко-бог 182
- Человеко-божество 185
- Человекобожие 295
- Человеческое 404
- Человечество 79, 244, 245, 287, 294, 297, 383, 431, 436, 455, 456, 459, 461, 516, 541—543, 547, 551, 553, 566, 570, 630, 650, 651, 656, 664, 705
- время существования 240
- грехи 240
- душа 441
- жизнь
- духовная 70
- идейная 193
- социальная 282
- законы психологические 567
- история 257, 322
- мощь творческая 652
- праматерь 108 (см. также Земля)
- разум 456
- сознание вселенское 386
- язык универсальный 566
- культурное 240
- (см. также Род людской)
- Человечность 299, 461, 472, 523
- просветленная 488
- чистая 403
- Число 139, 576—578, 636—641, 643—646, 692, 693
- как агрегат 636
- как форма 636, 645
- изображенность 642, 643
- индивидуальность 645
- названия 692
- определение 636
- понятие 637
- природа 637
- теория 641, 642, 692, 693
- характер 639
- двойственное 117
- женские и мужские 118, 128
- идеальное 638, 641

- иррациональные 692
- количественное 577, 638, 640—642, 693
- комплексные 692
- множественное 117
- отрицательные 692
- пифагорейские 638
- порядковые 577, 638—642, 693
- рациональное 635
- трансфинитные 577, 578, 643, 693
- целое 635, 638, 692
- четные и нечетные 118, 128
- Чистота**
  - душевная 465
  - телесная 465
- Чреовещание** 184
- Чувственное** 17, 415, 490, 494
- Чувственность** 4, 431, 460, 478, 479, 490, 494
  - (см. также Разума способности; см. Вещь)
- Чувство** 159, 270, 339, 530, 541, 604
  - греховные 245
  - земное 324
  - нравственное 242
  - религиозное 658, 671
  - субъективные 245
  - братства 627
    - (см. Долг, История, Культура, Правда, Реальность, Смерть)
- Чудо** 157, 207, 236, 241, 258, 264, 273, 295, 300, 303, 305, 306, 319, 614, 652
  - (см. также Явления чудесные; см. Христос)
- Чудотворность** 390
- Шедевр** 373
- Школа** 189, 190, 412, 656
  - единство 657
  - архитектурная 368
  - высшая 657
  - Гербертовская 577
  - духовная 189
  - литературные 568
  - Марбургская 284
  - низшая 657, 690
  - певческая 368
  - Пифагорейская 575, 576
  - русская 356
  - светская 190, 191
  - средняя 627, 657, 690
  - церковная 189—191, 623
  - церковноприходская 189
  - элейская 576
    - (см. Богословие, Иконопись)
- Эволюционизм** 114, 255, 633
  - (см. также Доктрина эволюционная)
- Эволюция** 263, 569
  - историческая 255
  - материальная 263
- Эгалитарность** 289
- Эгоизм онтологический** 226
- Экзегет** 143, 161, 186
- Экзегетика** 114
- Экономика** 249, 550, 652, 666, 678
  - рациональная 662
- Эксперименты социальные** 629
- Экспрессия** 406
- Экстаз** 146, 147, 151, 156, 175, 176, 182, 349
  - ангелы 167
  - дар 168
  - демоны 167
  - степень высшая 147
  - активный 176
  - аполлинийский 176
    - (см. также Акт экстатический, Души подъем экстатический, Культы экстатические, Мистика, Состояние экстатическое; см. Христос)
- Эктип** 383, 485
- Элевсинии** 504
- Элейцы** 27, 579 (см. также Школа элейская)
- Элемент** 25, 31, 478, 577, 633, 634, 638—641
  - гносеология 59
  - неделимые 25, 31
  - точные 579
    - (см. Мир, Множество)
- Эллада** 81, 109, 353, 369, 380
  - (см. также Греция)
- Эллины** 176
- Эллинист** 354, 359, 408
- Эмблема** 569
- Эмоциональность** 266
- Эмоция** 671
- Эмпиризм** 18
  - мистический 35
- Эмпирическое** 428
  - область 729
- Эмпирия** 523
- Энергетизм** 232, 234
  - термин 233
  - оствальдовский 235
- Энергетика** 233
- Энергия (энергии) (ἐνέργεια)** 92, 210, 228—230, 233, 258, 371,

- 426, 447, 518, 523, 582, 646
- Божественная 243, 417, 496
  - Божия 133, 229, 234, 467
  - внешняя 512
  - духовная 353, 488, 489, 525
  - душевные 583
  - личные 141
  - нервная 583
  - творческая 263, 455, 667, 670
  - физическая 512
  - действия 518  
(см. Образ Божий, Свет, Сущность)
- Энофеизм** (энотеизм) женский 122
- Энтелехия** (ἐντελέχεια) 228, 311, 353, 355
- Энциклопедисты**  
— идеи «просветительские» 76
- Эон**  
— культурный 92  
— новый исторический 411
- Эпос** 73, 75, 79
- Эпоха, время** 60, 69, 374, 473  
— дух (духовный стиль) 478, 488, 489, 721  
— характеристика археологическая 95  
— древняя 73, 93  
— культурно-историческая 651  
— культурные 568  
— наше 290  
— Смутное 561, 562  
— типические 69  
— эллинистическая 524  
— Возрождения 75 (см. Возрождение)
- Эрос** 358  
— горный 176  
— педагогический 683
- Эстамп** 481, 482
- Эстет** 375, 376
- Эстетика** 353, 371, 376, 379
- Эсхатология** 266
- Этика христианская** 282
- Этимология** 163, 549
- Эфир** 173, 175, 178, 179, 270, 442, 578, 581
- Юриспруденция** 232
- Юродство** (юродивый) 612, 615
- Я** 35, 52, 59, 133, 140, 339, 503, 594, 596, 597, 606, 607  
— абсолютное 51  
— греховное 596  
— конкретное 141  
— методологическое 141  
— типическое 141  
— чистое 50  
— и не-Я 49, 51  
— и Он 596, 607, 608  
(см. Мир)
- Явление** 4, 7, 9, 14—16, 23, 383, 425, 433, 434, 436, 447, 450, 486, 499, 515, 525, 568, 572, 596, 612, 633, 643, 665  
— индивидуальность 633  
— начало 14  
— природа 635  
— причинность 7, 9, 12, 21  
— суть 643  
— условия 7, 9  
— временно-пространственные 4  
— данное 13  
— земные 477  
— иллюзионистическое 436  
— кантовское 436  
— культурные 522  
— литургическое 365  
— мистические 169, 261  
— оккультные 48  
— пластические 573  
— позитивистическое 436  
— физическое 584  
— церковное 436  
— чудесные 183, 583  
(см. также Первоявление; см. Бог, Горнее, Дух, Жизнь, Иконопись, Искусство, Истина, Личность, Мир иной, Святой, Слава, Тело)
- Язык** 193, 433, 564, 605, 652  
— сущность 162  
— ангельский 240  
— древнееврейский 587  
— научный 227  
— национальный 574  
— общегосударственный 654  
— пластический 574  
— разговорный 654  
— русский 654, 688  
— семитские 587  
— символический 41  
— славянский 332  
— словесный 564, 566  
— философский 227  
— церковный 304  
— человеческий 240  
— жестов 564, 567  
(см. Человечество)
- Языкознание** 683
- Язычество** 239, 357, 519
- Ясновидение** 57, 58



## СОДЕРЖАНИЕ

Космологические антиномии Иммануила Канта . . . . .	3
Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) . .	34
Первые шаги философии . . . . .	61
Разум и диалектика . . . . .	131
«Не восхищение нещевя» . . . . .	143
Приветственная речь на юбилейном чествовании А. И. Введенского	189
Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» .	192
Около Хомякова . . . . .	278
Памяти Феодора Дмитриевича Самарина . . . . .	337
Памяти Владимира Францевича Эрна . . . . .	346
Троице-Сергиева Лавра и Россия . . . . .	352
Храмовое действо как синтез искусств . . . . .	370
Моленные иконы Преподобного Сергия . . . . .	383
Письмо А. С. Мамонтовой . . . . .	409
Письмо Н. П. Киселеву . . . . .	411
Небесные знамения (Размышление о символике цветов) . . . .	414
Иконостас . . . . .	419
О реализме . . . . .	527
Предисловие к книге Н. Я. Симонович-Ефимовой «Записки петру-	
шечника» (ГИЗ, 1925) . . . . .	532
Записка о православии . . . . .	537
Записка о христианстве и культуре . . . . .	547
Записка о старообрядчестве . . . . .	560
Symbolarium (Словарь символов) . . . . .	564
Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева . . . . .	591
Отец Алексей Мечев . . . . .	621
В достохвальный «Мáковец» . . . . .	628
Из истории неевклидовой геометрии . . . . .	630
Пифагоровы числа . . . . .	632
Предполагаемое государственное устройство в будущем . . . .	647
[Рецензия:] Новая книга по русской грамматике . . . . .	682
[Рецензия:] <i>Жюль Таннери</i> . — Курс теоретической и практической	
арифметики... . . . .	689
«Во Христе сапер» . . . . .	697
Церковь и богословие . . . . .	699
От юбилейной комиссии Императорской Московской Духовной Академии	
[Рецензия] по поводу книги: <i>Н. М. Соловьев</i> — «Научный» атеизм	702
Предисловие к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем»	705
Предисловие к книге: Из рукописей А. Н. Шмидт . . . . .	708
По поводу «Сочинений» А. Н. Шмидт . . . . .	725
Примечания . . . . .	733
Указатель имен . . . . .	812
Предметный указатель . . . . .	822

**Флоренский П.А., священник**  
**Ф73** Сочинения. В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева.—М.: Мысль, 1996. 877, [2]. 1 л. портр.— (Филос. наследие. Т. 124).

ISBN 5-244-00241-4  
ISBN 5-244-00251-1

Настоящий том содержит сочинения свящ. Павла Флоренского, написанные им в 1909—1933 гг. Это сочинения по различным областям науки (философии, математике, грамматике, астрономии и др.), искусству, богословские работы ("Не восхищение непщева", "Отзыв о сочинении А. Туберовского "Воскресение Христово"", "Иконостас", "Записка о православии", "Записка о старообрядчестве") — и все эти произведения взаимосвязаны, они являют нам единство знания.

Значительная часть работ печатается по рукописям из Архива свящ. Павла Флоренского. В томе читатель найдет примечания, указатель имен и предметный указатель.

**ББК 87.3(2)**

Научно-исследовательское издание  
*Священник Павел Флоренский*

## **СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ** **ТОМ 2**

Заведующая редакцией *Л.В. Литвинова*

Младшие редакторы *Т.В. Евстегнеева, С.И. Ларичева*

Оформление серии художника *В.В. Максина*

Художественный редактор *Е.М. Омеляновская*

Технический редактор *С.П. Лебедева*

Корректор *Л.Ю. Ласькова*

Набор и верстка выполнены ТОО "Купина"

Набор — *И.В. Кузнецовой*

Верстка — *Т.В. Розе*

ЛР № 010150 от 25.12.91.

Сдано в набор 5.06.95. Подписано в печать 28.11.95. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.

Бумага типографская № 2. Гарнитура Таймс. Высокая печать.

Усл. печ. листов 46,3 (с вкл.). Усл. кр.-отг. 46,3. Учетно-издательских листов 54,39 (с вкл.). Тираж 10 000 экз. Заказ 1538.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Отпечатано с оригинал-макета в ГПП «Печатный Двор» Комитета Российской Федерации по печати. 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

