

П.А.ФЛОРЕНСКИЙ

ТОМ

1

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

(I)

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1990

ОТ РЕДАКЦИИ

Издание книги «Столп и утверждение истины» было продумано П. А. Флоренским с чрезвычайной тщательностью: сам он разработал проект обложки, подобрал шрифты ко всему тексту, титульную иллюстрацию и гравюрные заставки-розетки, предпосланные главам; помимо этого книга изобилует схемами, рисунками и репродукциями. Таким образом, перебор текста при новых изданиях «Столпа» не только представляет сложную задачу, но грозит исказить первоначальный замысел автора, более того, уничтожить замечательный памятник книжной культуры. Руководствуясь этими соображениями и следуя сложившейся уже традиции репринтного переиздания «Столпа», редакция серии «Из истории отечественной философской мысли» представляет факсимиле издания книги 1914 года, которое (уже по современным техническим условиям) разделено на два полутома. Содержание ко всему тому помещено в начале первого полутома.

СОДЕРЖАНИЕ

С. С. Хоружий. О философии священника Павла Флоренского . . . VI

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

Часть 1

I.	— К читателю	3
II.	— Письмо первое: Два мира	9
III.	— Письмо второе: Сомнение	15
IV.	— Письмо третье: Троиединство	51
V.	— Письмо четвертое: Свет Истины	70
VI.	— Письмо пятое: Утешитель	109
VII.	— Письмо шестое: Противоречие	143
VIII.	— Письмо седьмое: Грех	166
IX.	— Письмо восьмое: Геенна	205
X.	— Письмо девятое: Тварь	260
XI.	— Письмо десятое: София	319
XII.	— Письмо одиннадцатое: Дружба	393
XIII.	— Письмо двенадцатое: Ревность	464
XIV.	— Послесловие	483

Часть 2

РАЗЪЯСНЕНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО НЕКОТОРЫХ ЧАСТНОСТЕЙ, В ТЕКСТЕ ПРЕДПОЛАГАВШИХСЯ УЖЕ ДОКАЗАННЫМИ

XV.	— Некоторые понятия из учения о бесконечности	493
XVI.	— Задача Льюиса Кэрролля и вопрос о догмате (к стр. 61)	500
XVII.	— Иррациональности в математике и догмат (к стр. 59)	506
XVIII.	— Понятие тождества в схоластической философии (к стр. 79)	515
XIX.	— Понятие тождества в математической логике (к стр. 81)	519
XX.	— Время и Рок (к стр. 193)	530
XXI.	— Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия (к стр. 267)	535
XXII.	— Икона Благовещения с космической символикою (к стр. 353)	540
XXIII.	— К методологии исторической критики (к стр. 362)	544

XXIV. — Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего света (к стр. 375)	552
XXV. — «Амулет» Паскаля	577
XXVI. — К истории термина «антиномия» (к стр. 153)	582
XXVII. — Эстетизм и религия (к стр. 7, 99 и др.)	585
XXVIII. — Гомотипия в устройстве человеческого тела (к стр. 266)	587
XXIX. — Заметки о Троичности (к стр. 50, 223)	593
XXX. — Основные знаки и простейшие формулы логики (для справок)	600
Примечания и мелкие заметки	607
Разъяснения некоторых символов и рисунков	807
Замеченные погрешности	812

ПРИЛОЖЕНИЯ

<i>Священник Павел Флоренский</i> . Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине»	817
<i>Игумен Андроник (Трубачев)</i> . Из истории создания книги «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах священника Павла Флоренского»	827

СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

ОПЫТЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ОЕОДИЦЕИ
ВЪ ДВѢНАДЦАТИ ПИСЬМАХЪ

СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКАГО

ἡ δὲ γνώσις ἀγάπη γίνεται.

Св. Григорій Нисскій.



МОСКВА
1914.

Восблагоданному и Трестотому

Днени

Дъвы и Матери.

СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ.



FINIS AMORIS, UT DUO UNUM FIANI.
ПРЕДѢЛЬ ЛЮБВИ—ДА ДВОЕ ЕДИНО БУДУТЬ.

«— Не позарите на мя, господия мои и братіе яко юнѣйшій азъ всѣмъ вамъ, и дерзаю писати о чюдесехъ святаго. Вѣмъ бо и азъ свою худость и зазираемъ бываю совѣстию и худоумиемъ своимъ; паче жъ и грѣха раги моего многа тягостно ми сие великое гѣло еств. И не мое гѣло сие еств, но ваше древнихъ и великихъ отецъ, еже въ чюдесѣхъ преподобнаго отца нашего Сергия поучатися и насъ грубыхъ просвѣщати учениемъ і въпредъ будущимъ родомъ писаниемъ возвѣщати. Но молюся вамъ, послушайте прилѣжно: аще азъ не буду писати, а вы тако жъ не изволите, то отъ ково повелѣніе цареве исполнится и о чюдесѣхъ святаго кто возвѣститъ, яко жъ и прежніи не писаша толико лѣтъ? Аще бо і грѣшенъ есмъ и невѣжда и неискусенъ на такое гѣло, но строение ми прилѣжитъ і нужда ми еств сицево гѣло начати, совершителъ же всякому благому гѣлу—Отецъ и Сынъ и Святыи Духъ».

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



E me alo. Собою питаю.

I.—КЪ ЧИТАТЕЛЮ.

«Живой религиозный опытъ, какъ единственный законный способъ познанія догматовъ»—такъ мнѣ хотѣлось бы выразитъ общее стремленіе моей книги или, точнѣе, моихъ набросковъ, писанныхъ въ разныя времена и подъ разными настроеніями. Только опираясь на непосредственный опытъ можно обозрѣть и оцѣнитъ духовныя сокровища Церкви. Только вода по гревнымъ строкамъ влажною губкой можно омывать ихъ живою водою и разобратъ буквы церковной письменности. Подвижники церковные живы для живыхъ и мертвы для мертвыхъ. Для потемнѣвшей души лики угодниковъ темнѣютъ, для параличной—тѣла ихъ застываютъ въ жуткой неподвижности. Развѣ не извѣстно, что кликуши и бѣсноватые боятся ихъ? И не грѣхъ ли предъ Церковью заставляеть боязливо коситъ на нее? Но ясныя очи попрежнему видятъ лики угодниковъ сіяющими, «какъ лицо ангела». Для очищеннаго сердца они по старому привѣтливы; какъ встарь вопіютъ и взываютъ къ имѣющимъ уши слышать. Я спрашиваю себя: почему чистая непосредственность народа невольно тянется къ этимъ праведникамъ? Почему у нихъ находятъ себѣ народъ и утѣшеніе въ нѣмой скорби, и радость прощенія, и красоту небеснаго празднества? Не обольщаюсь я. Знаю твердо, что зажегъ я себѣ не болѣе, какъ лучинку или

копеечную свѣчечку желтаго воску. Но и это, грожащее въ непривычныхъ рукахъ, пламешко миріадами отблесковъ заискрилось въ сокровищницѣ св. Церкви. Многими вѣками, изо дня въ день собиралось сюда сокровище, самоцвѣтнѣйшій камень за камнемъ, золотая крупинка за крупинкою, червонецъ за червонцемъ. Какъ благоуханная роса на руно, какъ небесная манна выпадала здѣсь богатая сила богоозаренной души. Какъ лучшія жемчужины сбывались сюда слезы чистыхъ сердецъ. Небо, какъ и земля, многими вѣками дѣлало тутъ свои вклады. Затаеннѣйшія чаянія, сокровеннѣйшіе порывы къ бого-уподобленію, лазурныя, послѣ бурь наступающія минуты ангельской чистоты, радости бого-общенія и святѣйшаго остраго раскаянія, благоуханіе молитвы и тихая тоска по небу, вѣчное исканіе и вѣчное обрѣтеніе, бездонно-глубокія прозрѣнія въ вѣчность и дѣтская умирность души, благоговѣніе и любовь—любовь безъ конца... Текли вѣка, а это все пребывало и накапливалось.

И каждое мое духовное усиленіе, каждый вздохъ, слетающій съ кончика губъ, устремляетъ на помощь мнѣ весь запасъ накопленной богатной энергіи. Невидимыя руки носятъ меня по цвѣтушимъ лугамъ духовнаго міра. Загораясь тѣнями темъ и леограми леогровъ¹, сверкающихъ, искрящихся, радужно-играющихъ взглядовъ, переливаясь вѣронами вороновъ свѣто-зарныхъ брызговъ, сокровища Церкви приводятъ въ благоговѣйный трепетъ бѣдную мою душу. Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковныя. Мнѣ можно взять себѣ часть ихъ для пользованія, для своей пользы, — можетъ ли глазъ не разгорѣться? Жадность разбираетъ меня, я хватаю первую попавшуюся пригоршню. Я еще даже не посмотрѣлъ, что—это: алмазы, карбункулы или смарагды? или, быть можетъ, нѣжныя маргариты? Я не знаю, лучше ли, хуже ли моя пригоршня, нежели все остающееся. Но,—по слову Аѳанасія Великаго—, «изъ многого взявъ немного» я знаю, что я заранѣе недоволенъ своею работою, потому что глазъ слишкомъ разгорѣлся на цѣнности. Что значитъ одна-двѣ кучки само-

цвѣтнѣхъ камней, когда ихъ мѣрятъ четвериками? И я невольно вспоминаю, какъ постепенно мѣнялся въ моемъ сознаніи общій духъ работы. Сперва было предположено не дѣлать ни одной ссылки, а говорить только своими словами. Но скоро пришлось вступить въ борьбу съ самимъ собою и дать мѣсто коротенькимъ выдержкамъ. Далѣе, онѣ стали расти, ширясь до цѣлыхъ отрывковъ. И, наконецъ, мнѣ начало казаться, что необходимо отбросить все свое и печатать одни только церковныя творенія. Можетъ быть, это — единственный правильный путь,—путь прямого обращенія къ самой Церкви. Да и кто я, чтобы писать о духовномъ? «Вѣмъ бо и азъ свою скудость и зазираемъ бываю совѣстию и худоумиемъ своимъ; паче жъ грѣха ради моего многа тягостно ми сие великое дѣло естъ». И если я все-таки придаю нѣкоторое значеніе своимъ Писмамъ, то исключительно подготовительное, для оглашенныхъ, пока у нихъ не будетъ прямого питанія изъ рукъ Матери,—значеніе, какъ бы, огласительныхъ словъ во дворѣ церковномъ.—

Вѣдѣ, церковностъ—вотъ имя тому пристанищу, гдѣ умиряется тревога сердца, гдѣ усмиряются притязанія разсудка, гдѣ великій покой нисходитъ въ разумъ. Пусть ни я, ни другой кто не могъ, не можетъ и, конечно, не сможетъ опредѣлить, чтѣ естъ церковностъ! Пусть пытающіеся сдѣлать это оспариваютъ другъ друга и взаимно отрицаютъ формулу церковности! Самая эта неопредѣлимостъ церковности, ея неуловимостъ для логическихъ терминовъ, ея несказанностъ не доказываетъ ли, что церковностъ—это ж и з н ъ, особая, новая жизнь, данная челоуѣкамъ, но, подобно всякой жизни, недоступная разсудку? А разноблслія при опредѣленіи церковности, возможностъ съ разныхъ сторонъ пытаться установить въ словахъ, чтѣ естъ церковностъ, эта пестрота неполныхъ и всегда недостаточныхъ словесныхъ формулъ церковности не подтверждаетъ ли намъ опытно, въ свою очередь, то, что было намъ уже сказано Апостоломъ; вѣдѣ Церковъ естъ пѣло Хри-

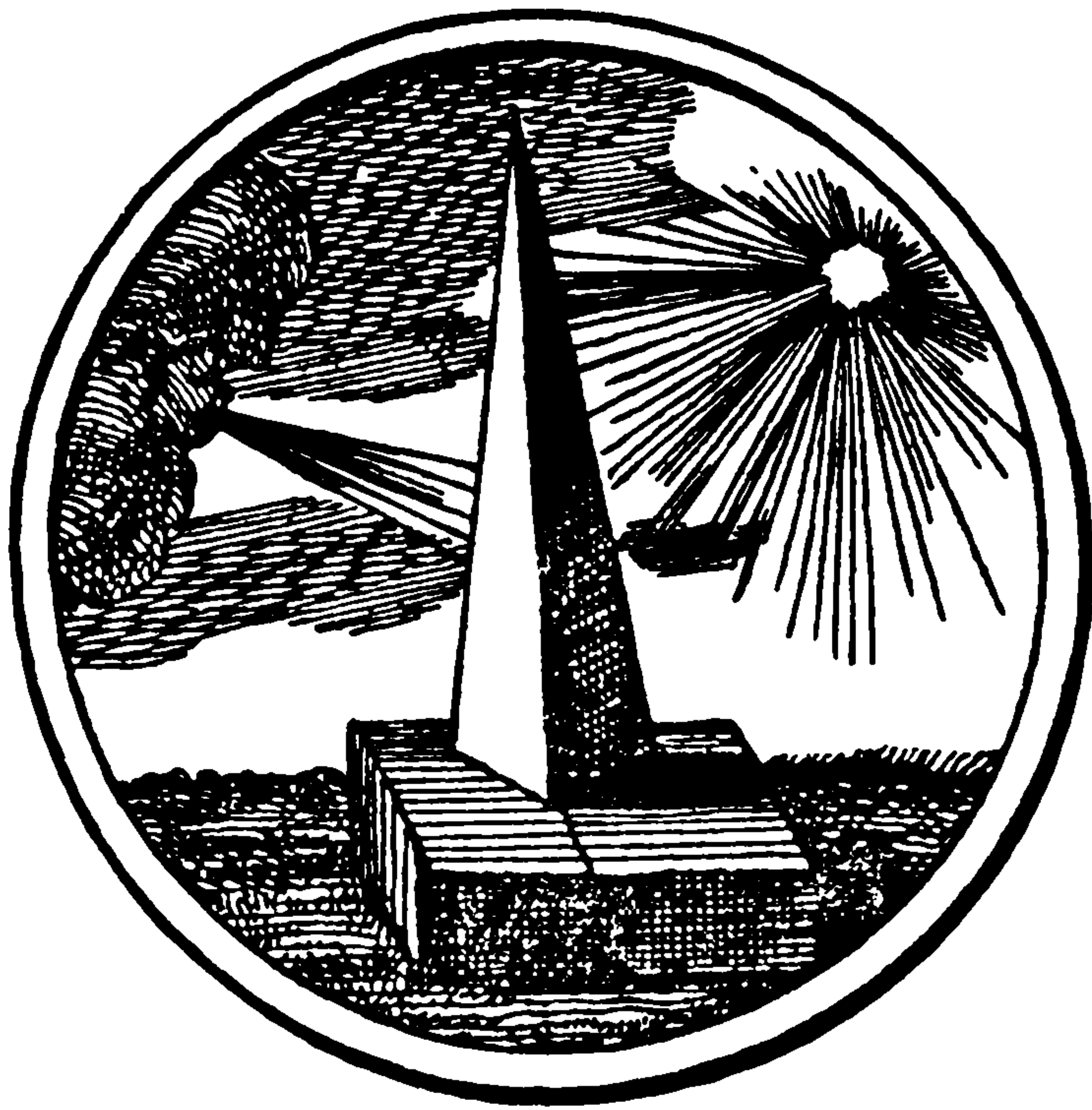
ство, «п о л н о т а (τὸ πλήρωμα) наполняющего все во всемъ» (Еф 1 23). Такъ какъ же эта п о л н о т а,—τὸ πλήρωμα—, Божественной жизни можетъ бѣть уложена въ узкій гробъ логическаго опредѣленія? Смѣшно было бы думать, будто эта невозможность что-либо свидѣтельствуемъ противъ существованія церковности; напротивъ, послѣднее таковою невозможностью скорѣе обосновывается. И, поскольку церковность первѣе отгѣлбныхъ проявленій своихъ, поскольку она есть та бого-человѣческая стихія, изъ которой, такъ сказать, сгущаются и въкристаллизовываются въ историческомъ ходѣ церковнаго человѣчества чинопослѣдованія таинствъ, формулировки догматовъ, каноническія, правила и, отчасти даже, текучій и временный укладъ церковнаго бѣта,—постольку къ ней, къ этой полнотѣ по преимуществу относится пророчество Апостола: «Надо бѣть и разнобѣслямъ между вами—*δεῖ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*» (1 Кор 11 19),—разнобѣслямъ въ пониманіи церковности. И, тѣмъ не менѣе, всякій, не бѣгущій отъ Церкви, самую жизнь свою пріемлетъ въ себя единую стихію церковности и знаетъ, что есть церковность и что есть она.

. Тамъ, гдѣ нѣтъ духовной жизни,—необходимо нѣчто внѣшнее, какъ обезпеченіе церковности. Опредѣленная должность, папа, или совокупность, система должностей, іерархія,—вотъ критерій церковности для католика. Опредѣленная вѣроисповѣдная формула, символъ, или система формулъ, текстъ Писанія,—вотъ критерій церковности для протестанта. Въ конечномъ счетѣ, и тамъ и тутъ рѣшающимъ является п о н я т і е,—понятіе церковно-юридическое у католиковъ и понятіе церковно-научное—у протестантовъ. Но, становясь высшимъ критеріемъ, понятіе тѣмъ самымъ гѣблетъ уже ненужнымъ всякое проявленіе жизни. Мало того, такъ какъ никакая жизнь не можетъ бѣть соизмѣрима съ понятіемъ, то всякое движеніе жизни неизбѣжно переливается за намѣченныя понятіемъ границы и, тѣмъ самымъ, оказывается злореднымъ, нетерпимымъ. Для католицизма (разумѣется, беру какъ

католицизмъ, такъ и протестантизмъ въ ихъ предѣлѣ, въ ихъ принципѣ) всякое самостоятельное проявленіе жизни неканонично, для протестантизма же—оно ненаучно. И тамъ и тутъ жизнь усѣкается понятіемъ, загодя отвергается во имя понятія. Если за католицизмомъ обычно отвергаютъ свободу, а протестантизму ее рѣшительно приписываютъ, то и то и другое одинаково несправедливо. И католицизмъ признаетъ свободу, но... заранѣе опредѣленную; все же, что въ нѣ этихъ предѣловъ, то—незаконно. И протестантизмъ признаетъ насиліе, но... тоже лишь въ заранѣе намѣченнаго русла раціонализма; все, что въ него—то ненаучно. Если въ католицизмѣ можно усматривать фанатизмъ каноничности, то въ протестантизмѣ—нисколько не меньшій фанатизмъ научности.

Неопредѣлимость православной церковности, — повторяю —, есть лучшее доказательство ея жизненности. Конечно, мы не можемъ указать такой церковной должности, про которую могли бы сказать: «Она суммируетъ въ себѣ церковность», да и къ чему были бы тогда всѣ остальные должности и дѣятельности Церкви. Не можемъ равнымъ образомъ указать мы и такой формулы, такой книги, которую можно было бы предложить, какъ полному церковной жизни, и опять, если бы была такая книга, такая формула, то къ чему были бы тогда всѣ прочія книги, всѣ прочія формулы, всѣ прочія дѣятельности Церкви. Нѣтъ понятія церковности, но есть сама она, и для всякаго живого члена Церкви жизнь церковная есть самое опредѣленное и осязательное, что знаетъ онъ. Но жизнь церковная усваивается и постигается лишь жизненно, — не въ отвлеченіи, не разсудочно. Если ужъ надо примѣнять къ ней какія-нибудь понятія, то ближе всего сюда подойдутъ понятія не юридическія и не археологическія, а біологическія и эстетическія. — Чтò такое церковность? — Это — новая жизнь, жизнь въ Духѣ. Каковъ же критерій правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логическихъ формулъ, есть въ то же время единственный вѣрный путь къ опредѣ-

ленію, что православно и что нѣтъ. Знаатоки этой красоты—старцы духовные, мастера «художества изъ художествъ», какъ святые ошцы называють аскетику. Старцы духовные, такъ сказать, «набили руку» въ распознаваніи доброкачественности духовной жизни. Вкусъ православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежитъ ариѳметическому учету; православіе показуется, но не доказывается. Вотъ почему для всякаго, желающаго понять православіе, есть только одинъ способъ,—прямой опытъ православный. Рассказываютъ, что плавать теперь за-границею учатся на приборахъ, — лежа на полу; точно также можно стать католикомъ или протестантомъ по книгамъ, нисколько не соприкасаясь съ жизнью,—въ кабинетѣ своемъ. Но, чтобы стать православнымъ, надо окунуться разомъ въ самую стихію православія, зажить православно,—и нѣтъ иного пути.



Sic semper.—Всегда такова.

II.—ПИСЬМО ПЕРВОЕ: ДВА МІРА.

Мой крошкѣй, мой яснѣй!

Холодомъ, грустью и одиночествомъ дохнула на меня наша свогчатая комната, когда я въ первый разъ послѣ поѣздки открылъ дверь въ нее.

Теперь,—увѣ!—, я вошелъ въ нее уже одинъ, безъ тебя.

Это не было только первое впечатлѣніе. Вотъ, я привыкъ и прибрался. По прежнему вѣстроились на полкахъ ряды матеріализованныхъ мыслей. По прежнему постлана твоя постель, и твой стулъ стоитъ на своемъ мѣстѣ неизмѣнно (пусть будетъ хоть иллюзія, что ты—сомною!). На днѣ глинянаго горшечка по прежнему горитъ елей, бросая снопы свѣта вверхъ, на Нерукотворенный Ликъ Спасителя. По прежнему поздними вечерами шумитъ въ деревьяхъ за окномъ вѣтеръ. По прежнему обогрительно стучатъ колотушки ночного сторожа, кричатъ грудными голосами паровозы. По прежнему перекликаются погѣ утро горластые пѣтелы. По прежнему около четырехъ часовъ утра благовѣстятъ на колоколнѣ къ заутрени. Дни и ночи сливаются для меня. Я, какъ будто, не знаю, гдѣ я и что со мною. Безмѣрное и безвременное вообразилось погѣ сводами, между узкихъ стѣнъ нашей комнаты. А за стѣнами приходятъ люди, говорятъ, рассказываютъ новости, читаютъ газеты, потомъ уходятъ, снова при-

ходятъ,—вѣчно. Опять кричатъ глубокимъ контральто далекіе паровозы. Вѣчный покой—здѣсь, вѣчное движеніе—тамъ. Все попрежнему... Но нѣтъ тебя со мною, и весь міръ кажется запустѣлымъ. Я одинокъ, абсолютно одинокъ въ цѣломъ свѣтѣ. Но мое тоскливое одиночество сладко ноетъ въ груди. Порою кажется, что я обратился въ одинъ изъ тѣхъ листовъ, которые кружатся вѣтромъ на дорожкахъ.

Всталъ сегодня раннимъ утромъ и какъ-то почувалъ нѣчто новое. Дѣйствительно, за одну ночь лѣто нагло-милосъ. Въ вѣтряныхъ вихряхъ кружились и змѣнились по землѣ золотые листья. Стаями загуляла птица. Потянулись журавли, заграяли вороны да грачи. Воздухъ напитался прохладнымъ осеннимъ духомъ, запахомъ увядающихъ листьевъ, влекущею въ даль тоскою.

Я вышелъ на опушку лѣса.

Одинъ за другимъ, одинъ за другимъ падали листья. Какъ умирающія бабочки медленно кружились по воздуху, слетая на-земь. На свалывшейся травѣ игралъ вѣтеръ «жидкими тѣнями» сучьевъ. Какъ хорошо, какъ радостно и тоскливо! О, мой далекій, мой тихій Братъ! Въ тебѣ—весна, а во мнѣ—осень, всегашняя осень. Кажется, вся душа исходитъ въ сладкой истомѣ, при видѣ этихъ порхающихъ листьевъ, обоняя

«осинниковъ поблекшихъ ароматъ».

Кажется, душа находитъ себя, видя эту смерть,—въ трепетѣ предчувствуя воскресеніе. Видя смерть! Вѣдь она окружаетъ меня. И сейчасъ я говорю ужъ не о думахъ своихъ, не о смерти вообще, а о смерти дорогихъ мнѣ. Сколькихъ, сколькихъ я потерялъ за эти послѣдніе годы. Одинъ за другимъ, одинъ за другимъ, какъ пожелтѣвшіе листья, опадаютъ дорогіе люди. Въ нихъ осязалъ я душу, въ нихъ сверкалъ мнѣ порою отблескъ Неба. Кромѣ добра я ничего не имѣлъ отъ нихъ. Но моя совѣсть мечется: «Что ты сдѣлалъ для нихъ?». Вотъ, нѣтъ ихъ, и между ними и мною легла бездна.

Одинъ за другимъ, одинъ за другимъ, какъ листья осени, кружатся надъ мгlistою пропастью тѣ, съ которыми навѣки сжилосъ сердце. Падаютъ,—и нѣтъ возврата, и нѣтъ уже возможности обнять ноги каждаго изъ нихъ. Ужъ не дано болѣе облитъся слезами и молитъ о прощеніи,—молитъ о прощеніи передъ всѣмъ міромъ.

Снова и снова, съ неизгладимою четкостью проступаютъ въ сознаніи всѣ грѣхи, всѣ «мелкія» низости. Все глубже, какъ огненными писменами, вжигаются въ душу тѣ «мелкія» невнимательности, эгоизмъ и безсердечіе, по немногу калѣчившіе душу. Никогда ничего явно худого. Никогда ничего явно, осязательно грѣшнаго. Но всегда (всегда, Господи!) по мелочамъ. Изъ мелочей—груды. И, оглядываясь назадъ, ничего не видишь, кромѣ скверны. Ничего хорошаго... О, Господи!

Неизмѣнно падаютъ осенніе листья; одинъ за другимъ описываютъ круги надъ землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и одинъ за другимъ умираетъ близкій. «Знаю, что воскреснетъ въ воскресеніе, въ послѣдній день». И все таки, съ какою-то умиротворенною мукой, повторяю передъ нашимъ крестомъ, который тобою сдѣланъ изъ простой палки, который освященъ нашимъ ласковымъ Старцемъ: «Господи! если бы ты былъ здѣсь, не умеръ бы Братъ мой».

Все кружится, все скользитъ въ мертвенную бездну. Только Одинъ пребываетъ, только въ Немъ неизмѣнность, жизнь и покой. «Къ Нему тяготеетъ все теченіе событий: какъ периферія къ центру, къ Нему сходятся всѣ радіусы круга временъ». Такъ говорю не я, отъ своего скуднаго опыта; нѣтъ, такъ свидѣтельствуемъ человекъ, всего себя окунувшій въ стихію Единаго Центра,—еп. Теофанъ Затворникъ. Напротивъ, въ этого Единаго Центра «единственное достовѣрное—, что ничего нѣтъ достовѣрнаго и ничего—человѣка несчастнѣе или нагменнѣе;—*solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius*», какъ засвидѣтельствовалъ одинъ изъ благороднѣйшихъ

язычниковъ, всецѣло отгавшій себя на удовлетвореніе своей безпрегѣльной любознательности, — П л и н і й Старшій. Да, въ жизни все мѣтается, все зыблется въ миражныхъ очертаніяхъ. А изъ глубины души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столпъ и Утверженіе Истины», на *στῦλος καὶ ἑδραῖωμα τῆς ἀληθείας* (1 Тим 3:15) *τῆς ἀληθείας*, а не просто *ἀληθείας*, — не одной изъ истинъ, не частной и дробящейся истины человѣческой, мѣтущейся и развѣваемой, какъ прахъ, гонимый на горахъ дѣханіемъ вѣтра, но Истины все-цѣлостной и вѣко-вѣчной, — Истины единой и Божественной, свѣтлой - пресвѣтлой Истины, — Той «Правды», которая, по слову древняго поэта есть «солнце мѣру»².

Какъ же подойти къ этому Столпу?

У неслѣпнаго мѣла Сергія Преподобнаго, всегда умиротворяющаго встревоженную душу, каждодневно и каждо-часно слышимъ мы призывъ, обѣщающій покой и смущенному разуму. Все, — читаемое на молебнѣ Преподобному —, 43-е зачало отъ Матѳея (Мѳ 11 27-30) имѣетъ преимущественно познавательное значеніе, — осмѣлюсь сказать теоретико-познавательное, гносеологическое; и такое значеніе этого зачала дѣлается мѣмъ болѣе яснымъ, когда мы взглядемъ, что предметъ всей 11-ой главы отъ Матѳея есть вопросъ о познаніи, — о недостаточности познанія разсудочнаго и о необходимости познанія духовнаго³. Да, Богъ «утаилъ» все то, что единственно можетъ быть названо достойнымъ познанія, «отъ премудрыхъ и разумныхъ» и «открылъ это младенцамъ» (Мѳ 11 26). Было бы неоправдываемымъ насиліемъ надъ словомъ Божіимъ перетолковывать «премудрыхъ и разумныхъ» какъ «мнимо-мудрыхъ», «мнимо-разумныхъ», а на дѣлѣ не таковыхъ, равно какъ и въ «младенцахъ» видѣтъ какихъ-то добродѣтельныхъ мудрецовъ. Конечно, Господь сказалъ безъ ироніи именно то самое, что хотѣлъ сказать: истинная человѣческая мудрость, истинная человѣческая разумность недостаточна по тому самому, что она — человѣческая. И, въ то же время, умственное «младенчество», отсутствіе умст-

веннаго богатства, мѣшающаго войти въ Царство Небесное, можетъ оказатъся условіемъ стяжанія духовнаго вѣдѣнія. Но полнота всего—въ Иисусѣ Христѣ, и потому вѣдѣніе можно получить лишь чрезъ Него и отъ Него. Всѣ человѣческія усилія познанія, измучившія бѣднѣхъ мудрецовъ, тщетны. Какъ нескладныя верблюды нагружены они своими познаніями, и, какъ соленая вода, наука только разжигаетъ жажду знанія, никогда не успокаивая воспаленнаго ума. Но «благостное иго» Господне и «легкое бремя» Его даютъ уму то, чего не даетъ и не можетъ дать жестокое иго и тяжкое, неудобноносимое бремя науки. Вотъ почему, у гроба преизліяющаго богатствъ все звучатъ и звучатъ, какъ неумолчный ключъ воды живой, Божественныя глаголы:

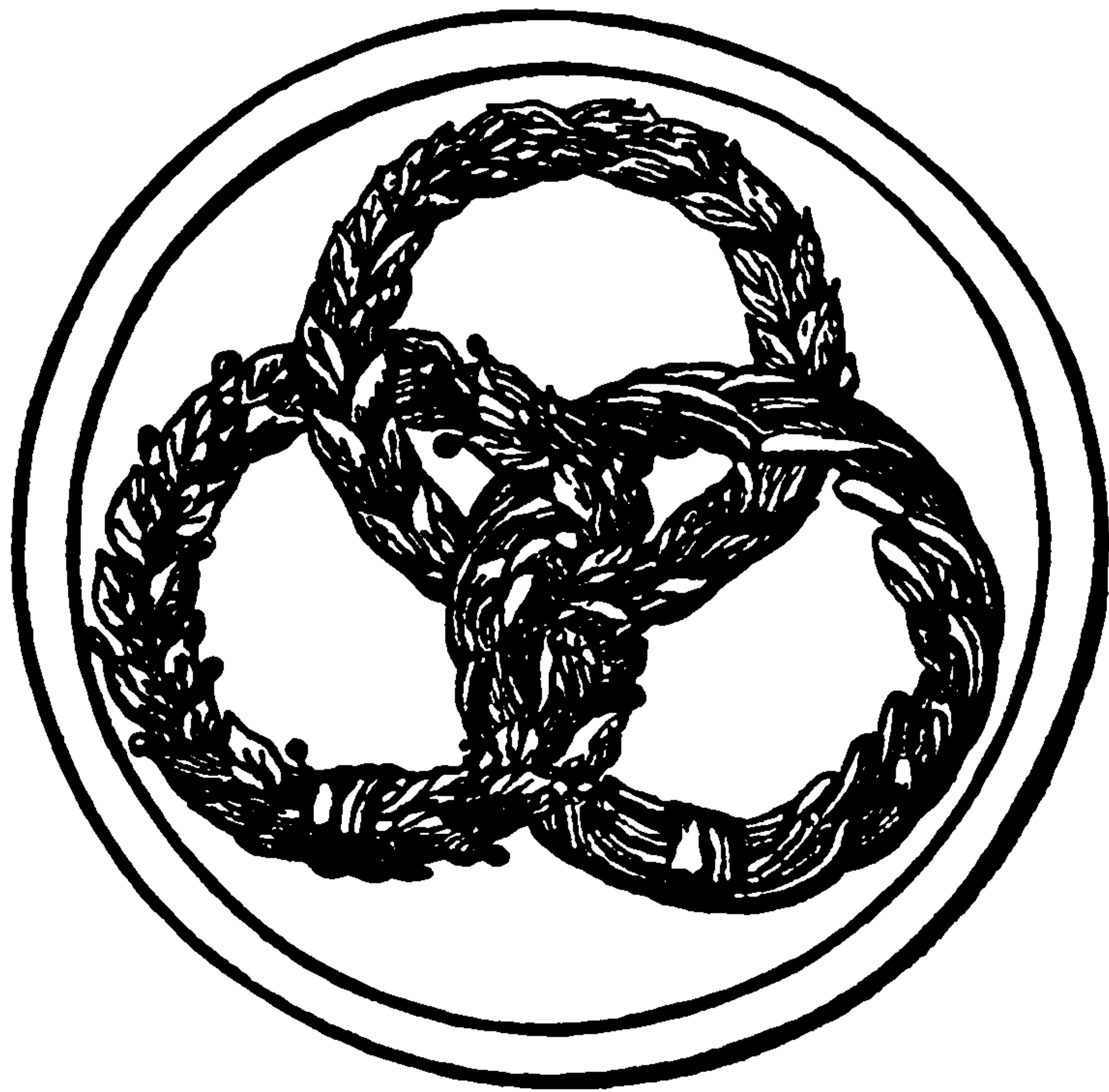
«Вся Мнѣ предана сумъ Отцемъ Моимъ: и никтоже знаетъ (ἐπιγινώσκει) Сына, токмо Отецъ: ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и ему же еще волитъ Сынъ открыти (ἀποκαλύψαι). Приидите ко мнѣ вси труждающіи ся и обремененніи, и Азъ упокою (ἀναπόσω) вы. Возъмѣте иго мое на себе, и научитесь отъ мене (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ: и обрящете покой (ἀνάπαυσιν) душамъ вашимъ. Иго бо Мое благо, и бремя Мое легко естъ (Μαθ 11 27-30)».

Но прочъ отсюда да бѣжитъ желаніе убѣждатъ кого-нибудь. Отъ скудости своей даю. И если бы хотѣ одна душа почувствовала, что я говорю ей не устами и не въ уши, я большаго не хотѣлъ бы. Знаю, что ты примешь меня, потому что это ты разрушаешь грани моего эгоизма.

Братъ, едино-душный мой Братъ! И оторванный, и одинокій—я все-таки съ тобою. Подымаясь надъ временемъ, вижу ясный твой взглядъ, снова лицомъ къ лицу говорю съ тобою. Для тебя гумаю писатъ свои прерывистыя строки. Ты не взъщешь, что я стану набрасывать ихъ безъ системы, намѣчая немногія лишь вѣхи.

Глухими осенними ночами, въ святые часы молчанія, когда на рѣсницахъ заискрится слеза восторга, украдкою стану писатъ тебѣ схемы и жалкіе обрывки тѣхъ вопросовъ, которые мы столько обсуждали съ тобою. Ты за-

ранѣе знаетъ, что я напишу. Ты поймешь, что это—не поученія и что важный тонъ—отъ глупой моей неумѣлости. Если мудрый наставникъ и трудное гѣлаетъ какъ бы шутя, то неопытный ученикъ и въ пустякахъ принимаетъ торжественный тонъ. А я, вѣдь,—не болѣе какъ ученикъ вторящій за тобою уроки любви.



Hic ornari aut mori.—Смерть или корону принять.

III.—ПИСЬМО ВТОРОЕ: СОМНѢНІЕ.

«Столпъ и Утверженіе Истинны». Но какъ узнать его? Этотъ вопросъ неизбежно вводитъ насъ въ область отвлеченнаго знанія. Для теоретической мысли «Столпъ Истинны» это—достоѣрность, certitudo.

Достоѣрность удостоѣряетъ меня, что Истина, если она достигнута мною, дѣйствительно есть то самое, чего я искалъ. Но что же я искалъ? Что разумѣлъ я подъ словомъ «Истина»?—Во всякомъ случаѣ—нѣчто такое полное, что оно все содержитъ въ себѣ и, слѣдовательно, только условно, частично, символически выражается своимъ наименованіемъ. Истина есть «сущее всеединое»; опредѣляетъ философъ⁴. Но тогда слово «истина» не покрываетъ собственнаго своего содержанія, и чтобы, хотя приблизительно, ради предварительнаго осознанія собственныхъ исканій, раскрыть смыслъ слова истина, необходимо посмотреть, какія стороны этого понятія имѣлись въ виду разными языками, какія стороны этого понятія были подчеркнуты и закрѣплены посредствомъ этимологическихъ оболочекъ его у разныхъ народовъ.

Наше русское слово «истина» лингвистами сближается съ глаголомъ «естъ» (истина—естина). Такъ что «истина», согласно русскому о ней разумѣнію, закрѣпила въ себѣ понятіе абсолютной реальности: Истина—«сущее», подлинно-существующее, тѣ

ὄντως ὄν или *ὁ ὄντως ὄν*, вѣ опличіе отѣ мнимаго, не гѣйстви-
 тельнаго, бѣвающаго. Русскій языкѣ отмѣчаетѣ вѣ' словѣ
 «истина» онтологическій моментѣ этой идеи. Поэтому «истина»
 обозначаетѣ абсолютное само-тождество и, слѣдовательно, само-
 равенство, точность, подлинность. «Истиный», «истинный», «исто-
 вный» — это вѣводокѣ словѣ изѣ одного этимологического гнѣзда.

Онтологического разумѣнія «Истины» не чуждалась и схо-
 ластическая философія. Для примѣра можно указать на полу-
 еомиста доминиканца Іоанна Грациеи изѣ Асколи
 (†1341), которій со всею рѣшительностью настаиваетѣ, что
 «Истину» должно понимать не какѣ равенство или согласіе,
 вносимое вѣ вещь познающимѣ актомѣ разума, а какѣ то равен-
 ство, которое сама вещь вноситѣ вѣ свое существованіе во-внѣ,
 «формально истина есть та равенствѣ или та согласованность,
 которую сама вещь, поскольку она мыслится, вноситѣ вѣ себя
 самое вѣ природѣ вещей во-внѣ»⁵.

Обратимся теперь кѣ этимологіи. И с т - и н - а, и с т - и н -
 - ы й = истовина отѣ и с т - ы й, и с т - о в - ы й, и с т - о в - ы н -
 - ы й, ср. съ лотышскимъ *ist-s, ist-en-s* находится вѣ связи съ *est*,
est-e-ств-о (*i-* вѣ прошедшемѣ времени = *j-ѣ* = *j-e*). Можно сгѣ-
 лать сопоставленіе съ польскими: *istot-a* = существо, *istot-nie* =
 = гѣйствительно, *istnieć* = гѣйствительно существовать⁶. Такѣ
 же смотрятѣ на этимологію слова «истина» и другіе. По опредѣ-
 ленію В. Дала, напримѣрѣ, «и с т и н а» — «все что вѣрно, подли-
 но, точно, справедливо, что *есть*. Все, что *есть*, то *истина*; не
 одно ль и то же *есть* и *истина, истина?*» спрашиваетѣ онѣ⁷. То же
 говорятѣ и Миклошичѣ⁸, Микучкій⁹ и нашѣ старинный
 лингвистѣ Э. Шимкевичѣ¹⁰. Отсюда понятно, что среди
 прочихѣ значеній слова „истинный“ мы находимѣ и „очень похожий“. По
 старинному изъясненію нѣкоего купца А. Фомина «истинный: подобный,
 точный». Такѣ что древній оборотѣ: «истинный во отца» (= «истинный
 отецѣ») объясняется имѣ чрезѣ «точно подобенѣ отцу»¹¹.

Этотѣ онтологизмѣ вѣ русскомѣ пониманіи истинны усиливается
 и углубляется для насѣ, если мы дадимѣ себѣ отчетѣ,
 что за содержаніе первоначальнаго глагола «есть». Вѣдѣ «есть» —
 отѣ \sqrt{es} , вѣ санскритѣ дающаго *as* (напримѣрѣ *ásmi* = есмь; *asti* =
 ести), съ *есмь, есть* нетрудно сопоставитѣ древне-славянское
есми; ести, греческое *εἶμι (ésmi)*; латинское (e) *sum, est*, нѣмецкое
ist, санскритское *asmi, asti* и т. д.¹². Но, согласно нѣкоторымѣ
 намекамѣ, сохранившимся вѣ санскритѣ, этотѣ \sqrt{es} обозначалѣ вѣ
 древнѣйшей своей, конкретной фазѣ развитія *дышатѣ, hauchen,*
athmen. Вѣ подтвержденіе такого взгляда на корень *as* Курциусѣ
 указываетѣ санскритскія слова *as-u-s* — жизненное гѣханіе, гѣханіе
 жизни; *as-u-ra-s* — жизненный, *lebendig* и на одной доскѣ съ латинскимѣ

ὄσ—ротъ стоящее ἄσ, ἄσ-ja-т, тоже обозначающее ротъ; сюда же относится и нѣмецкое athmen, дѣханіе. Итакъ «е с т ъ» первоначально значило «г ѡ ш и т ъ». Но *дыханіе, дуновеніе* всегда считалось главнымъ признакомъ и даже самою сущностію *жизни*; и по сѣ пору на вопросъ: «Живъ?» обычно отвѣчаютъ: «Дышитъ», какъ если бы это были синонимы. Поэтому второе, болѣе отвлеченное значеніе «е с т ъ»—«живъ», «живетъ», «силенъ». И, наконецъ, «е с т ъ» получаетъ значеніе наиболѣе отвлеченное, являясь просто глаголомъ существованія. *Дышать, жить, быть*—вотъ три слоя въ \sqrt{es} въ порядкѣ ихъ убывающей конкретности,—по мнѣнію лингвистовъ соотвѣтствующемъ порядку хронологическому.

Корень *as* обозначаетъ, какъ дѣханіе, равномернo пребывающее существованіе (ein gleichmässig fortgesetzte Existenz) въ противоположность корню *bhu*, входящему въ составъ *быть, fui, bin, φύω* и т. д. и обозначающему *становленіе* (ein Werden) ¹³.

Э. Ренанъ, указывая связь понятій дѣханія и существованія даетъ параллель изъ семитскихъ языковъ, а именно еврейское глагольное существительное הָיָה haja—случится, возникнетъ бытъ или הָיָה hawa — дѣшамъ, житъ, бытъ ¹⁴; въ нихъ онъ видитъ звукопозражательныя процесса дѣханія.

Благодаря такой противоположности корней *es* и *bhu*, они взаимно восполняютъ другъ друга: первый примѣняется исключительно въ *длительныхъ формахъ, производныхъ отъ настоящаго времени*, а второй—преимущественно въ *тѣхъ формахъ времени, которыя, какъ аористъ и перфектъ, означаютъ наступившее или завершенное становленіе* ¹⁵.

Возвращаясь теперь къ понятію *истины*, въ русскомъ ея разумѣніи, мы можемъ сказать: истина—это «пребывающее существованіе; — это — «живущее», «живое существо», «дѣшущее», т. е. властвующее существеннымъ условіемъ жизни и существованія. Истина, какъ существо живое по преимуществу,—таково понятіе о ней у русскаго народа. Не трудно, конечно, подмѣшамъ, что именно такое пониманіе истины и образуетъ своеобразную и самобытную характеристику русской философіи ¹⁶.

Совсѣмъ другую сторону подчеркиваетъ въ понятіи истины древній эллинь. Истина,—говоритъ онъ—, —ἀλήθεια. Но что же такое эта ἀλήθεια?—Слово ἀλήθεια(σ)ια, или, въ іонической формѣ, ἀληθειη, равно какъ и производныя: ἀληθής—*истинный*, ἀληθεύω—*истинствую, соответствую истинѣ* и гр., образовано изъ отрицательной частицы ἀ (ἀ privativum) и *λήθος, греческое λᾱθος. Последнее же слово, отъ $\sqrt{\lambda\acute{\alpha}tho}$, со-коренно съ глаголомъ λᾱθω, іоническое λήθω, и λαυθάνω—*минуя, ускользаю, остаюсь незамѣтнымъ, остаюсь неизвестнымъ*; въ среднемъ же залогѣ это

глаголь получаетъ значеніе *memoria labor, упускаю памятью, для памяти* (т. е. для сознанія вообще) *теряю, забываю*. Въ связи съ послѣднимъ отпѣнкомъ корня $\lambda \alpha \theta$ стоятъ: $\lambda \eta \theta \eta$, дорическое $\lambda \acute{\alpha} \theta \alpha$, $\lambda \alpha \theta \sigma \acute{\upsilon} \nu \alpha$, $\lambda \eta \sigma \mu \sigma \acute{\upsilon} \nu \alpha$, $\lambda \eta \sigma \tau \iota \varsigma$ —забвеніе и забывчивость; $\lambda \eta \theta \epsilon \delta \alpha \nu \acute{\omicron} \varsigma$ —заставляющій забывать; $\lambda \eta \theta \alpha \rho \upsilon \sigma$ —забывающій и, отсюда, $\lambda \eta \theta \alpha \rho \upsilon \sigma$ —*вознесъ къ сну, Schlafsucht*, какъ хотѣніе погрузиться въ состояніе забвенности и безсознательности, и, далѣе, названіе патологическаго сна, *летарія* ¹⁷. Древнее представленіе о смерти, какъ о переходѣ въ существованіе призрачное, почти въ само-забвеніе и безсознательность и, во всякомъ случаѣ, въ забвеніе всего земного,—это представленіе символически запечатлѣно въ образѣ испленія тѣнями воды отъ подземной рѣки Забвенія, «Летѣи». Пластическій образъ *летейской воды*, τὸ Λήθης ὕδωρ, равно какъ и цѣлѣный рядъ выраженій, въ родѣ: *μετὰ λήθης*—*въ забвеніи*; *λήθην ἔχειν*—*имѣть забвеніе*, т. е. *быть забывчивымъ*; *ἐν λήθῃ τινὸς εἶναι*—*быть въ забвеніи чего, забыть о чемъ*; *λήθην τινὸς ποιῆσθαι*—*производитъ забвеніе чего, предавать что забвенію*; *λησμοσύναν θέσθαι*—*положить забвеніе, привести въ забвеніе*; *λήστικῃ ἴσκειν τι*—*забываетъ что и др.*—все это вмѣстѣ ясно свидѣтельствуетъ, что забвеніе было для эллинскаго пониманія не состояніемъ простаго отсутствія памяти, а специальнымъ актомъ уничтоженія части сознанія, угашеніемъ въ сознаніи части реальности того, что забывается,—другими словами, не неимѣніемъ памяти, а силой забвенія. Эта сила забвенія—сила всепожирающаго времени.

Все—текуче. Время есть форма существованія всего, что ни есть, и сказать: «существуетъ»—значитъ сказать: «во времени», ибо время есть форма текучести явленій. «Все течетъ и движется, и ничто не пребываетъ; πάντα ρεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει»,—жаловался уже Гераклитъ. Все ускользаетъ изъ сознанія, протекаетъ сквозь сознаніе,—забывается. *Χρόνος* производитъ явленія, но, какъ и его миеологическій образъ, какъ *Κρόνος*, оно пожираетъ своихъ дѣтей. Самая сущность сознанія, жизни, всякой реальности—въ ихъ текучести, т. е. въ нѣкоторомъ метафизическомъ забвеніи. Оригинальнѣйшая изъ философій нашихъ дней,—философія времени Анри Бергсона ¹⁸—, всецѣло построена на этой несомнѣнной истинѣ, на идеѣ о реальности времени и его мощи. Но, не смотря на всю несомнѣнность этой послѣдней, у насъ незаглушимо требованіе того, что не забвенно, что не забываемо, что «пребываетъ, μένει» въ текущемъ времени. Эта незабвенность и есть $\acute{\alpha}$ -λήθεια. Истина, въ пониманіи эллина, есть $\acute{\alpha}$ -λήθεια, т. е. нѣчто способное пребывать въ потокѣ забвенія, въ летейскихъ струяхъ чувственнаго міра,—нѣчто превосмогающее время, нѣчто стоящее и не текущее, нѣчто вѣчно памятуемое. Истина есть

вѣчная память какого-то Сознанія; истина есть цѣлность, достойная вѣчнаго памятованія и способная къ нему.

Память хочетъ остановить движеніе; память хочетъ неподвижно поставить предъ собою бѣгущее явленіе; память хочетъ загатить плотину навстрѣчу потоку бѣванія. Слѣдовательно, *незабвенное сущее*, котораго ищетъ сознаніе, эта *ἀλήθεια* есть покоящійся потокъ, пребывающее теченіе, неподвижный вихоръ бытія. Самое стремленіе памятовать, эта «воля къ незабвенности», превѣшаетъ разумокъ; но онъ хочетъ этого самопротиворѣчія. Если понятіе памяти, по существу своему, выходитъ за границы разсудка, то Память въ высшей мѣрѣ своей, — Истина —, тѣмъ болѣе выше разсудка. Память-Мнемосина есть мать Музъ — духовныхъ дѣятельностей челоѣчества, спутницъ Аполлона — Творчества Духовнаго. И, тѣмъ не менѣе, древній Эллины требовалъ отъ Истинны того же самаго признака, который указывается и Словомъ Божіимъ, ибо тамъ говорится, что «Истина Господня пребываетъ во вѣкъ, **אֱמֶת**» (Пс 116₂, по еврейскому счету 117₂) и еще: «Въ рогъ и рогъ Истина Твоя» (Пс 118₁₂₉ по еврейскому счету 119₉).

Латинское слово *veritas*, истина, происходитъ, какъ извѣстно, отъ \sqrt{var} . Въ виду этого слово *veritas* считается сокореннымъ русскому слову *отра*, *отрять*; отъ того же корня происходятъ нѣмецкіе *währen* — *беречь, охранять* и *wehren* — *возбранять, недопускать*, а также — *бить сильнымъ*. *Wahr, Wahrheit* истинный, истина относится сюда же, равно какъ и прямо происходящее изъ латинскаго *veritas* французское *verité*. Что \sqrt{var} первоначально указываетъ на область *культу* — это видно, какъ говоритъ Курциусъ¹⁹, изъ санскритскаго *vr̥ta-ta-t* — *священное дѣйствіе, обѣтъ*, изъ вендскаго *varēna* — *отра*, затѣмъ изъ греческихъ *βρέ-τας* — *ничто почитаемое, деревянный кумиръ, истуканъ*; слово *εορτή* (вмѣсто *ε. Фор-тѣ*) — *культовое почитаніе, религиозный праздникъ* по видимому относится сюда же; о словѣ *вѣра* уже сказано. Культовая область \sqrt{var} и тѣмъ болѣе слова *veritas* наглядно выступаетъ при обзорѣни латинскихъ же сокоренныхъ словъ. Такъ, глаголъ *ver-e-og* или *re-vegeog*, въ классической латини употреблявшійся въ болѣе общемъ смѣслѣ — *остерегаюсь, берегу, боюсь, пугаюсь, страшусь, почитаю, уважаю, благоговѣю со страхомъ*, первоначально безспорно относился къ мистическому страху и происходящей отсюда *осторожности* при слишкомъ близкомъ подхожденіи къ священнымъ существамъ, мѣстамъ и предметамъ. Табу, заповѣдное, священное — вотъ что заставляетъ челоѣка *verēgi*; отсюда-то и получился католическій титулъ духовныхъ лицъ: *reverendus*. *Reverendus* или *reverendissimus pater* — это лицо, съ которымъ надо обходиться уважительно, осто-

рожно, боязненно, иначе можетъ худо выйти. *Verenda*, -ogum или *partes verendae*—это *rudenda*, «тайные уды»; а извѣстно, что древность относилась къ нимъ почтительно, съ боязливымъ религіознымъ уваженіемъ. Затѣмъ, существительное *verescundia*—*религіозный страхъ, скромность*, глаголъ *verescundo*—*имѣю страхъ*, *verescundus*—*страшный, стыдливый, приличный, скромный*, опять таки указываютъ на культовую область примѣненія $\sqrt{\text{var}}$. Отсюда понятно, что *verus* означаетъ, собственно, *защищенный, обоснованный*, въ смѣслѣ *табуированный, заклятый*. *Verdictum*—вердиктъ, приговоръ судей,—конечно въ смѣслѣ религіозно-обязательнаго постановленія лицъ завѣдывающихъ культомъ, ибо право древности есть не болѣе, какъ одна изъ сторонъ культа. Другія слова, какъ-то *veridicus*, *veriloquium* и т. д., понятны и безъ объясненій.

Авторъ латинскаго этимологическаго словаря А. Суворовъ указываетъ на глаголы: *юворю, реку*, какъ на выражающіе первоначальный смѣслъ $\sqrt{\text{var}}$. Но несомнѣнно изъ всего сказаннаго, что если $\sqrt{\text{var}}$ дѣйствительно значитъ *юворить*, то—въ томъ именно смѣслѣ, какой придавала этому слову вся древность,—въ смѣслѣ вѣщаго и могучаго слова, будь то заклятіе или молитва, способнаго сдѣлать все заклятое не только юридически, номинально, но и мистически, реально внушающимъ въ себѣ страхъ и благоговѣніе²⁰. *Vereror* тогда означаетъ, собственно, «меня заговариваютъ», «надо мною раздражается сила заклятія».

Послѣ этихъ предварительныхъ свѣдѣній уже не трудно угадать смѣслъ слова *veritas*. Отмѣтимъ прежде всего, что это слово, вообще поздняго происхожденія, всецѣло принадлежало къ области *права* и лишь у Цицерона получило значеніе философское, да и вообще теоретическое, относящееся до области познанія.—Даже въ обще-моральномъ смѣслѣ искренности, *παρρησία*, оно встрѣчается до Цицерона всего единожды, именно у Теренція²¹ въ слово-сочетаніи: «*obsequium amicos, veritas odium parit*—ласкателство производитъ друзей, а искренность—ненависть». Далѣе, хотя у Цицерона оно сразу получаетъ большее примѣненіе, однако по преимуществу въ правовой и отчасти моральной области. *Veritas* означаетъ тутъ: то настоящее положеніе разбираемаго дѣла, въ противоположность ложному его освѣщенію одной изъ сторонъ, то справедливость и правду, то правоту истца, и лишь изрѣдка равняется «истинѣ» приблизительно въ нашемъ пониманіи²².

Религіозно-юридическое по своему корню, морально-юридическое по своему происхожденію отъ юриста, слово *veritas* и впослѣдствіи сохраняло и отчасти усилило свой юридическій оттѣнокъ. Въ позднѣйшей латини оно стало даже имѣть

чисто-юридическое значеніе: *veritas*,—по г ю К а н ж у—, значитъ *depositio testis*—*отводъ свидѣтеля*, *veridictum*; затѣмъ *veritas* означаетъ *inquisitio iudicaria*—*судебное разслѣдованіе*; значитъ еще,—*право, привилегія*, въ особенности въ отношеніи имущества и т. п. ²².

Древній еврей, да и семитъ вообще, въ языкѣ своемъ запечатлѣлъ опять особый моментъ идеи Истинны,—моментъ историческій или, точнѣе, *эпократическій*. Истиною для него всегда было Слово Божіе. Неотмѣняемость этого Божіяго обѣтованія, вѣрность его, надежность его—вотъ что для еврея характеризовало его въ качествѣ Истинны. Истина—это Надежность. «Скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели огна черта изъ закона пропадетъ» (Лк 16₁₇); этотъ безусловно непреложный и неизмѣнный «законъ» есть то, чѣмъ въ Библии представляется Истина.

Слово ²³ אֱמֶת, 'эмет или, на жаргонномъ произношеніи, эмес, истина имѣетъ въ основѣ אָמַן, אָמַן. Происходящій отсюда глаголъ אָמַן, 'аман значитъ, собственно, *подперъ, поддержаль*. Это основное значеніе глагола 'амане еще сильнѣе указывается со-коренными существительными изъ области архитектуры: אֲמוֹנָה 'омнѣ—*колонна* и אֲמוֹנֵי אֶרֶץ אֲמֹנִים 'амон—*строитель, мастеръ*, а отчасти и словомъ אֲמוֹנֵי אֶרֶץ אֲמֹנִים 'омѣн—*педагогъ*, т. е. строитель гѣтской души. Затѣмъ, переходное среднее значеніе глагола 'аман—былъ подержанъ, былъ подпертъ—служитъ отправнымъ пунктомъ для цѣлаго выводка словъ болѣе отдаленныхъ отъ основного значенія глагола 'аман, а именно: былъ крѣпокъ, твердъ (—какъ подпертый, какъ подержанный—), поэтому,—былъ непоколебимъ; слѣдовательно былъ таковъ, что на него съ безопасностью для него можно опереться, и, наконецъ, былъ вѣренъ. Отсюда, слово אָמֵן 'амѣн или новозавѣтное *ἀμήν, аминь* означаетъ: «слово мое крѣпко», «воистину», «конечно», «такъ должно быть», «да будетъ, fiat» и служитъ формулою для скрѣпленія союза или клятвы, а также употребляется въ заключеніи доксологіи или молитвы, тутъ—удвоенно. Смыслъ слова «аминь» хорошо уясняется изъ Откр 3₄: «τὰδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός—сїе глаголетъ Аминь свидѣтель вѣрный и истинный», ср. Ис 65₁₆: אֱמֶת-יְיָ אֱמֶת 'элогэ 'амен—«Богъ, которому должно довѣряться». Отсюда понятна вся совокупность значеній слова אֱמֶת (вмѣсто אֲמוֹנֵי אֶרֶץ אֲמֹנִים 'амѣнѣт. Непосредственнѣйшія значенія его—: *твердость, устойчивость, долговременность*; отсюда—*безопасность*. Далѣе *вѣра-вѣрность, fides*, въ силу которой, кто постояненъ въ себѣ, тотъ сохраняетъ и выполняетъ обѣщаніе,—понятія *Treue* и *Glaube*. Понятна, затѣмъ, связь этого послѣдняго понятія съ *честностью, цѣлостностью души*. Какъ признакъ судьбы или судебного

приговора 'эмет означаетъ, поэтому, *справедливость, истинность*. Какъ признакъ внутренней жизни, она противопоставляется при-творству и имѣетъ значеніе *искренности*,—по преимуществу искренности въ Бого-почитаніи. И, наконецъ, 'эмет соотвѣт-ствуетъ нашему слову *истина*, въ противоположность лжи; та-ковъ именно случай употребленія этого слова въ *Быт 42¹⁶, Втр 26¹⁰, 2 Суд 7²⁸ (2 Сам 7²⁸)*, см. также *1 Рег 10⁶, 22¹⁶, Ps 15², 51⁶* и т. д.

Отсюда, отъ этого послѣдняго оттѣнка слова 'эмет проис-ходитъ и терминъ *меамес*, употребляемый еврейскими филосо-фами, наримѣръ Маймонидомъ, «для означенія людей, стремя-щихся къ умственному познанію истинны, не довольствуясь авторитетомъ и обычаемъ» ²⁵.

Итакъ, *Истина* для еврея, гѣйствителъно, естъ «вѣрное слово», «вѣрность», «надежное обѣщаніе». А такъ какъ нагѣятыся «на князи, на сыны челоувѣчестіи»—тщетно, то поглынно на-дежнымъ словомъ бываетъ лишь Божіе Слово; Истина естъ непремѣнное обѣтованіе Божіе, обезпеченіемъ котораго служитъ вѣрность и неизмѣнность Господа. Истина, слѣдователъно, естъ понятіе не онтологическое, какъ у славянъ, и не гносеологи-ческое, какъ у эллиновъ, и не юридическое, какъ у римлянъ, а историческое или, скорѣе, священно-историческое, еократиче-ское. При этомъ можно отмѣтитъ, что четыре найденныхъ нами оттѣнка въ понятіи истинны сочетаются попарно, слѣдую-щимъ образомъ: русское *Истина* и еврейское *אמת*, 'эмет отно-сятся преимущественно къ *божественному содержанію* Истинны, а греческое 'Αλήθεια и латинское *Veritas*—къ *человѣческой формѣ* ея. Съ другой стороны, терминъ русскій и греческій—характера фи-лософскаго, тогда какъ латинскій и еврейскій—соціологическаго. Я хочу сказать этимъ, что въ пониманіи русскаго и эллина Истина имѣетъ *непосредственное* отношеніе къ каждой *личности*, тогда какъ для римлянина и еврея она *опосредствована обществомъ*.—Такимъ об-разомъ, итогъ всего выше-сказаннаго о гѣленіи понятія *истинны* удобно можетъ бытъ представленъ въ слѣдующей табличкѣ:

	По содержанію.	По формѣ.
Непосред- ственное личное отношеніе.	Русское <i>Истина.</i>	Греческое 'Αλήθεια.
Опосред- ствован- ность обще- ствомъ.	Еврейское <i>אמת</i> —'эмет.	Латинское <i>Veritas.</i>

«Что есть истина?» вопрошалъ Пилатъ у Истинны. Онъ не получилъ отвѣта,—потому не получилъ, что вопросъ его былъ всуе. Живой Отвѣтъ стоялъ предъ нимъ, но Пилатъ не видѣлъ въ Истинѣ ея истинности. Предположимъ, что Господь не только своимъ вопившимъ молчаніемъ, но и тихими словами отвѣтилъ бы Римскому Прокуратору: «Я есмь Истина». Но и тогда, опять таки, вопрошавшій остался бы безъ отвѣта, потому что не умѣлъ признавъ Истину за истину, не могъ убѣдиться въ подлинности ея. Знаніе, въ которомъ нуждался Пилатъ, знаніе, котораго прежде всего не хватаетъ у человѣчества, это есть знаніе условій достовѣрности.

Что жъ такое достовѣрность? Это—узнаніе собственной примѣты истинны, усмотрѣніе въ истинѣ нѣкотораго признака, который отличаетъ ее отъ неистинны. Съ психологической стороны такое признаніе знаменуетъ себя какъ невозмущаемое блаженство, какъ удовлетворенное алканіе истинны.

Познаете Истину (*τὴν ἀλήθειαν*) и Истина (*ἡ ἀλήθεια*) освѣлаетъ васъ свободными» (Іо 8₃₂). Отъ чего?—Свободными вообще отъ грѣха (Іо 8₃₄),—отъ всякаго грѣха т. е., въ области вѣдѣнія, ото всего, что неистинно, что не соответствуетъ истинѣ. «Достовѣрность»,—говоритъ † архимандритъ Серапіонъ Машкінъ⁸⁶—, есть чувство истинны. Оно возникаетъ при произношеніи необходимаго сужденія и состоитъ въ исключеніи сомнѣнія въ томъ, что произносимое сужденіе когда или гдѣ-либо измѣнится. Слѣдовательно, достовѣрность есть интеллектуальное чувство принятія произносимаго сужденія въ качествѣ истиннаго». Подъ критеріемъ истинны,—говоритъ тотъ же философъ въ другомъ сочиненіи—, мы разумѣемъ состояніе обладающаго истиной духа, состояніе полной удовлетворенности, радости, въ которомъ отсутствуетъ всякое сомнѣніе въ томъ, что въставляемое положеніе соответствуетъ подлинной дѣйствительности. Достигается такое состояніе удовлетвореніемъ сужденія о чемъ-либо извѣстному положенію, называемому мѣриломъ истинны или ея критеріемъ».

Вопросъ о достовѣрности истинны сводится къ вопросу о нахожденіи критерія. Въ отвѣтѣ на послѣдній стекается во-едино, какъ бы въ жало системы, вся ея доказательная сила.

Истина дѣлается моимъ достояніемъ чрезъ актъ моего сужденія. Своимъ сужденіемъ я воспріемлю въ себя истину²⁷. Истина, какъ истина, открывається мнѣ посредствомъ моего утвержденія ея. И потому возникаетъ такой вопросъ:

Если я утверждаю нѣчто, то чѣмъ же гарантирую я себѣ его истинность? Я пріемлю въ себя нѣчто, въ качествѣ истинны; но слѣдуетъ ли дѣлать это? Не есть ли самый актъ сужденія моего то, что удаляетъ меня отъ искомой истинны? Или, другими словами, какой признакъ я долженъ усмотрѣть въ своемъ сужденіи, чтобы быть внутренне спокойнымъ?—

Всякое сужденіе—или чрезъ себя, или чрезъ другого, т. е. оно или дано непосредственно или опосредствованно, какъ слѣдствіе другого, имѣя въ этомъ другомъ свое достаточное основаніе.—Если же оно ни чрезъ себя не дано, ни другимъ не опосредствовано, то оно, тѣмъ самымъ, оказывается лишеннымъ какъ реального содержанія, такъ и разумной формы, т. е. оно вовсе не есть сужденіе, а одни лишь звуки, *flatus vocis*, колебанія воздуха,—не болѣе. Итакъ, всякое сужденіе необходимо принадлежитъ по меньшей мѣрѣ къ одному изъ двухъ разрядовъ. Разсмотримъ же теперь каждое изъ нихъ особо.

Сужденіе, данное непосредственно, есть само-очевидность интуиціи, *evidentia*, *ἐνάργεια*. Далѣе она дробится:

Она можетъ быть само-очевидностью чувственаго опыта, и тогда критерій истинны есть критерій эмпириковъ внѣшняго опыта (эмпирио-критицистовъ и проч.): «Достовѣрно все то, что можетъ быть сведено къ непосредственнымъ воспріятіямъ органовъ чувствъ; достовѣрно воспріятіе объекта».

Она можетъ быть само-очевидностью интеллекту-

альнаго опыта, и критеріемъ истинны въ этомъ случаѣ будетъ критерій эмпириковъ внутренняго опыта (трансценденталистовъ и проч.), а именно: «Достоверно все то, что приводится къ аксіоматическимъ положеніямъ разсудка; достоверно само-воспріятіе субъекта».

И, наконецъ, само-очевидность интуиціи можетъ быть само-очевидностью интуиціи мистической; получается критерій истинны, какъ онъ разумѣется большинствомъ мистиковъ (особенно индусскихъ): «Достоверно все то, что остается, когда отвѣяно все неприводимое къ воспріятію субъектъ-объекта, достоверно лишь воспріятіе субъектъ-объекта, въ которомъ нѣтъ расщепленія на субъектъ и объектъ»²⁸.

Таковы три вида само-очевидной интуиціи. Но всѣ эти три вида данности,—чувственно-эмпирическая, трансцендентально-раціоналистическая и подсознательно-мистическая—,имѣютъ одинъ общій недостатокъ; это—голая ихъ данность, ихъ неоправданность. Такую данность сознание воспринимаетъ, какъ что-то внѣшнее для себя, принудительное, механическое, напорающее, слѣпое, тупое, наконецъ, неразумное, а потому условное. Разумъ не видитъ внутренней необходимости своего воспріятія, а только—необходимость внѣшнюю, т. е. насильственную, вынужденную,—неизбѣжность. На вопросъ же: «Гдѣ основаніе нашему сужденію воспріятія?» всѣ эти критеріи отвѣчаютъ: «Въ томъ, что чувственное ощущеніе, интеллектуальное усмотрѣніе или мистическое воспріятіе есть именно это самое ощущеніе, усмотрѣніе и воспріятіе».—Но почему же «это» есть и именно «это», а не что-либо иное? Въ чемъ разумъ этого само-тождества непосредственной данности?—«Въ томъ,—говорятъ—, что и вообще всякая данность есть она сама: всякое А есть А».

$A=A$. Таковъ послѣдній отвѣтъ. Но эта тавтологическая формула, это безжизненное, безмысленное и потому безмысленное равенство « $A=A$ » есть на дѣлѣ лишь обобщеніе само-тождества, присущаго всякой данности, но ни-

коимъ образомъ не отвѣтъ на нашъ вопросъ «Почему?..». Другими словами, она переноситъ нашъ частный вопросъ съ единичной данности на данность вообще, показывая наше тягостное состояніе момента въ исполинскихъ размѣрахъ, какъ бы проектируя его волшебнымъ фонаремъ на все бытіе. Если мы наткнулись ранѣе на камень, то теперь намъ заявлено, что это—не отгѣлбный камень, а глухая стѣна, охватывающая всю область нашей пытливости.

$A=A$. Этимъ сказано все; а именно: «Знаніе ограничено сужденіями условными» или, по-просту: «Молчи, говорю тебѣ!». Механически затѣкая ротъ, эта формула обрекаетъ на пребываніе въ конечномъ и, слѣдовательно, случайномъ. Она заранѣе утверждаетъ разгѣлбность и эгоистическую обособленность послѣднихъ элементовъ сущаго, разрывая тѣмъ всякую разумную связъ между ними. На вопросъ «Почему?», «На какомъ основаніи?» она повторяетъ: «Sic et non aliter,—такъ и не иначе», обрывая вопрошающаго, но не умѣя ни удовлетворить его, ни научить само-ограниченію. Всякое философское построеніе этого типа дается по парадигму слѣдующаго разговора моего со старухой-служанкою:

Я: Что такое солнце?—Она: «Солнѣшко».—Я: Нѣтъ, что оно такое?—Она: «Солнце и есть».—Я: А почему оно свѣтитъ?—Она: «Да такъ; солнце и есть солнце, потому и свѣтитъ. Свѣтитъ и свѣтитъ. Посмотри, вонъ какое солнѣшко...» Я: А почему?—Она: «Господи, Павелъ Александровичъ, словно я знаю! Вы грамотный народъ, ученый, а мы—неучены».

Само собою ясно, что критерій данности, въ той или иной своей формѣ примѣняемый подавляющимъ большинствомъ философскихъ школъ, не можетъ дать достовѣрности. Изъ «есть», какъ бы глубоко оно ни залегло въ природѣ, или въ моемъ существѣ, или въ общемъ корнѣ той и другого, никакъ не извлечъ «необходимо».

Но мало того. Если бы даже мы не замѣтили этой слѣпоты голаго тождества $A=A$, если бы намъ не было душно въ «есть потому что есть», то, все равно, сама

дѣйствительность заставила бы насъ устремить на нее умственный взоръ.

То именно, что принимается за критерій истинны въ силу своей данности, оказывается нарушаемымъ дѣйствительностью рѣшительно со всѣхъ сторонъ.

По странной ироніи, именно тотъ критерій, который хочетъ опираться исключительно на свое фактическое господство надъ всѣмъ, на право силы надъ каждою дѣйствительною интуиціей, — онъ-то и нарушается фактически каждою дѣйствительною интуиціей. Законъ тождества, претенгующій на абсолютную все-общность, оказывается не имѣющимъ мѣста рѣшительно нигдѣ. Онъ видитъ свое право въ своей фактической данности, но вся данность *toto genere* фактически же отвергаетъ его, нарушая его какъ въ порядкѣ пространства, такъ и въ порядкѣ времени, — всюду и всегда. Каждое А, исключая всѣ прочіе элементы, исключается всѣми ими; вѣдѣ если каждый изъ нихъ для А есть только не-А, то и А супротивъ не-А есть только не-не-А. Подъ угломъ зрѣнія закона тождества, все бытіе, желая утверждать себя, на дѣлѣ только уничтоживаетъ себя, дѣлаясь совокупностью такихъ элементовъ, изъ которыхъ каждый есть центръ отрицаній и, при томъ, только отрицаній; такимъ образомъ, все бытіе является сплошнымъ отрицаніемъ, однимъ великимъ «*Не*». Законъ тождества есть духъ смерти, пустоты и ничтожества.

Разъ наличная данность является критеріемъ, то такъ — абсолютно вездѣ и всегда. Поэтому всѣ взаимно-исключающія А, какъ данныя, истинны, — все истинно. Но это приводитъ къ нулю власть закона тождества, ибо онъ оказывается тогда содержащимъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе.

Но, впрочемъ, нѣтъ надобности указывать на то, что одинъ воспринимаетъ такъ, а другой — иначе: не неизбежно ссылались на само-разногласіе сознанія въ пространствѣ. Такую же множественность являетъ въ себѣ и каждый отдѣльный субъектъ. Измѣненіе, происходящее во внѣшнемъ мѣрѣ, въ мѣрѣ внутреннемъ и, наконецъ, въ мѣрѣ

мистическихъ воспріятій,—и это все согласно взываетъ: «Презнее А не равно теперешнему А, и будущее будетъ разнствовать съ настоящимъ». Настоящее такъ же противополагаетъ себя своему прошедшему и будущему во времени, какъ въ пространствѣ это было со всѣмъ, для элемента внѣ-положнымъ. И во времени сознаніе само-разногласно. Вездѣ и всегда—противорѣчіе; но тождества—нигдѣ и никогда.

Законъ «А=А» обращается въ совсѣмъ пустую схему само-утвержденія, не синтезирующую собою никакихъ дѣйствительныхъ элементовъ,—ничего, что могло бы соединять знакомъ «=». «Я=Я» оказывается ничѣмъ болѣе, какъ крикомъ обнаженнаго эгоизма,—«Я!»—, ибо, гдѣ нѣтъ различія, тамъ не можетъ быть и соединенія. Есть, слѣдовательно, одна лишь слѣпая сила косности и само-заключенія,—эгоизмъ. Въ себѣ Я ненавидитъ всякое Я, ибо для него оно—не-Я, и, ненавидя, стремится исключить его изъ сферы бытія; а такъ какъ прошедшее Я (Я въ его прошломъ) тоже рассматривается объективно, т. е. тоже является какъ не-Я, то и оно непримиримо подвергается исключенію. Я не выноситъ себя же во времени, всячески отрицается себя самого въ прошломъ и въ будущемъ, и, тѣмъ самымъ,—такъ какъ голое «теперь» есть чистый нуль содержанія—, Я ненавидитъ всякое конкретное свое содержаніе, т. е. всякую свою же жизнь. Я оказывается мертвою пустынею «здесь» и «теперь». Но тогда что же подлежитъ формулѣ «А = А»?—Только фикція (атомъ, монада и т. п.), только востазированное отвлеченіе отъ момента и точки, въ себѣ—не сущихъ. Законъ тождества есть неограниченный монархъ, да; но его подданные только потому не возражаютъ противъ его самодержавія, что они—безкровныя призраки, не имѣющіе дѣйствительности,—не личности, а лишь разсудочныя тѣни личностей, т. е. не-сущія вещи. Это—шеолъ; это—царство смерти.

Повторимъ, теперь, вмѣстѣ все сказанное. Разсудочно, т. е. сообразно мѣрѣ разсудка, вмѣстимо въ разсудокъ, отвѣчаетъ требованіямъ разсудка, лишь то, что выдѣлено

изъ средѣ прочаго, что не смѣшивается съ прочимъ, что замкнуто въ себя,—однимъ словомъ, что само-тождественно. Лишь А, равное самому себѣ и неравное тому, что не есть А, разумокъ считаетъ за поглинно сущее, за τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, за «истину»; и наоборотъ, всему неравному самому себѣ или равному не себѣ онъ отказываетъ въ поглинномъ бытіи, игнорируетъ его, какъ «не сущее» какъ не воистину сущее, какъ τὸ μὴ ὄν. Это μὴ ὄν онъ лишь терпитъ, лишь допускаетъ, какъ не-истину, уловляя его,— по слову Платона—, чрезъ какое-то незаконное разсужденіе, — ἀπτόν λογισμῶ τινὶ νόθῳ (νόθος, собственно, значитъ незаконорожденный) ²⁹.

Только первое, т. е. «сущее», разумкомъ признается; отъ второго же, т. е. «не-сущаго», наклеивъ этикетку «τὸ μὴ ὄν», разумокъ отгѣльвается, не замѣчаетъ его, гѣлая видъ, какъ если бы его вовсе не было. Для разсудка только высказываніе о «сущемъ» есть истина; напротивъ, высказываніе о «не-сущемъ» даже не есть въ собственномъ смѣслѣ высказываніе: оно—лишь δόξα, «мнѣніе» лишь в и г и м о с т ъ высказыванія, лишенная, однако, его силы. Оно—только «такъ».

Но поэтому и выходитъ, что разсудочное есть въ то же время необъяснимое: объяснить А это значитъ привести А «къ другому», къ не-А, къ тому, что не есть А и что, слѣдовательно, есть не-А, вывести А изъ не-А, породить А. И, если А гѣйствительно удовлетворяетъ требованію разсудка, если оно гѣйствительно разсудочно, т. е. безусловно само-тождественно, то, тѣмъ самымъ, оно— и необъяснимо, неприводимо «къ другому» (къ не-А), невыводимо «изъ другого». Слѣдовательно, разсудочное А есть безусловно неразумное, ирраціональное, слѣпое А, непрозрачное для разума. То, что разсудочно, то неразумно,—несообразно мѣрѣ разума. Разумъ противенъ разумку, какъ и этотъ послѣдній—первому, ибо требованія ихъ противоположны. Жизнь, — текущая, несамотождественная—, жизнь можетъ быть разумна, можетъ быть прозрачна для разума (такъ ли это—

пока еще мы того не узнали); но именно потому самому она была бы невместима в рассудок, противна рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни, — поэтому самому, в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласится принять ее в себя ³⁰.

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

Обращаюсь теперь к суждению не непосредственному, а к опосредствованному, — к тому, что принято называть дискурсивей, ибо здѣсь разум *discurrit*, перебѣгаетъ к сужденію какому-то другому.

Достоверность его, по самому названію, полагается в приводимости его к другому сужденію. На вопросъ об основаніи сужденія отвѣчаетъ уже не оно само, но иное. В другомъ сужденіи данное является какъ оправданное, — в своей правдѣ. Таково относительное доказательство одного сужденія на почвѣ другого; относительно доказать и значитъ показать, какъ одно сужденіе образуетъ слѣдствие другого, порождается другимъ ³¹. Разумъ переходитъ при этомъ к сужденію обосновывающему. И онъ не можетъ быть просто даннымъ, ибо тогда все дѣло сводилось бы к критерію само-очевидности. И онъ должно быть оправданнымъ в другомъ сужденіи. И онъ приводитъ к другому. Такъ идетъ дѣло и далѣе. — Это весьма похоже на то, какъ говорили наши дѣды, строя цѣлыя цѣпи изъ объясни-

мельныхъ звеневъ. Напримѣръ, въ одной сербско-болгарской рукописи XV-го вѣка читаемъ:

«Да скажи ми: що грѣшитъ землю? Рече: вода висока. Да що грѣшитъ воду? Отвѣтъ: камень плосень велики. Да що грѣшитъ камень? Рече: камень грѣшитъ 4 китове златы. Да что грѣшитъ китове златы? Рече: рѣка огненная. Да что грѣшитъ того огня? Рече: други огонь, еже естъ по жечь, того огня 2 че(а)сти. Да что грѣшитъ того огня? Рече: дубъ желѣзны, еже естъ первоасаженъ отвѣсего же (его же) кореніе на силе божей стоить»³².

Но гдѣ конецъ?—Свои «объясненія» или «оправданія» наличной дѣйствительности наши предки заканчивали ссылкой на Божественные атрибуты; но такъ какъ они не показывали, почему же эти послѣдніе должно признавать оправданными, то ссылка нашихъ предковъ на волю Божію или на силу Божію, если только не была прямымъ отказомъ отъ объясненія, необходимо должна была имѣть смыслъ формальный, какъ сокращенное обозначеніе продолжаемости объяснительнаго процесса. Современный языкъ пользуется для той же цѣли выраженіями: «и проч.», «и т. д.», «и т. п.». Но смыслъ того и другого отвѣта—одинъ и тотъ же: ими хотятъ сказать, что нѣтъ конца этому оправданію данной дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, разъ ужъ кто, оставивъ дѣтскую вѣру, вступилъ на путь объясненій и обоснованій, для того неизбежно кантовское правило, что «самыя дикія гипотезы болѣе выносимы, чѣмъ ссылка на сверхъестественное»³³. И потому, на вопросъ: «Гдѣ же конецъ?» отвѣчаемъ: «Конца нѣтъ». Естъ безпрегѣльное отступленіе назадъ, regressus in indefinitum—нисхожденіе въ сѣрый туманъ «дурной» безконечности, никогда не останавливающееся паденіе въ безпрегѣльность и въ бездонность³⁴. Этому удивляться не слѣдуетъ: иначе даже и быть не должно. Вѣдь если бы рядъ нисходящихъ обоснованій оборвался гдѣ-нибудь, то соответственное звено разрыва было бы слѣпымъ, было бы тупикомъ, разрушало бы самую идею достовѣрности

разбираемаго типа—достоверности отвлеченно-логической, дискурсивной, въ отличие отъ предвѣдущей—конкретно-воззрительной, интуитивной. Въ возможности оправдать всякую ступень нисходящей лѣстницы сужденій, т. е. въ непререкаемой всегдашней безпрепятственности спуститься еще хотя бы на одну ступеньку ниже всякой данной, т. е. во всегдашней допустимости перехода отъ n къ $(n+1)$, каково бы ни было n ,—тутъ,—говорю—, заложена, какъ зародышъ въ яйцѣ, вся суть, вся разумность, весь смыслъ нашего критерія.

Но эта-то суть его и есть его ахиллесова пята. *Regressus in indefinitum* дается *in potentia*, какъ возможность, но не *in actu*, не какъ законченная и осуществленная когда-нибудь и гдѣ-нибудь дѣйствительность. Разумное доказательство только создаетъ во времени мечту о вѣчности, но никогда не даетъ коснуться самой вѣчности. И потому разумность критерія, достоверность истинны никогда не дана, какъ таковая, въ дѣйствительности, актуально, въ ея оправданности, но всегда—только въ возможности, потенціально, въ ея оправдываемости.

Интуиція, въ данной непосредственно своей конкретности, была величиною дѣйствительною, хотя, правда, слѣпою и потому условною; она не могла удовлетворить насъ. Но дискурсія, во всегда только оправдываемой посредственно своей отвлеченности, неотмѣнно является величиною лишь возможною, ирреальною, хотя (—за то!—) разумною и безусловною. Конечно, и ее мы признаемъ неудовлетворительною.

Скажу пѣ-просту: слѣпая интуиція—синица въ рукахъ, тогда какъ разумная дискурсія—журавль на небѣ.

Если первая доставляла нефилософское удовлетвореніе своею наличностью, своею надежностью, то вторая фактически бываетъ не достигнутой разумностью, но лишь регулятивнымъ принципомъ, правиломъ дѣятельности разума, дорогою, по которой мы должны вѣчно идти, что-

бы... чтобы никогда не прийти ни к какой цели. Разумный критерий есть направление, а не цель.

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

Несокрушимая стена и неперебиваемое море; мертвенность остановки и суешливость непрекращаемаго движения; тупость золотого телца и вечная недостроенность вавилонской башни, т. е. истукан и «Будете как боги»; наличная действительность и никогда не завершенная возможность; безформенное содержание и безсодержательная форма; конечная интуиция и безграничная дискурсия—вот сцилла и харибда на пути к достоверности. Диллема весьма грустная! Первый выход: тупо упереться в очевидность интуиции, в конце концов сводящейся к данности известной организации разума, откуда и вытекает пресловутый спенсеровский критерий достоверности⁸. Вторым выходом: безнадежно устремиться в разумную дискурсию, являющуюся пустою возможностью, спускаться ниже и ниже в глубину мотивации.

Но ни там, ни тут нет удовлетворения в поисках Нелепной Правды. Ни там, ни тут не получается достоверности. Ни там, ни тут не видать «Стола Истин».

Нельзя ли подняться над обоими препятствиями?

Возвращаемся к интуиции закона тождества.

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

Как устанавливающее фактическую неразрывность подлежащаго и его сказуемаго в сознании, такое суждение асерторично. Связь подлежащаго и сказуемаго есть, но её может и не быть. В склад её нет еще ничего, что делало бы её аподиктически-необходимою, неотмѣ-

няемою и непреложною. То единственное, что можетъ установитъ такую связь, есть доказательство. Доказательство—это значитъ показать, почему мы считаемъ сказуемое сужденія аподиктически-связаннымъ съ подлежащимъ. Не принимать ничего безъ доказательства—это значитъ не допускать никакихъ суждений, кромѣ аподиктическихъ. Считать всякое не доказанное положеніе недостовернымъ—таково основное требованіе скепсиса; другими словами,—не допускать абсолютно-никакихъ недоказанныхъ предпосылокъ, какими бы само-очевидными они ни были. Это требованіе мы находимъ отчетливо выраженнымъ уже у Платона и Аристотеля. Для перваго, т. е. для Платона, даже «правильное мнѣніе—τὸ ὀρθὰ δοξάζειν», которое нельзя подтвердить доказательствомъ, не есть «знаніе, ἐπιστήμη», «ибо гдѣло недоказанное какъ могло бы быть знаніемъ—ἄλογόν γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη», хотя оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, не можетъ быть названо и «незнаніемъ, ἀμαθία»²⁵. А для втораго, т. е. для Аристотеля, «знаніе, ἐπιστήμη» есть не иное что, какъ «доказанное обладаніе—ἔξ αὐποδείκτικῆς»²⁶, откуда происходитъ и самый терминъ «аподиктический».

«Но,—скажутъ—, вѣдь послѣднее положеніе,—т. е. принятіе только доказанныхъ положеній и отпечтаніе всего недоказаннаго—, само-то оно не доказано; вводя его развѣ не пользуется скептикъ какъ развѣ тою же самою недоказанною предпосылкой, которую онъ осудилъ у догматика?».—Нѣтъ. Оно—лишь аналитическое выраженіе существеннаго стремленія философа, его любви къ Истинѣ. Любовь къ Истинѣ требуетъ именно истины, а не чего-либо иного. Недостоверное можетъ и не быть искомою истиной, можетъ быть не-истиной, и потому любящій Истину необходимо заботится о томъ, чтобы подвѣ личною очевидности не проскользнула къ нему не-истина. Но именно такимъ сомнительнымъ складомъ отличается очевидность. Она—тупое первое, дальше не обосновываемое. А такъ какъ она и не доказуема, то философъ попадаетъ въ апорію («ἀπορία»²⁷), въ затруднительное по-

ложеніе. Единственное, что онъ могъ бы принять, это—очевидность, но и ее онъ не можетъ принять. И, не будучи въ состояніи высказать достовѣрное сужденіе, онъ обреченъ «ἐπέχειν»,—медлитъ съ сужденіемъ, воздерживатся отъ сужденія. Ἐποχή, или состояніе воздержанія отъ всякаго высказыванія,—вотъ послѣднее слово скепсиса³⁸.

Но что такое ἐποχή какъ устройство души? Есть ли это «невозмутимость, ἀταραξία»³⁹,—то глубокое спокойствіе отказавшагося отъ какихъ бы-то ни было высказываній духа, та кротость и тишина, о которыхъ мечтали древніе скептики, или что-нибудь иное?—Посмотримъ.

И еще: рѣшившійся на атараксію въ самомъ ли дѣлѣ дѣлается мирнымъ и успокоеннымъ, подобно Пиррону,—тому самому Пиррону, въ которомъ скептики всѣхъ временъ видѣли своего патрона и чужъ ли ни святого⁴⁰? Или, напротивъ, чарующій образъ этого великаго скептика имѣетъ корень свой совсѣмъ не въ теоретическомъ изысканіи истины, а въ чемъ-либо иномъ, чего не успѣлъ задѣтѣ скепсисъ?
— Посмотримъ.

Выраженная въ словахъ, ἐποχή сводится къ слѣдующему двухъ-составному тезису:

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

Этотъ дву-домный тезисъ доказывается положеніемъ, установленнымъ ранѣе, а именно: «Всякое недоказанное положеніе не достовѣрно»; а послѣднее есть обратная сторона любви къ Истинѣ.

Разъ такъ, то я не имѣю никакого доказаннаго положенія; я ничего не утверждаю. Но, высказавъ только что высказанное, я и это положеніе долженъ снять, ибо и оно не доказано. Вскроемъ первую половину тезиса. Тогда она предстанетъ въ видѣ двухъ-составнаго сужденія:

{ «Я утверждаю, что ничего не утверждаю (А');
«я не утверждаю, что ничего не утверждаю (А'')»,
слагающагося изъ частей А' и А''. Теперь, какъ оказывается, мы явно нарушаемъ законъ тождества, высказывая

объ одномъ и томъ же подлежащемъ,—объ утверженіи своемъ, А,—, въ одномъ и томъ же отношеніи, противорѣчивья сказуемья. Но мало того.

И та, и другая часть тезиса является утверженіемъ: первая—утверженіемъ утверженія, вторая—утверженіемъ не-утверженія. Къ каждой изъ нихъ неизбежно примѣняется тотъ же процессъ. А именно, получаемъ:

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

Точно такимъ же образомъ процессъ пойдетъ далѣе и далѣе, при каждомъ новомъ колѣнѣ удваивая число взаимопровержающихъ положеній. Рядъ уходитъ въ бесконечность, а рано или поздно, будучи вынужденъ прервать процессъ удвоенія, мы ставимъ въ неподвижности, какъ застывшую гримасу, явное нарушеніе закона тождества. Тогда получается властное противорѣчіе, т. е. сразу:

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

Не будучи въ состояніи активно совмѣститъ эти двѣ части одного положенія, мы вынужденъ пассивно предаться противорѣчіямъ, раздирающимъ сознаніе. Утверждая одно, мы въ этотъ же самый мигъ нудимся утверждать обратное; утверждая же послѣднее—немедленно обращаемся къ первому. Какъ тѣнью предметъ, каждое утверженіе сопровождается мучительнымъ желаніемъ противнаго утверженія. Внутренне сказавъ себѣ «да», въ то же мгновеніе говоримъ мы «нѣтъ»; а прежнее «нѣтъ» тоскуетъ по «да». «Да» и «нѣтъ»—неразлучны. Теперь далеко уже сомнѣніе,—въ смыслѣ неуверенности: началось абсолютное сомнѣніе, какъ полная невозможность утверждать что бы-то ни было, даже свое не-утверженіе. Послѣдовательно развиваясь, выявляя присущую ему *in ipse* идею, скепсисъ доходитъ до собственнаго отрицанія, но не можетъ перескочить и чрезъ послѣднее, такъ что

обращается въ безконечно-мучительное томленіе, въ потуги, въ агонію духа. Чтобы пояснить себѣ это состояніе, вообрази утопающаго, который силится ухватить полированную облицовку отвѣсной набережной; онъ царапается ногтями, срывается, снова царапается и, обезумѣвъ, цѣпляется еще и еще. Или, еще, представь себѣ медвѣдя, старающагося спихнуть въ сторону колодушку, подвѣшенную предъ бортевою сосною; чѣмъ дальше толкаетъ онъ бревно, тѣмъ болѣзненнѣе обратный ударъ, тѣмъ болѣе вздымается внутренняя ярость, тѣмъ слаще представляется медѣ.

Таково и состояніе послѣдовательнаго скептика. Выходитъ даже не утвержденіе и отрицаніе, а безумное вскидываніе и корча, неистовое топтаніе на мѣстѣ, метаніе изъ стороны въ сторону,—какой-то нечленораздѣльный философскій вопль. Въ результатѣ же—воздержаніе отъ сужденія, абсолютная ἐποχή, но не какъ спокойный и безстрастный отказъ отъ сужденія, а какъ затаенная внутренняя боль, стискивающая зубы и напрягающая каждый нервъ и каждый мускулъ въ усиліи, чтобы только не вскрикнуть и не завѣтъ окончательно безумнымъ во емѣ.

Ужъ конечно, это—не атараксія. Нѣтъ, это наисвирѣпѣйшая изъ пытокъ, дергающая за сокровенныя нити всего существа; пирроническое, поистинѣ огненное (πῦρ—огонь) терзаніе. Расплавленная лава течетъ по жиламъ, темный огонь проникаетъ внутренность костей и, одновременно, мертвящій холодъ абсолютнаго одиночества и гибели леденитъ сознаніе. Нѣтъ словъ, нѣтъ даже стоновъ, хотя бы на воздухъ, выстонать милліонъ терзаній. Языкъ отказывается повиноваться; какъ говоритъ Писаніе «языкъ мой прильпнулъ къ гортани моей» (Пс 2116; ср. Пс 1366; Плач 44; Іез 326). Нѣтъ помощи, нѣтъ средствъ остановитъ пытку, ибо палящій огонь Промеѳея идетъ изнутри, ибо истиннымъ очагомъ этой огневой агоніи является самый центръ философа, его «Я», помогающее не-условнаго знанія.

Истинны нѣтъ у меня, но идея о ней жжетъ меня. Я не имѣю данныхъ утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее; а сдѣлавъ подобное утверждение, я отказался бы тѣмъ самымъ отъ жажды абсолютнаго, потому что принялъ бы нѣчто недоказанное. Но, тѣмъ не менѣе, идея объ Истинѣ живетъ во мнѣ, какъ «огнь поядай», и тайное чаяніе встрѣтитъся съ нею лицомъ къ лицу прилѣпляетъ языкъ мой къ гортани моей; это оно, именно, огненнымъ потокомъ кипитъ и клоочетъ въ моихъ жилахъ. Не будъ надежды, кончилось бы и пытка; сознание вернулось бы тогда къ философскому филистерству, въ область условностей. Вѣдь именно это огненное упование на Истину, именно оно плавитъ своимъ чернымъ пламенемъ гремучаго газа всякую условную истину, всякое недостовѣрное положеніе. Впрочемъ, недостовѣрно и то, что я чаю Истинны. Можетъ быть, и это—только кажется. А кромѣ того, можетъ быть, и самое казаніе есть не казаніе?

Задавая себѣ послѣдній вопросъ, я вхожу въ послѣдній кругъ скептическаго ада,—въ отгбленіе, гдѣ теряется самый смыслъ словъ. Слова перестаютъ быть фиксированы и срываются со своихъ гнѣздъ. Все превращается во все, каждое слово-сочетаніе совершенно равносильно каждому другому, и любое слово можетъ обмѣняться мѣстомъ съ любымъ. Тутъ умъ теряетъ себя, теряется въ безвидной и неустроенной безднѣ. Тутъ носится горячечный бредъ и безтолочь.

Но это предѣльно-скептическое сомнѣніе возможно лишь какъ неустойчивое равновѣсіе, какъ граница абсолютнаго безумія, ибо что иное есть безуміе, какъ ни безуміе, какъ ни переживаніе без-субстанціональности, без-опорности ума ⁴¹. Когда оно переживается, то его тщательно скрываютъ отъ другихъ; а разъ переживши вспоминаютъ весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что это такое. Бреговой хаосъ клубами вырывается съ этой предѣльной границы разума, и все-пронизывающимъ холодомъ умъ умерщвляется. Тутъ, за тонкой перегородкою,—начало

духовной смерти. И потому состояніе предѣльнаго скепсиса возможно лишь въ мановеніе ока, чтобы затѣмъ—либо вернуться къ огненной пылкѣ Пиррона, къ *ἐποχή*, либо погрузиться въ безпросвѣтную ночь отчаянія, откуда нѣтъ уже выхода и гдѣ гаснетъ самая жажда Истинны. Отъ великаго до смѣшнаго—одинъ шагъ, а именно, шагъ, уводящій съ почвы разума.

Итакъ, путь скепсиса тоже не ведетъ ни къ чему.

Мы требуемъ достовѣрности, и это наше требованіе выражаетъ себя рѣшеніемъ не принимать ничего безъ доказательства; но, при этомъ, и самое положеніе «не принимать ничего безъ доказательства» должно быть доказано. Посмотримъ, однако, не сбѣдали ли мы въ предвѣдущемъ нѣкотораго догматическаго утвержденія? Снова обращаемся назадъ.

Мы искали положенія, которое было бы абсолютно доказано. Но на пути исканій прокрался нѣкоторый признакъ этого, искомаго положенія, и самъ однако жъ остался недоказаннымъ. А именно, это искомое абсолютно-доказанное положеніе почему-то напередъ было признано первымъ въ своей доказанности,—тѣмъ, съ чего начнется вся положительная работа. Несомнѣнно, что это утвержденіе на счетъ изначальности абсолютно-доказаннаго сужденія, какъ не доказанное, само является догматическою предпосылкою. Вѣдъ возможно, что искомое положеніе будетъ въ нашихъ рукахъ, но—не какъ первое, а какъ нѣкоторый результатъ другихъ положеній,—недостовѣрныхъ.

«Изъ недостовѣрнаго не можетъ получиться достовѣрнаго»—вотъ несомнѣнно догматическая предпосылка, лежавшая въ основѣ утвержденія о первичности Истинны достовѣрной: да, догматическая, ибо она нигдѣ не доказана.

Итакъ, снова отрицаясь пройденнаго пути, мы отбрасываемъ обнаружившуюся догматическую предпосылку и говоримъ: «Мы не знаемъ, есть ли достовѣрное положеніе,

или нѣтъ его; но, если бы оно было, то опять таки мы не знаемъ, является ли оно первымъ, или нѣтъ. Впрочемъ, и того, что «мы не знаемъ», мы тоже не знаемъ» и т. д., — какъ доселѣ. Далѣе начнется наша эпоха въ подобномъ прежнему видѣ. Но наше теперешнее состояніе будетъ нѣсколько новымъ. Мы не знаемъ, есть ли Истина, или нѣтъ ея; но если она есть, то мы не знаемъ, можетъ ли привести къ ней разумъ, или нѣтъ; и, если разумъ можетъ привести къ ней, то не знаемъ и того, какъ могъ бы привести къ ней разумъ и гдѣ онъ ее встрѣтитъ. Однако, при всемъ томъ, мы говоримъ себѣ: «Если бы была Истина, то можно было бы поискать ее. Можетъ быть, мы найдемъ ее, проходя нѣкоторый путь наугачу, и тогда, можетъ быть, она заявитъ намъ себя, какъ таковая, какъ Истина». Но почему я говорю такъ? Гдѣ основаніе для моего утвержденія?—Его нѣтъ. И потому, при требованіи доказательства свое предположеніе, я сейчасъ же снимаю его съ очереди и возвращаюсь къ эпохе утвержденіемъ: «Можетъ быть, это такъ, а, можетъ быть, — и обратно». Разъ отъ меня требуется отвѣтъ на вопросъ: «Такъ ли это?», я говорю: «Это—не такъ». Но если меня спросятъ рѣшительно: «Это—не такъ?», я скажу: «Это—такъ». Я спрашиваю, а не утверждаю, и тѣмъ, что вкладываю въ свои слова, оно есть нѣчто вовсе не логическое. Что же оно?—Тонъ надежды, но не логическое высказываніе надежды. И изъ этого тона слѣдуетъ только тѣмъ, что я все-таки попытаюсь сдѣлать предлагаемую не оправданную, но и не осужденную попытку найти Истину. Если меня спросятъ объ основаніяхъ, я уйду въ себя, какъ улитка. Я вижу, что мнѣ грозитъ либо безуміе воздержанія, либо суежный, быть можетъ, трудъ попытокъ,— работа съ полнымъ сознаніемъ, что она не имѣетъ для себя основанія, и что оправданіе ея мыслимо лишь какъ случайность,—лучше сказать, какъ даръ, какъ *gratia quae gratis datur*. Не о томъ же ли говоритъ преп. Серафимъ Саровскій: «Если человѣкъ, изъ любви къ Богу, не имѣетъ излишняго попеченія о себѣ, то это—мудрая надежда?»

По слову святого Старца я и хочу «не имѣть излишняго попеченія о себѣ», о разсудкѣ своемъ, т. е.—на дѣятъся ⁴².

Итакъ, я иду ошупью, все время помня, что шаги мои не имѣютъ никакого значенія. Я попробую на свой страхъ, на авось въроститъ что-нибудь, руководствуясь не философскимъ скепсисомъ, а своимъ чувствомъ, и покуда погожу испепеливать его пирронической лавою. Про себя-то я имѣю тайную надежду—надежду на чудо: авось потокъ лавы отступитъ передъ моимъ росткомъ, и растеніе окажется купиною неопалимою. Но это—только про себя. Только про себя я принимаю слово каѳизмъ, тысячекратно слышанное въ церкви, но только сейчасъ почему-то всплывшее въ сознаніи: «Взыскающіе Бога не лишатся всякаго блага». Да, взыскающіе, т. е. ищущіе, жажущіе. Не сказано «имѣющіе», да такъ сказать было бы и лишне,—ибо само собою, что имѣющіе Бога, Первоисточника благъ, не лишатся и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности—, и, быть можетъ, неправильно,—ибо можетъ ли кто сказать, что онъ всецѣло имѣетъ Бога и, стало быть, уже болѣе—не изъ числа взыскающихъ?— Но именно взыскающіе Бога не лишатся всякаго блага; взысканіе утверждается Церковью уже какъ не-лишеніе; неимѣющіе оказываются какъ бы имѣющими,—имѣющими. Но, хотя это равенство еще и не доказано, но оно запало мнѣ въ душу. А разъ у меня ничего нѣтъ, то почему бы не виноватъся этой силѣ Божьяго слова?

Такимъ образомъ, я вступаю на новую почву—пробаблизма, однако, подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, что мое вступленіе будетъ лишь пробою, опытомъ. Истинной родиною все еще остается эпоха. Но если бы я сопротивлялся своему предчувствію и хотѣлъ вовсе не уходить отъ эпохи, то нужно было бы опять таки доказать свое упорство, чего я такъ же не могъ бы, какъ и теперь не могу доказать своего схожденія. Ни для того, ни для другого у меня нѣтъ оправданій; но практически, конечно, естественнѣе искать пути, хотя бы

даже надб'ясъ на чудо, нежели сидѣтъ на мѣстѣ въ отчаяніи. Однако, для исканія необходимо оказат'ся въ разсудка. Тутъ опять возникаетъ вопросъ: «По какому же праву мы выходимъ за предѣлы нашего разсудка?»—Отвѣтъ таковъ: «По тому праву, которое даетъ намъ самъ разсудокъ: онъ насъ къ тому вынуждаетъ⁴³. Да и что же остается дѣлать, когда, все равно, разсудокъ отказывается служить».

Я хочу сдѣлать проблематическое построеніе, имѣя въ виду, что оно, бытъ можетъ, случайно окажется достовѣрнымъ. «Окажется!» Этимъ словомъ я перенесъ свои исканія съ почвы умозрѣнія въ область опыта, фактическаго воспріятія, но такого, которое должно соединитъ въ себѣ еще и внутреннюю разумность.

Каковы же формальныя, умозрительныя условія, которыя удовлетворились бы, если бы такой опытъ явился на дѣлѣ? Другими словами, какія сужденія мы необходимо составили бы по поводу этого опыта (—еще разъ подчеркну, что его у насъ нѣтъ—)?

Эти сужденія суть слѣдующія:

1^o,—абсолютная Истина есть, т. е. она—безусловная реальность;

2^o,—она познаваема, т. е. она—безусловная разумность;

3^o,—она дана, какъ фактъ, т. е. является конечною интуиціей; но она же абсолютно доказана, т. е. имѣетъ строеніе безконечной дискурсіи.

Впрочемъ, третье положеніе, при анализѣ, влечетъ за собою два первыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, «Истина—интуиція»; это и значитъ, что она есть. Далѣе, «Истина—дискурсія»; это и значитъ, что она познаваема. Въдѣ интуитивность есть фактическая данность существованія, а дискурсивность—идеальная возможность постиженія.

Значитъ, все вниманіе наше сосредоточивается на двойственномъ по составу, но единомъ по идеѣ положеніи:

«Истина есть интуиція, Истина есть дискурсія», или проще:

„Истина есть интуиція-дискурсія“.

Истина есть интуиція, которая доказуема, т. е. дискурсивна. Чтобы быть дискурсивною, интуиція должна быть интуиціей не слѣпой, не тупо-ограниченной, а уходящею въ безконечность, — интуиціей, такъ сказать, говорящей, разумной. Чтобы быть интуитивною, дискурсія должна быть не уходящею въ безпрегѣльность, не возможною только, а дѣйствительною, актуальною.

Дискурсивная интуиція должна содержать въ себѣ синтезированный безконечный рядъ своихъ обоснованій; интуитивная же дискурсія должна синтезировать весь свой безпрегѣльный рядъ обоснованій въ конечность, въ единство, въ единицу. Дискурсивная интуиція есть интуиція дифференцированная до безконечности; интуитивная же дискурсія есть дискурсія интегрированная до единства.

Итакъ, если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная безконечность и безконечная конечность, или, — выражусь математически —, актуальная безконечность⁴⁴, — Безконечное, мыслимое какъ цѣло-купное Единство, какъ единый, въ себѣ законченный Субъектъ. Но законченная въ себѣ, она несетъ съ собою всю полноту безконечнаго ряда своихъ оснований, глубину своей перспективы. Она — солнце, и себя и всю вселенную озаряющее своими лучами. Бездна ея есть бездна мощи, а не ничтожества. Истина — движеніе неподвижное и неподвижность движущаяся. Она — единство противоположнаго. Она — *coincidentia oppositorum*.

Разъ такъ, то скепсисъ, дѣйствительно, не можетъ уничтожить истинны и, дѣйствительно, она — «сильнѣе всего»⁴⁵: она всегда даетъ скепсису оправданіе себя, она — всегда «отвѣтчива». На каждое «почему?» есть отвѣтъ, и, при томъ, всѣ отвѣты эти даны не разрозненно, не внѣшне сцѣпляясь одинъ съ другимъ, но свитыми въ цѣлостное, изнутри сплоченное единство. Единый мигъ воспріятія Истинны даетъ ее со всѣми ея основаніями (— хотя бы они

ни к ъ м ъ, —нигдѣ и никогда—, не мѣслилисѣ раздѣльнѣ!). Мгновеніе ока дае тѣ всю полноту вѣдѣнія.

Такова абсолютная Истина, буде она существуетѣ. Вѣ ней долженѣ находитѣ себѣ оправданіе и обоснованіе законѣ тождества. Пребывая вѣше всякаго внѣшняго для себя основанія, вѣше закона тождества, Истина обосновываетѣ и доказываетѣ его. И, вмѣстѣ сѣ тѣмѣ, вѣ ней—объясненіе, почему бытіе непогвластно этому закону.

Пробабиллистически-предположительное построеніе ведетѣ кѣ утвержденію Истинѣ, какѣ само-доказательнаго Субъекта,—такого Субъекта, qui per se ipsum concipitur et demonstratur, которѣй черезѣ себя постигается и доказуется,—Субъекта, которѣй безусловно Господинѣ себѣ, Господѣ, владетѣ синтезированнымѣ вѣ единство и даже вѣ единичностѣ безконечнымѣ рядомѣ всѣхѣ своихѣ обоснованій, господствуетѣ надѣ всѣми своими основаніями. Мы не можемѣ конкретно мѣслитѣ такого Субъекта, ибо не можемѣ синтезировать безконечный рядѣ во всей его цѣлокупности; на пути послѣдовательныхѣ синтезовѣ мы всегда будемѣ видѣть лишь конечное и условное. Прибавляя сколько угодно разѣ кѣ конечному числу конечное же число, мы не получимѣ ничего, кромѣ числа конечнаго. Подвмаясѣ на горы вѣше и вѣше,—воспользуясѣ образомѣ Канта ⁴⁶—,мы тщетно надѣялисѣ бы тронуть рукою небо; и безумны расчетѣ на вавилонскую башню. Точно такѣ же и всѣ наши усилія всегда будутѣ даватѣ только синтезируемое, но никогда—осинтезированнаго. Безконечная Единица трансцендентна для человѣческихѣ достиженій.

Если бы вѣ сознаніи у насѣ о казалосѣ реальное воспріятіе такого само-доказательнаго Субъекта, то оно было бы именно отвѣтомѣ на вопросѣ скепсиса и, слѣдственно, уничтоженіемѣ эпохѣ. Если эпохѣ вообще разрѣшима, то только такімѣ уничтоженіемѣ, разгромомѣ,—если, угодно полновластнымѣ удовлетвореніемѣ; но ее рѣшительно нельзя просто обойти или устранить. Попытка пренебречь эпохѣ непременно является логическимѣ

фокусомъ,—не болѣе, и въ тщетномъ стремленіи произвести такой фокусъ загублены всѣ догматическія системы, не исключая и Кантовой.

Въ самомъ дѣлѣ, если не удовлетворено условіе интуитивной конкретности, то Истина будетъ лишь пустою возможностью; если же не удовлетворено условіе разумной дискурсивности, то Истина является не болѣе, какъ слѣпою данностью. Только осуществленный независимо отъ насъ конечный синтезъ безконечности можетъ дать намъ разумную данность или, другими словами, само-доказуемый Субъектъ.

Имѣя всѣ основанія себя и явленія себя намъ—въ себѣ же, т. е., имѣя всѣ основанія своей разумности и своей данности—въ себѣ, онъ само-обосновывается не только въ порядкѣ разумности, но и въ порядкѣ данности. Онъ—*causa sui* какъ по сущности, такъ и по существованію, т. е. онъ—не только *per se concipitur et demonstratur*, но и *per se est*. Онъ—«черезъ себя есть и черезъ себя познается». Это хорошо понимали схоластики.

Такъ, по опредѣленію Ансельма Кентерберійскаго⁴⁷ Богъ—«*per se ipsum ens*», «*ens per se*». По замѣчанію Томы Аквинскаго⁴⁸ природа Бога «*per se necesse esse*», ибо она есть «*prima causa essendi, non habens ab alio esse*».—

Вотъ болѣе точное опредѣленіе смысла этого «*per se*»: «*Per se ens est, quod separatim absque adminiculo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens*»^{48a}.

Это разумѣніе Бога, какъ само-сущаго и само-разумнаго, красною нитью проходитъ черезъ всю схоластическую философію и свое крайнее, но одностороннее примѣненіе находитъ въ философіи Спинозы; по третьему опредѣленію Спинозовской «Этики»⁴⁹, налагающему своеобразный отпечатокъ на всю систему его, субстанція именно и есть то, что само-суще и само-разумно: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*».

Само-доказуемый Субъектъ! Формально мы можемъ утверждать, что эта «Безконечная Единица» все объясняетъ, потому что датъ объясненіе чему-нибудь, это зна-

читѣ, во первѣхѣ, показатѣ, какѣ оно не противорѣчитѣ закону тождества и, во вторѣхѣ, какѣ данность закона тождества не противорѣчитѣ возможности его обоснованія.

Встаетѣ, однако, новѣй вопросѣ. Какѣ нѣкое откровеніе вѣ нашемѣ воспріятіи явила себя (—допустимѣ!—) синтезированная вѣ конечную интуицію безконечность ряда основаній. Пустьѣ такѣ. Но какѣ же, именно, эта интуиція дала бы обоснованіе закону тождества со всѣми его нарушеніями?

Прежде всего, какѣ возможна множественность со-существованія (разногласіе, внѣ-положность) и множественность послѣдованія (измѣненіе, движеніе)? Другими словами, какѣ временно-пространственная множественность не нарушаетѣ тождества?

— Она не нарушаетѣ тождества только вѣ томѣ случаѣ, если множество элементовѣ абсолютно синтезировано вѣ Истинѣ, такѣ что «другое»,—вѣ порядкѣ со-существованія и вѣ порядкѣ послѣдованія—, есть вѣ то же время и «не другое» *sub specie aeternitatis*,—если *ἐτερότης*, «инаковость», отчужденность «другого» есть только выраженіе и обнаруженіе *ταὐτότης*, тождественности «этого же».

Если «другой» моментѣ времени не является уничтожающимѣ и пожирающимѣ собою «этомѣ», но, будучи «другимѣ», онѣ есть вѣ то же время «этомѣ», т. е. если «новое», открывающееся какѣ новое, есть «старое» вѣ его вѣчности, если внутренняя структура вѣчнаго: «этого» и «другого», «новаго» и «стараго» вѣ ихѣ реальномѣ единствѣ такова, что «это» должно появиться вѣнѣ «другого» и «старое»—ранѣе «новаго», если,—говорю,—, «другое» и «новое» является таковымѣ не чрезѣ себя, а чрезѣ «это» и «старое», а «это» и «старое» суть то, что они суть, не чрезѣ себя, а чрезѣ «другое» и «новое», если, наконецѣ, каждѣй элементѣ бытія есть только членѣ субстанціональнаго отношенія, отношенія-субстанціи, то тогда законѣ тождества, вѣчно нарушаемый, вѣчно восстанавливается самѣмѣ своимѣ нарушеніемѣ.

Послѣднимъ положеніемъ, заразъ, дается отвѣтъ и на старѣйшій вопросъ, а именно: «Какъ возможно, что всякое А есть А?». Да, въ такомъ случаѣ изъ самаго закона тождества течетъ источникъ, разрушающій тождество, но зато это разрушеніе тождества есть мощь и сила вѣчнаго его возстановленія и обновленія. Тождество, мертвое въ качествѣ факта, можетъ быть и непремѣнно будетъ живымъ въ качествѣ акта. Законъ же тождества тогда окажется не всеобщимъ закономъ бытія, такъ сказать, поверхностнаго, а поверхностью бытія глубиннаго,—не геометрическимъ образомъ, а внѣшнимъ обликомъ недоступной разсудку глубины жизни; и въ этой жизни онъ можетъ имѣть свой корень и свое оправданіе. Слѣпой въ своей данности законъ тождества можетъ быть разуменъ въ своей созданности, въ своей вѣчной создаваемости; плотный, мертвый и мертвящій въ своей статикѣ, онъ можетъ быть духовнымъ, живымъ и живо-творящимъ въ своей динамикѣ. На вопросъ: «Почему А есть А?» отвѣчаемъ: «Потому А есть А, что вѣчно бывая не-А, въ этомъ не-А оно находитъ свое утвержденіе какъ А». Точнѣе: А потому есть А, что оно есть не-А. Не будучи равно А,—т. е. самому себѣ—, оно въ вѣчномъ порядкѣ бытія всегда устанавливается силою не-А, какъ А. Впрочемъ, объ этомъ рѣчь будетъ далѣе.

Такимъ образомъ, законъ тождества получитъ обоснованіе не въ своемъ низшемъ, разсудочномъ видѣ, но въ нѣкоторомъ высшемъ, разумномъ. Эта «высшая форма закона тождества»—основное открытіе о. архимандрита Серапіона Машкина; въпрочемъ, цѣнность открытія обнаруживается только при конкретной разработкѣ системы философіи ⁵⁰.

Вмѣсто пустого, мертваго и формальнаго само-тождества «А=А», въ силу котораго А должно было бы самостно, само-утвержденно, эгоистически исключать всякое не-А, мы получили содержательное, полное жизни, реальное само-тождество А, какъ вѣчно отвергающагося себя и въ

своемъ само-отверженіи вѣчно получающаго себя. Если въ первомъ случаѣ А есть А ($A=A$) вслѣдствіе исключенности изъ него всего (— и его самого въ его конкретности!—), то теперь А есть А чрезъ утвержденіе себя какъ не-А, чрезъ усвоеніе и уподобеніе себѣ всего.

Отсюда понятно, каковъ само-доказательный Субъектъ и въ чѣмъ его само-доказательность,—если только вообще онъ есть.

Онъ таковъ, что онъ есть А и не-А. Обозначимъ для ясности не-А чрезъ Б. Что же—Б? Б есть Б; но оно само было бы слѣпымъ Б, если бы не было вмѣстѣ и не-Б. Что же такое не-Б? Если оно—просто А, то А и Б были бы тождественны. А, будучи А и Б, было бы однимъ только простымъ, голымъ А, равно какъ и Б. (Какъ увидимъ, въ ересеологіи это соотвѣтствуетъ модализму, савелліанству и т. п.). Чтобы не было простого тождесловія « $A=A$ », чтобы было реальное равенство «А есть А, ибо А есть не-А», необходимо, чтобы Б само было реальностью, т. е. чтобы Б было заразъ и Б и не-Б; послѣднее, т. е. не-Б для ясности обозначимъ чрезъ В. Чрезъ В кругъ можетъ замкнуться, ибо въ его «другомъ»,—въ «не-В»,—А находитъ себя, какъ А. Въ Б переставая бытъ А, А отъ другого, но не отъ того, которому приравнивается, т. е. отъ В, опосредствовано получаетъ себя, но уже «доказаннымъ», уже установленнымъ. То же относится и къ каждому изъ субъектовъ А, Б, В троичнаго отношенія.

Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношеніе къ Онъ чрезъ Ты. Чрезъ Ты субъективное Я дѣлается объективнымъ Онъ, и въ послѣднемъ имѣетъ свое утвержденіе, свою предметность какъ Я. Онъ есть явленное Я. Истина созерцаетъ Себя чрезъ Себя въ Себѣ. Но каждый моментъ этого абсолютнаго акта самъ абсолютенъ, самъ есть Истина. Истина—созерцаніе Себя чрезъ Другого въ Третьемъ: Отецъ, Сынъ, Духъ. Таково метафизическое опредѣленіе «сущности—*οὐσία*» само-доказательнаго Субъекта, которая

есть, какъ видно, субстанціональное отношеніе. Субъектъ Истинны есть отношеніе Трехъ, но—отношеніе, являющееся субстанціею, отношеніемъ-субстанціею. Субъектъ Истинны есть Отношеніе Трехъ ⁵¹. А такъ какъ конкретное отношеніе вообще есть система актовъ жизнедѣятельности, въ данномъ же случаѣ—безконечная система актовъ, синтезированныхъ въ единицу или, еще, безконечный единичный актъ, то мы можемъ утверждать, что *ὁὐσία* Истинны есть Безконечный актъ Трехъ въ Единствѣ. Потомъ мы конкретнѣе объяснимъ этотъ безконечный актъ Жизни.

Но что такое каждый изъ «Трехъ» въ отношеніи къ безконечному акту-субстанціи?

Реально это не то, что весь Субъектъ, и реально же—это то же, что и весь Субъектъ. Въ виду необходимости дальнѣйшихъ разсужденій мы назовемъ его,—какъ «не то»—, «*ὑποστάσιον—ὁλότατον*», тогда какъ ранѣе уже установили мы терминъ «сущность—*ὁὐσία*»—для обозначенія его какъ «то же».—

Слѣдовательно, Истина есть **единая сущность о трехъ впостасяхъ**. Не три сущности, но одна; не одна впостасъ, но три. Однако, при всемъ томъ, впостасъ и сущность—одно и то же. Выражаясь нѣсколько не точно, скажу: «Впостасъ—абсолютная личность». Но, спрашивается: «Въ чемъ же личность, какъ ни въ сущности?». И еще: «Развѣ дается сущность иначе какъ въ личности?».—Да, и все таки все предвѣдущее устанавливаетъ, что не одна впостасъ, а три, хотя сущность—конкретно едина. И потому нумерически, числомъ—одинъ Субъектъ Истинны, а не три.

«Святые и блаженные отцы наши,—пишетъ авва *Θαλασσίης*—, какъ единое существо Божества тріѣвпостаснымъ признаютъ, такъ св. Троицу единосущною исповѣдуютъ.—Единица, простираясь у нихъ до Троицы, пребываетъ Единицею; и Троица, собираясь въ Единицу, пребываетъ Троицею. И сіе чудно.—Сохраниется такъ у нихъ свойство впостасей неподвижнымъ и непреложнымъ, и общность сущности, т. е. Божества, нераздѣльною. Исповѣдуемъ Единицу въ Троицѣ, и Троицу въ Еди-

ницѢ, раздѣляемую нераздѣльно и совокупаемую раздѣлительной»⁵².

«Почему же в постасей, именно, три?» спросятъ меня. Я говорю о числѣ «три», какъ имманентномъ Истинѣ, какъ внутренне неотдѣлимомъ отъ нея. Не можетъ быть меньше трехъ, ибо только три в постаси извѣчно дѣлаютъ другъ друга тѣмъ, что онѣ извѣчно же суть. Только въ единствѣ Трехъ каждая в постась получаетъ абсолютное утвержденіе, устанавливающее ее, какъ таковую. Въ Трехъ нѣтъ ни одной, нѣтъ Субъекта Истинны. А больше трехъ?—Да, можетъ быть и больше трехъ,— чрезъ принятіе новыхъ в постасей въ нѣдра Троичной жизни. Однако, эти новыя в постаси уже не суть члены, на которыхъ держится Субъектъ Истинны, и потому не являются внутренне-необходимыми для его абсолютности; онѣ—условныя в постаси, могущія быть, а могущія и не быть въ Субъектѣ Истинны. Поэтому-то ихъ нельзя называть в постасями въ собственномъ смѣслѣ, и лучше обозначить именемъ обоженныхъ личностей и т. п. Но, кромѣ того, имѣется еще одна сторона, доселѣ опущенная нами; впоследствии мы обсудимъ ее со тщаніемъ, а пока замѣтимъ только: въ абсолютномъ единствѣ Трехъ нѣтъ «порядка», нѣтъ послѣдовательности. Въ трехъ в постасяхъ каждая—непосредственно рядомъ съ каждой, и отношеніе двухъ только можетъ быть опосредствовано третьей. Среди нихъ абсолютно немѣслимо первенство. Но всякая четвертая в постась вноситъ въ отношеніе къ себѣ первыхъ трехъ тотъ или иной порядокъ и, значитъ, собою ставитъ в постаси въ неодинаковую дѣятельность въ отношеніи къ себѣ, какъ в постаси четвертой. Отсюда видно, что съ четвертой в постаси начинается сущность совершенно новая, тогда какъ первыя три были одного существа.

Другими словами, Троица можетъ быть безъ четвертой в постаси, тогда какъ четвертая—самостоятельности не можетъ имѣть. Таковъ общій смѣслъ троичнаго числа.



Semper adamantus. — Всегда не сокрушаемъ.

VI.—ПИСЬМО ТРЕТЬЕ: ТРИЕДИНСТВО.

«Троица единосущная и нераздѣльная, единица тріѣпостасная и соприносущная»—вотъ единственная схема, обѣщающая разрѣшить эпоху, если только вообще можно удовлетворить вопросу скепсиса. Лишь ее не расплавилъ бы пирронизмъ, если бы встрѣтилъ ее осуществленной в ъ опытѣ. Если вообще можетъ быть Истина, то вотъ—путь къ ней, при томъ, единственный. Но проходимъ ли онъ на дѣлѣ, не есть ли онъ лишь требованіе разума,—хотя и необходимое и неизбежное для разума—, это не ясно. Найдена единственная для разума возможная идея истинны; однако не рискуемъ ли мы остаться съ одною только идеею—вотъ вопросъ. Истина есть несомнѣнно то, что мы сказали о ней; но есть ли она вообще—мы того не знаемъ. Этотъ вопросъ стоитъ на очереди. Но, прежде нежели идти впередъ въ изслѣдованіи нашего настоящаго вопроса, поясню идею Трѣпостаснаго Бога,—о которой мы говорили доселѣ въ терминахъ философскихъ—, языкомъ богословія.

Идея едино-сущія, какъ извѣстно, выражается терминъ *ὁμοούσιος*, *омоусіосъ*. Около него и изъ за него происходили, въ существѣ дѣла, всѣ тринитарныя споры. Вглядѣмся въ исторію этихъ преній—значитъ обзрѣмъ

всѣ цвѣта и всѣ оттѣнки, которыми окрашивалась идея, едино-сущія. Но я могу избавить себя отъ этого труда, сославшись на «Исторіи догматическихъ споровъ»⁵³.

Какъ извѣстно, ни свѣтская язвическая письменность, ни письменность церковная до-никейская не знали различія между словами οὐσία и ὑπόστασις, в послѣдствіи разсматривавшимися какъ termini technici; вѣ философскомъ словоупотребленіи οὐσία безусловно приравнивалось къ ὑπόστασις. Такъ было даже еще вѣ V в. по Р. Х. Есть всѣ основанія думать, что и отцы перваго вселенскаго собора принимали слова «впостась» и «сущность» вѣ качествѣ равно-значущихъ и совсѣмъ не имѣли вѣ виду того различія между ними, которое было внесено позднѣйшею мѣслію. Св. Аѣанасій Великій употребляетъ ихъ какъ равно-значущія и, даже спустя 35 лѣтъ послѣ никейскаго собора, онъ рѣшительно утверждаетъ вѣ одномъ изъ посланій, что «впостась есть сущность и не иное что обозначаетъ, какъ самое существо». На одной почвѣ съ Аѣанасіемъ стояло старое поколѣніе никейцевъ⁵⁴. А вѣ концѣ IV-го вѣка бл. Іеронимъ, вѣ посланіи къ папѣ Дамасу, опредѣленно говоритъ, что «школа свѣтскихъ наукъ не знаетъ иного значенія слова впостась, какъ только сущность (usia)»⁵⁵. Но извѣстно также, что вѣ позднѣйшемъ богословіи тотъ и другой терминъ стали различаемы. Различаемы—да, но различны ли по содержанію? Несомнѣнно, они различаемы другъ относительно друга, подобно тому, какъ «правое» различается при соотношеніи съ «лѣвымъ»; и «лѣвое»—съ «правымъ», но,—спрашиваю—, различно ли ихъ содержаніе безотносительно, о себѣ? Правильно ли утвержденіе, что одинъ терминъ (впостась, ὑπόστασις) означаетъ индивидуальное, тогда какъ другой (сущность, οὐσία)—общее?

— Тутъ отвѣтомъ, прежде всего, можетъ служить то обстоятельство, что выбрана пара словъ, всячески совпадающихъ по содержанію. Почему такъ?—Только потому, что обозначенное ими логически разнствуемъ другъ съ другомъ лишь относительно, взаимно, но—не вѣ себѣ, не о себѣ.

Если позволитъ себѣ грубое сравненіе, содержанія разсматриваемыхъ терминовъ относятся другъ къ другу, какъ предметъ и его зеркальное отраженіе, какъ рука и ея дужка, какъ кристаллъ право-вращающій и кристаллъ лѣво-вращающій и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ существенная разность одного объекта отъ другого воспринимается вполне явственно, но логически не можетъ быть охарактеризована иначе, какъ чрезъ ссылку на другой объектъ: въ воспріятіи дается не одно и то же, но когда насъ спрашиваютъ, въ чемъ же, именно, разность, то мы не можемъ фактически не отождествитъ различующаго и формально вынуждены признатъ тождественность ⁵⁶.

Такъ—и относительно терминовъ «*υποστασις*» и «*ουσιον*». Въ *υποστασις* «едино-сущіе» означаетъ собою конкретное единство Отца и Сына и Духа Св., но никакъ не единство номинальное; *ομοουσιος* у Аѳанасія и старшихъ никейцевъ прямо равносильно *εχ ουσιας* τοῦ Πατρὸς. Но если—такъ, то *υποστασις*,—такъ сказать, личная сущность Отца и Сына и Духа Св., поскольку каждый изъ нихъ разсматривается отдѣльно отъ другихъ—, ни мало не сливаясь съ другою *υποστασις*, въ то же время неотдѣлима отъ нея. Если терминологически, формально слово *υποστασις* стало принципиально-отличнымъ отъ *ουσια*, то содержательно, по своему логическому значенію *υποστασις* остается рѣшительно тѣмъ же, что и *ουσια*. Въ томъ-то и выразилось безмѣрное величіе никейскихъ отцовъ, что они дерзнули воспользоваться вполне тождественными по смыслу реченіями, вѣрою побѣдивъ разсудокъ, и, благодаря смѣлому взлету, получивъ силу даже съ чисто-словесною четкостью выразитъ невыразимую тайну Троичности. Отсюда понятно, что всякія попытки разграничитъ *ουσια* и *υποστασις*, придать каждому изъ нихъ самостоятельное логическое положеніе, не взаимно-относительное, внѣ контекста догмата, неизбежно должны были вести и вели на дѣлѣ къ рационализированію догмата, къ «сѣченію Несѣкомаго» ⁵⁷, къ такъ называемому, триѳеизму или трех-божной ереси. Еще съ древности обвиненіе въ триѳеизмѣ виситъ

надъ головою каппадокійцевъ. Конечно, оно несправедливо; но оно глубоко знаменательно. Еще бóльшимъ уклономъ къ рационализму ознаменовали себя омїусіане. 'Ομοούσιος, омїусіосъ или ὁμοιος кат' οὐσίαν значитъ «такой же сущности», «съ такою же сущностью», и, хотя бы даже ему было придано значеніе ὁμοιος κατὰ πάντα, «во всемъ такой же»,—все едино—, оно никогда не можетъ означать нумерическаго, т. е. численнаго и конкретнаго единства, на которое указываетъ ὁμοούσιος. Вся сила таинственнаго догмата разомъ устанавливается единымъ словомъ ὁμοούσιος, полно-властно выговореннымъ на Соборѣ 318-ти, потому что въ немъ, въ этомъ словѣ—указаніе и на реальное единство, и на реальное же различіе. Нельзя вспоминать безъ благоговѣйной грози и священнаго ужаса о томъ, безъ конца значительномъ и единственномъ по философской и догматической важности мигѣ, когда громъ «'Ομοούσιος» впервые прогрохоталъ надъ Городомъ Побѣды. Тутъ дѣло шло не о спеціальномъ богословскомъ вопросѣ, а о коренномъ само-опредѣленіи Церкви Христовой. И единымъ словомъ «ὁμοούσιος» былъ выраженъ не только христологическій догматъ, но и духовная оцѣнка разсудочныхъ законовъ мышленія. Тутъ былъ нѣ-смерть пораженъ разсудокъ. Тутъ впервые было объявлено *ubi et ubi* новое начало дѣятельности разума.

Вспомнимъ, въ самомъ дѣлѣ, что такое все христїанское жизне-пониманіе?—Развитіе музыкальной темы, которая есть система догматовъ, догматика. А что есть догматика?—Расчлененный Символъ Вѣры. А что есть Символъ Вѣры?—Да не иное что, какъ разросшаяся крещальная формула,—«Во имя Отца и Сына и Св. Духа». Ну, а послѣдняя-то ужъ, несомнѣнно, есть раскрытіе слова ὁμοούσιος. Разсматривать вѣтвистое и широко-сѣнное древо горчичное жизне-пониманія христїанскаго, какъ разросшееся зерно идеи «едино-сущія»,—это не логическая только возможность. Нѣтъ, исторически именно такъ и было. Терминъ ὁμοούσιος и выражаетъ собою это антиномическое зерно христїанскаго жизне-пониманія, это единое имя

(«во имя Отца и Сына и Св. Духа», а не «во имена»⁵⁸)
Трехъ Впостасей⁵⁹.

Очагомъ омїусіанскаго раціонализованаія бѣли вѣ значительной мѣрѣ философскія стремленія. Вотъ почему, аскетъ и духовный подвижникъ Аѳанасій Великій, къ тому же, бѣтъ можетъ, по опредѣленію свѣше не получившій философскаго образования и, во всякомъ случаѣ, внутренне порвавшій со всѣмъ, что—не отъ вѣры, математически-точно сумѣлъ выразитъ ускользавшее даже вѣ позднѣйшую эпоху отъ точнаго выраженія для умовъ интеллигентныхъ.

И замѣчательно, сколько усилій пришлось тратить каппадокійцамъ,—они гордились своими университетскими годами!—, чтобы сопротивляться тянувшей ихъ къ триезиму философской терминологіи. «Общность природы (κοινωνία), согласно смѣслу всей терминологіи каппадокійцевъ,—утверждаетъ А. А. Спасскій⁶⁰—,еще не говоритъ о реальномъ бѣтїи сущности и не гарантируетъ ея нумерическаго единства. Природа вѣ Божествѣ и вѣ людяхъ можетъ бѣтъ едина, но свое конкретное осуществленіе находитъ вѣ ипостасяхъ».

Несмотря на этотъ триѳеистическій тонъ своихъ писаній, каппадокійцы вѣ душѣ бѣли вполне православны и явно, что внутреннее ихъ разумѣніе шло неизмѣримо далѣе неточныхъ словъ. Какъ бы исправляясь, вѣ 38-омъ писемѣ Василій Великій заявляетъ: «Не удивляйся, если говоримъ, что одно и то же и соединено и раздѣлено, и если представляемъ мысленно, какъ бы вѣ гаданіи, нѣкое новое и необычайное раздѣленіе соединенное, и единеніе раздѣленное»⁶¹. А Григорій Нисскій вѣ своемъ «Большомъ катехизическомъ поученіи» рѣшительно становится на дѣ разсудкомъ: «Кто до точности вникаетъ вѣ глубины тайнства, тотъ, хотя обѣемлетъ нѣкоторое скромное по непостижимости понятіе бого-вѣдѣнія, не можетъ однако уяснить словомъ этой неизреченной глубины тайнства: какъ одно и то же числимо и избѣгаетъ счисленія, и раздѣленно зримо и заключается

въ единицѣ, и различаемо въ вѣпостаси и не дѣлимое въ подлежащемъ»⁶².

Такимъ образомъ, послѣдняя формула «единой сущности» и «трехъ вѣпостасей» пріемлема лишь по столѣкку, по сколѣкку она одновременно отождествляетъ и различаетъ терминъ «вѣпостась» и «сущность», т. е. посколѣкку она снова приводится къ чисто-мистическому, сверх-логическому ученію старо-никейцевъ или къ слову $\acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$. И напротивъ, всякая попытка рационально истолковать указанную формулу посредствомъ вложенія въ терминъ $\acute{\omicron}\upsilon\zeta\iota\alpha$ и $\acute{\iota}\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\varsigma$ различнаго содержанія неминуемо ведетъ либо къ савелліанству, либо къ триѳеизму. Богословіе до-аѳанасіевское — богословіе апологетовъ, опиравшихся на античную философію, впадало въ ошибку перваго рода (разныя виды монархіанства), полагая несоразмѣрный вѣсѣ въ единствѣ Божественной сущности и тѣмъ лишая вѣпостаси собственного ихъ бытія. Оно тѣ субординастически подчиняло Сына и Духа Святого Отцу, тѣ сливало вѣпостаси. Богословіе послѣ-аѳанасіевское, тоже связавшее себя античными терминами, грѣшило въ сторону прямо противоположную, такъ какъ, въ противовѣсѣ апологетическому монархіанству, чрезмѣрно настаивало на самостоятельности вѣпостасей и тѣмъ впадало въ триѳеизмъ. Если первое имѣло склонность обратитъ въ видимость вѣпостасную множественность Божества, то второе, несомнѣнно, тяготѣло къ уничтоженію существеннаго Его единства.

Равновѣсіе обоихъ началъ—у Аѳанасія. Его богословіе—это та точка, гдѣ погрѣшность, прежде нежели вѣроченіе перейдетъ съ «—» на «+», дѣлается строго нулемъ. И потому Аѳанасій Великій, можно сказать,—исключительный носитель церковнаго сознанія касательно разсматриваемаго, — догмата Троичности. Можетъ бытъ, послѣ него богословіе усовершенствовало въ частныхъ вопросахъ, но у когò изъ позднѣйшихъ отцовъ въ эпоху соборовъ равновѣсіе двухъ началъ было такъ математически-точно и у когò была очевиднѣе показана сверх-

логичность догмата, нежели у этого поборника единосущія,—святителя, изъ православныхъ православнѣйшаго.

«Среди защитниковъ никейскаго собора, — говоритъ А. А. Спасскій ⁶³—, Аѳанасій занялъ исключительное мѣсто; онъ былъ не только ихъ вождемъ, но и показателемъ ихъ положенія въ церкви. Всѣ козни, направлявшіяся противъ никейскаго символа, начинались обыкновенно съ Аѳанасія; изгнаніе служило яснымъ симптомомъ усиливающейся реакціи; торжество его являлось торжествомъ никейскаго собора и его вѣроученія. Можно сказать, что Аѳанасій на своихъ плечахъ вынесъ никейскій символъ изъ бури сомнѣній, вызванныхъ имъ на Востокѣ. Не даромъ позднѣйшее поколѣніе никейцевъ назвало его спасителемъ церкви и столпомъ православія». Не даромъ,—добавлю—, Григорій Богословъ не находитъ достаточно сильныхъ словъ, чтобы восхвалить Великаго Александрийца. Онъ— «блаженный, поистинѣ Божій человекъ и великая труба истинны», онъ «прекратилъ недугъ» Церкви, онъ—«мужественный поборникъ Слова» и «строитель душъ». Не даромъ «претерпѣлъ за Аѳанасія что-либо самое тяжкое подвижники почитали величайшимъ пріобрѣтеніемъ для любомудрія, ставили это гораздо богоугоднѣе и выше продолжительныхъ постовъ, возлежанія на голой землѣ и другихъ злостраданій, какими они всегда услаждаются» ⁶⁴. «Святѣйшее око вселенной, архіерея іереевъ, наставника въ исповѣданіи, сей великій гласъ, столпъ вѣры, сего,—если можно такъ сказать—, второго свѣтильника и предтечу Христова, почившаго въ старости доброй, исполненной дней благородныхъ, послѣ навѣтовъ, послѣ подвиговъ, послѣ многой мольбы о рукѣ, послѣ живого мертвеца, къ себѣ переселяетъ Троица, для Которой онъ жилъ, и за Которую терпѣлъ напасти». «Я увѣренъ,—добавляетъ Григорій Богословъ—, что по сему описанію всякій узнаетъ Аѳанасія» ⁶⁵. И дѣйствительно, онъ всегда былъ настражѣ. Когда пытались весьма тонко-раціоналистически поддѣлать *ὁμοούσιος*, Аѳанасій спѣшилъ предупредить Іовіана относительно тѣхъ, которые «принимаютъ видъ, что

исповѣдуютъ вѣру никейскую, вѣ самой же истинѣ отрицаютъ ее, перетолковывая реченіе «едино-сущій», и не обинуясь называетъ ихъ аріанами. И вотъ почему: онѣ понимаетъ, — какъ говорилъ Григорій Богословъ —, что «вмѣстѣ со слогами распадутся и концы вселенной», что тутъ малаго отступленія быти не можетъ, что всякое, повидимому тончайшее, раціонализированіе догмата гѣляетъ его солью обуявшею, что нельзя говорить объ искаженіи догмата, когда вѣчный Столпъ Истинны подмѣняется прахомъ носимымъ вѣ вѣтрѣ по дорогамъ. «Отцовъ никейскихъ, — писалъ самъ Аѳанасій —, должно уважать, иначе не пріемлющіе символа должны быти признаваемы скорѣе всѣми, но не христіанами». Весь смѣслъ догмата—вѣ аѳанасіевскомъ установленіи ὁμοούσιος , и вѣнѣ «едино-сущія» — лишь суета человѣческихъ, мятущихся мнѣній.

Вотъ почему грубоватый Римъ тоже не сдвинулся ни на какія ухищренія, и всѣ льстивыя, мудрствующія рѣчи восточныхъ полу-аріанъ, какъ много-шумливья волны, разбивались о камень вѣры, — о непреклонное со стороны Рима требованіе вернуться къ никейскому символу.

Возвращаюсь къ вопросу о скепсисѣ.

Чтобы законъ тождества былъ данъ не только какъ глухой корень разсудка, — чтобы избавитъ отъ эмпири разсудка, которая нисколько не лучше эмпири чувственности, нужно было бы выйти за предѣлы разсудка, войти вѣ ту область, гдѣ коренится разсудокъ со всѣми своими нормами. Это значитъ, что нужно было бы вѣ опытѣ осуществитъ синтезъ безотносительнаго и отношенія, перваго и выводнаго, покоя и движенія, единицы и безконечности и т. д. Разсудокъ не принимаетъ этихъ сочетаній. Тамъ, гдѣ каждое А есть А и только А, искомый синтезъ рѣшительно невозможенъ. Если онъ возможенъ вообще, то только лишь за предѣлами разсудка, при чемъ для разсудка развѣполученный синтезъ будетъ мыслитъ какъ идеальный предѣлъ раз-

судка, какъ по-ту-стороннее, за-предѣльное, т р а н с ц е н д е н т н о е для него образование,—какъ регулятивный принципъ. Но, при попыткѣ охватить этотъ синтезъ, разсудокъ, по самой структурѣ своей, не можетъ воспринять его цѣлостности и неминуемо разлагаетъ его на несовмѣстныя, противополагающіеся терминъ. *Coincidentia oppositorum* неужержно распадается и разсыпается на взаимоисключающія *opposita*. А разъ такъ, то для разсудка будетъ безвыходнымъ либо устраненіе одного изъ терминовъ въ пользу другого, либо ритмическое чередованіе ихъ,—борьба, подобная борьбѣ разно-цвѣтныхъ зрительныхъ полей въ стереоскопѣ. То или другое, но не синтезъ! Кстати сказать, побѣда одного термина надъ другимъ будетъ соотвѣтствовать той или иной ереси, а чередованіе полей—разсудочному «православію» учебниковъ, какое на дѣлѣ есть лже-православіе, представляющее собою букетъ несовмѣстимыхъ ересей.

Въ поискахъ достовѣрности мы наткнулись на такое сочетаніе терминовъ, которое для разсудка не имѣетъ и не можетъ имѣть смысла. «Троица во Единцѣ и Единица въ Троицѣ» для разсудка ничего не обозначаетъ, если только братъ это выраженіе съ его истиннымъ, не потворствующимъ разсудку содержаніемъ; это—своего рода $\sqrt{2}$. И, тѣмъ не менѣе, сама наличная норма разсудка, т. е. законъ тождества и законъ достаточнаго основанія, приводитъ насъ къ такому сочетанію, требуетъ, чтобы оно имѣло свой смыслъ, чтобы оно было исходнымъ пунктомъ всего вѣдѣнія. Осуждая себя самого, разсудокъ требуетъ Троицы во Единцѣ, но не можетъ вмѣстить Ее. А для того, чтобы въ опытѣ пережить это требованіе, этотъ постулатъ разума (—если только онъ вообще можетъ быть переживаемъ въ опытѣ!—), разумъ долженъ мыслить его, долженъ построить себѣ новую норму. Для послѣдней же необходимо преобѣднить разсудокъ,—единственное, что есть у насъ, хотя и не оправданное: мудрость Божественная и мудрость человѣческая столкнулись. Поэтому самъ отъ себя разумъ никогда не

пришелъ бы къ возможности такого сочетанія. Только авторитетъ «Власть Имѣющаго» можетъ быть опорною точкою для усилій⁶⁶. Довѣрившись и повѣривъ, что тутъ, въ этомъ усилии—Истина, разумъ долженъ отрѣшиться отъ своей ограниченности въ предѣлахъ разсудка, откажется отъ замкнутости разсудочныхъ построений и обратится къ новой нормѣ,—станетъ «новымъ» разумомъ. Тутъ-то и требуется свободный подвигъ. Свободный: ибо разумъ можетъ гдѣ-то усилие и подняться къ лучшему, а можетъ и не гдѣ-то его, оставаясь при томъ конечномъ, условномъ и «хорошемъ», что онъ уже имѣетъ. Подвигъ: ибо нужно усилие, напряженіе, само-отреченіе, сбрасываніе съ себя «ветхаго адема», а въ это время все данное,—«естественное», конечное, знакомое, условное—, тянетъ къ себѣ. Нужно само-преодоленіе, нужна вѣра. Если вообще достижимо «безтрепетное Сердце непреложной Истины—ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρέμετος ἦτορ», о которомъ тосковалъ Парменидъ⁶⁷, то путь къ Нему не минуемъ геосиманскаго подвига вѣры.

Аріане и православные—вотъ типичный случай, когда двѣ позиціи явно противопоставились одна другой. «Въ то время какъ православные,—пишетъ одинъ изъ слѣдственныхъ⁶⁸—, ставили вопросъ, нужно ли мыслить въ Богѣ три гдѣйствительныхъ Лица, три неразгдѣльныхъ единства Божественной Сущности, и отвѣчали на этотъ вопросъ категорическимъ утвержденіемъ,—аріане спрашивали: можно ли мыслить троичность Божественныхъ Лицъ, при неразгдѣльномъ единствѣ ихъ сущности,—и отвѣчали нѣтъ, нельзя». Творя подвигъ вѣры, православные искали долгаго, высшаго; аріане же, внутренне само-оберегаясь, расчетливо выспрашивали: «А не требуетъ ли Истина жертвы отъ насъ?» и, завидя шагъ геосиманскій, пятились назадъ. И тѣ и другіе гдѣляли свободный выборъ; однако, аріане употребляли свою свободу на рабство себѣ, а православные—на освобожденіе себя отъ плѣна плотской ограниченности. «Вы держаете

учитъ и мѣслитъ невозможное»,—писалъ Евноіѣ Василю Великому и Григорію Нисскому про догматы христологической⁶⁹. Это—крикъ плотяности, крикъ разсудка, ходящаго по стихіямъ міра и эгоистически грожащаго за свою цѣлость,—разсудка довольнаго собою, несмотря на полное внутреннее разложеніе его, разсудка въ своей безграничной боязни предъ малѣйшею болью дерзающаго самую Истину приспособлять къ себѣ, къ своимъ слѣпымъ и безсмѣсленнымъ нормамъ. Но для животнаго страха за себя есть одно только средство—бичъ. «Власть имѣющій» поднялъ его надъ растлѣннымъ разсудкомъ: «Истинно, истинно говорю вамъ: Если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода; любящій душу свою погубитъ ее, а ненавидящій душу свою въ міръ семъ сохранитъ ее въ жизнь вѣчную» (Іо 12 24, 25). Кто не хочетъ погубитъ душу свою, тѣ пусть же пребываютъ въ гееннѣ, въ неугасимомъ огнѣ *ἐποχή*, «гдѣ червь ихъ не умираетъ, и огонь ихъ не угасаетъ».

Итакъ, исходная точка—полное довѣріе и полная волевая побѣда надъ тяготѣніемъ къ плотяности, надъ колебаніями, удерживающими отъ побѣды вѣсь, отъ плѣненія разсудка въ послушаніе вѣрѣ. Обливаясь кровью буду говорить въ напряженіи: «Credo, quia absurdum est. Ничего, ничего не хочу своего,—не хочу даже разсудка. Ты одинъ,—Ты только. *Dis animae meae: salus tua Ego sum!* Впрочемъ, не моя, а Твоя воля да будетъ. Троице Единице, помилуй мя!»⁷⁰.

Эта необходимая стадія личнаго развитія—въ исторіи Церкви типически представлена Ц-мъ вѣкомъ и невольно связывается съ именемъ Тертулліана, всею своею пламенною личностію въ чистотѣ выразившаго первую ступень вѣрѣ: *Credo quia absurdum*⁷¹. Вѣрю вопреки стонамъ разсудка, вѣрю именно потому, что въ самой враждебности разсудка къ вѣрѣ моей усматриваю залогъ чего-то новаго, чего-то неслъѣханнаго и высшаго. Я не спущусь въ низины разсудка, какими бы страхами онъ ни запутывалъ меня. Я

видѣлъ уже, что оставаясь при разсудкѣ я гибну въ эпоху; я хочу быть теперь безразсуднымъ. А на льстивыя увѣренія его я крикну: «Лжешь! слышалъ тысячу разъ уже!», и пусть тогда свистнетъ безжалостный бичъ.

Блаженъ, кто сохранилъ еще знаменованье
обычаевъ отцовъ, ихъ темнаго преданья,
отвѣтствовалъ слезой на пѣніе псалма;
кто волей оторвавъ сомнѣнія ума,
святую Библию читаетъ съ умиленьемъ,
и, внявъ церковный звонъ, въ ночи, съ благоговѣньемъ,
съ молитвою зажегъ предъ образомъ святымъ
свѣчу заветную, и плакалъ передъ нимъ.

Затѣмъ, поднявшись на новую ступень, обезпечивъ себѣ невозможность соскользнуть на разсудочную плоскость, я говорю себѣ: Теперь я вѣрю и нагѣюсь понять то, во что я вѣрю. Теперь безконечное и вѣчное я не превращу въ конечное и временное, высшее единство не распадется у меня на несовмѣстимые моменты. Теперь я вижу, что вѣра моя есть источникъ высшаго разумѣнія, и что въ ней разсудокъ получаетъ себѣ глубину». И, отдыхая отъ пережитой трудности, я, спокойно, повторяю за Ансельмомъ Кентерберійскимъ: «Credo ut intelligam. Сперва мнѣ казалось, будто я нѣчто «знаю»; послѣ перелома сталъ «вѣрить». Теперь же знаю, потому что вѣрю».

Нужно было 9 вѣковъ человечеству, чтобы прийти къ такому состоянію. И, сказавъ, я перехожу на третью ступень. Я уразумѣваю вѣру свою. Я вижу, что она есть поклоненіе «Вѣдомому Богу»⁷², что я не только вѣрю, но и знаю. Границы знанія и вѣры сливаются. Таютъ и текутъ разсудочныя перегородки; весь разсудокъ претворяется въ новую сущность. И я, радостный, взываю; «Intelligo ut credam! Слава Богу за все. «Теперь мы видимъ, какъ бы, сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же—лицомъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю подобно тому, какъ я узналъ себя самого»⁷³ (1 Кор 13 12).—Человѣчеству нужно было еще 9 вѣковъ, чтобы подняться на эту ступень.

Таковы три стадіи вѣры,—какъ въ фило-генезисѣ, такъ и въ онто-генезисѣ. Но, описывая ихъ, я забѣжалъ впередъ. Необходимо оборотитъся и раскрытъ, въ чемъ же заключается послѣдняя стадія вѣры во Св. Троицу,—другими словами, какъ въ действительности переживается истинность догмата, какъ разрѣшается эпохѣ.

Подвигомъ вѣры преодолѣна, побѣждена и ниспровергнута разсудочная «нелѣпность» догмата. Сознано, что въ немъ—источникъ знанія. Но конечною цѣлью является вѣрность его. Послѣдняя имѣетъ,—въ условіяхъ земной жизни—, двѣ ступени: вѣрность символическое и вѣрность непосредственное,—хотя и не всецѣлостное.

Подвигъ вѣры—въ томъ, чтобы отъ данной асерторической истинны міра перейти къ аподиктической,—но еще не данной—, Истинѣ догмата,—сомнительное, хотя и наличное, «здесь» предпочестъ достовѣрному, но еще не наличному «тамъ».

Законъ тождества и его высшая форма поняты нами въ ихъ возможности. Требованіе воспринимать действительность этой возможности означаетъ необходимость выйти изъ области понятій въ сферу живого опыта. Разумная интуиція и была бы послѣднимъ все-разрѣшающимъ звеномъ въ цѣпи выводовъ. Безъ нея мы возвращаемся въ области постулатовъ и предпосылокъ достовѣрнаго познанія,—правда, неизбѣжныхъ, но не видимъ, удовлетворяются ли они. Вся цѣпь, закинутая къ небу, на мгновеніе повисла въ воздухѣ, на мигъ затвердѣла въ стоячемъ положеніи. Но вѣрность если она не зацѣпится «тамъ», то со зловѣщимъ лязгомъ и грохотомъ падетъ обратно на нашу голову. Или, быть можетъ, Истинны вовсе нѣтъ?—Тогда вся действительность обращается въ абсолютно-безсмысленный и безумный кошмаръ, а мы вынуждены отъ разумной, но мучительной эпохѣ перейти къ безумной и ужъ до конца мучительной агоніи, вѣчно задыхаясь, вѣчно умирая безъ Истинны.

Такъ или иначе, но между Трїединнымъ христіанскимъ

Богомъ и умираніемъ въ безуміи *tertium non datur*. Обрати вниманіе: я пишу это не преувеличенно, а до точности; у меня даже словъ не хватаетъ выразитъся еще рѣзче. Между вѣчною жизнью въ нѣдрахъ Троицы и вѣчною смертію второю нѣтъ промежутка, хотя бы въ волосокъ. Или то, или другое. Въ самомъ дѣлѣ: разумокъ, въ своихъ конститутивныхъ логическихъ нормахъ, и ли насъвозъ нелѣпъ, безуменъ до тончайшей своей структуры, сложенъ изъ элементовъ бездоказательныхъ и потому вполне случайныхъ, и ли же онъ имѣетъ своею основою сверх-логическое. Что-нибудь одно: или нужно принять принципиальную случайность законовъ логики, и ли же неизбежно признаніе сверх-логической основы этихъ нормъ,—основы, съ точки зрѣнія самого разсудка, постулативно-необходимой, но тѣмъ самымъ имѣющей для разсудка антиномическій закалъ. И то и другое выводитъ за предѣлы разсудка. Но первое разлагаетъ разумокъ, внося въ сознаніе вѣчно-безумную агонію, а второе укрѣпляетъ его подвигомъ само-преодоленія,—крестомъ, который есть для разсудка нелѣпое отторженіе себя отъ себя. Вѣра, которою спасаемся, есть начало и конецъ креста и со-распинаанія Христу. Но вѣра,—то что называется «разумная»—, т. е. «съ доказательствами отъ разума», вѣра по Толстовской формулѣ: «Я хочу понять такъ, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось мнѣ, какъ необходимость разума»⁷⁴,—такая вѣра есть заскорузлый, злой, жесткій и каменный наростъ въ сердцѣ, который не допускаетъ его къ Богу,—крамола противъ Бога, чудовищное порожденіе человѣческаго эгоизма, желающаго и Бога подчинить себѣ. Много есть родовъ безбожія, но худшій изъ нихъ—такъ именуемая «разумная», или, точнѣе, разсудочная вѣра. Худшій, ибо кромѣ непризнанія объекта вѣры («вещей невидимыхъ») она, къ тому же, являетъ въ себѣ лицемеріе, признаетъ Бога, чтобы отвергнуть самое существо Его,—«невидимость», т. е. сверх-разсудочность. «Что есть «разумная вѣра»?—спрашиваю себя. Отвѣчаю: ««Разумная вѣра» есть гнусность и смрадъ предъ Богомъ». Не повѣришь,

доколѣ не отвергнешься себя, своего закона. А «разумная вѣра» именно и не желаетъ ствергнуться самости, да вдобавокъ утверждаетъ, что она вѣдаетъ Истину. Но, не отвергшись себя, она можетъ имѣть у себя только себя. Истина чрезъ себя познается,—не иначе; чтобы узнать Истину, надо имѣть ее, а для этого необходимо перестать быть только собою и причаститься самой Истинѣ. «Разумная вѣра» есть начало дѣвольской гордыни, желаніе не принять въ себя Бога, а выдать себя за Бога,—самозванство и самовольство. Отказъ для Бога отъ монизма въ мышленіи и есть начало вѣры. Монистическая непрерывность—таково знамя крамольнаго разсудка твари, отторгающагося отъ своего Начала и Корня и разсыпающагося въ прахъ само-утвержденія и само-уничтоженія. Дуалистическая прерывность—это знамя разсудка, погубляющаго себя ради своего Начала и въ единеніи съ Нимъ получающаго свое обновленіе и свою крѣпость⁷⁵. Въ противоположеніи двухъ паролей—противоположеніе твари, дерзнувшей возжелать стать на мѣсто Творца и неизбежно низвергающейся изъ Него въ агонію вѣчнаго уничтоженія, и твари, со смиреніемъ принимающей отъ Истинѣ вѣчное обоженіе: «Се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему». Но—тáкъ, **если Истина существуетъ**. Послѣднее условіе, какъ застава у моста, стоитъ при переходѣ въ область Истинѣ. Между пройденною уже областью знанія въ понятіяхъ, знанія о бѣ Истинѣ (постулативнаго, а потому и предположительнаго) и предполагаемою, требуемою областью знанія въ интуиціи, знанія Истинѣ (существеннаго, включающаго въ себя свое обоснованіе, а потому и абсолютнаго) лежитъ бездна, которую нельзя обойти никакими обходами, чрезъ которую нѣтъ силъ прыгнуть никакими усилиями. Вѣдь надобно стать на вполне новую землю, о которой у насъ нѣтъ и помину. Мы даже не знаемъ, есть ли въ дѣйствительности эта новая земля,—не знаемъ, ибо блага духовныя, которыхъ ищемъ мы, лежатъ въ области плотскаго познанія: они—то, «чего око не видѣло и ухо

не слышало, и что на сердце человеку не восходило» (1 Кор 2 9; ср. Ис 64 1). Но мостомъ, ведущимъ к уа-то,—можетъ быть, на томъ, предполагаемый край бездны, къ Эдему неувядающихъ радостей духовныхъ, а можетъ быть, и нигуда не ведущимъ, является вѣра. Намъ надо или умиратъ въ агоніи на нашемъ краѣ бездны, или итти на авосъ и искать «новой земли», на которой «живетъ Правда» (2 Пет 3 13). Мы свободны выбрать, но мы должны рѣшиться либо на то, либо на другое. Или поиски Троицы, или умираніе въ безуміи. Выбирай, червь и ничтожество: *tertium non datur!*

Можетъ быть, именно въ созерцаніи неизбѣжности такого выбора у Блеза Паскаля возникла мысль о пари на Бога⁷⁶. Съ одной стороны—все, но еще не вѣрное; съ другой—ничто, глупцу кажущееся чѣмъ-то, но для познавшего его подлинную стоимость гблующееся абсолютно ничѣмъ безъ того и—всѣмъ, если будетъ найдено то. Въ самой наглядной формѣ идея такого пари была высказана однимъ лавочникомъ: онъ понавѣшалъ у себя множество лампадъ, иконъ, крестовъ и всякой святѣни. Когда же какой-то «интеллигентъ» сталъ по поводу этого высказы-вать свой скептицизмъ, то лавочникъ выразился такъ: «Э, баринъ! Мнѣ все это пятьдесятъ рублей стоитъ въ годъ,—прямо ничто для меня. А ну, какъ пойдетъ въ гбло!».—Конечно, такая формулировка «пари Паскаля» звучитъ грубо, даже цинично. Конечно, даже у самого Паскаля она можетъ казаться черезчуръ расчетливой. И, тѣмъ не менѣе, общій смѣслъ этого пари, всегда себѣ равный,—не-сомнѣненъ: стоитъ вѣрное ничто обмѣнить на невѣрную Безконечность, тѣмъ болѣе, что въ послѣдней мѣняющій можетъ снова получить свое ничто, но уже какъ нечто: однако, если для отвлеченной мысли выгодность такого обмѣна ясна сразу, то перевестъ эту мысль въ область конкретной душевной жизни удастся не сразу: какъ раненый звѣрь защищаетъ себя уличенная самоств.

Само-утверждающійся языческій разумъ уже давно толковалъ, что обѣтованія Христовы недоказуемы, такъ какъ они относятся къ будущимъ благамъ. Но на это

Арнобій отвѣчаетъ, что изъ двухъ недостовѣрныхъ вещей та, которая даетъ намъ надежду, всегда наго предпочитаетъ той, которая намъ не даетъ ея ⁷⁷.

Человѣкъ мыслящій уже понялъ, что на этомъ берегу у него нѣтъ ничего. Но вѣдъ вступитъ на мостъ и пойти по нему! Нужно усиліе, нужна затрата силы. А вдругъ эта затрата ни къ чему? Не лучше ли бѣтъ въ предсмертныхъ корчахъ тутъ же, у моста? Или идти по мосту,—можетъ бѣтъ, идти всю жизнь, вѣчно ожидая другого края? Что лучше: вѣчно умирать,—въ виду, бѣтъ можетъ, обѣтованной странѣ—замерзаетъ въ ледяномъ холодѣ абсолютнаго ничто и горѣтъ въ вѣчной огневицѣ пирронической эпохи; или истощаетъ послѣднія усилія, бѣтъ можетъ, ради химеры, ради миража, который будетъ удаляться по мѣрѣ того, какъ путникъ дѣлаетъ усиліе приблизиться?—Я остаюсь, я остаюсь згѣсѣ. Но мучительная тоска и внезапная надежда не даютъ даже издохнуть спокойно. Тогда я вскакиваю и бѣгу стремительно. Но холодъ столь же внезапнаго отчаянія подкашиваетъ ноги, безконечный страхъ овладѣваетъ душою. Я бѣгу, стремительно бѣгу назадъ.

Итти и не итти, искать и не искать, надѣяться и отчаиваться, бояться истратить послѣднія силы и, изъ-за этой боязни, тратить ихъ вдесятеро, бѣгая назадъ и впередъ. Гдѣ выходъ? Гдѣ прибѣжище? Къ кому, къ чему кинутся за помощію? «Господи, Господи, если Ты существуешь, помоги безумной душѣ, Самъ приди, Самъ приведи меня къ Себѣ! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня ⁷⁸. Какъ можешь и какъ знаешь дай мнѣ увидѣть Тебя. Силою и страданіями привлеки меня!».

Въ этомъ возгласѣ предѣльнаго отчаянія—начало новой стадіи философствованія,—начало живой вѣры. Я не знаю, есть ли Истина, или нѣтъ ея. Но я всѣмъ внутренно ощущаю, что не могу безъ нея. И я знаю, что если она есть, то она—все для меня: и разумъ, и добро, и сила, и жизнь, и счастье. Можетъ бѣтъ, нѣтъ

ея; но я люблю ее,—люблю больше, нежели все существующее. Къ ней я уже отношусь, какъ къ существующей, и ее,—быть можетъ, не существующую—, люблю всею душою моею и всѣмъ помышленіемъ моимъ. Для нея я отказываюсь отъ всего,—даже отъ своихъ вопросовъ и отъ своего сомнѣнія. Я, сомнѣвающійся, веду себя съ нею, какъ не сомнѣвающійся. Я, стоящій на краѣ ничтожества, хожу, какъ если бы я уже былъ на другомъ краѣ, въ странѣ реальности, оправданности и вѣдѣнія. Троякимъ подвигомъ вѣры, надежды и любви преодолевается косность закона тождества. Я перестаю быть Я, моя мысль перестаетъ быть моею мыслью; непостижимымъ актомъ отказываюсь отъ само-утверженія «Я=Я». Кто-то или Кто-то помогаетъ мнѣ выйти изъ моеї само-замкнутости. Это,—по слову св. Макарія Великаго—, «Сама Истина побуждаетъ человека искать Истинны — αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν»⁷⁹. Кто-то или Кто-то гаситъ во мнѣ идею, что Я—центръ философскихъ исканій, и я ставлю на это мѣсто идею о самой Истинѣ. Будучи ничѣмъ, но единственнымъ данымъ мнѣ, я, себѣ данный, непостижимо для себя самого отказываюсь отъ этого единственного своего достоянія, приношу Истинѣ ту единственную жертву, которая предоставлена мнѣ, но и ее-то приношу опять не своею силою, а силою самой Истинны; какъ ранѣе грѣховная самоств ставила себя на мѣсто Бога, такъ теперь помощью Божіей я ставлю на мѣсто себя Бога, мнѣ еще не вѣдомаго, но чаемаго и любимаго. Я отказываюсь отъ боязливаго опасенія, что со мною будетъ, и рѣшительнымъ взмахомъ дѣлаю себѣ операцію. Я покидаю край бездны и твердымъ шагомъ вбѣгаю на мостъ, который, быть можетъ, провалится подо мною.

Свою судьбу, свой разумъ, самую душу всего исканія—требованіе достовѣрности я вручаю въ руки самой Истинны. Ради нея я отказываюсь отъ доказательства. Въ томъ-то и трудность подвига, что приносишь въ жертву самое завѣтное,—последнее—, и знаешь, что если и это обманетъ, если и эта жертва окажется тщетною, то

тогда гдѣваться некуда. Вѣдѣ она—послѣднее средство. Если самой Трѣединой Истины не оказалось, то гдѣ же искать ее? И, при вступленіи на мостъ вѣры, новая углубленность открывается въ словахъ Посланія къ евреямъ: «Вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ» (11 4),—въ тѣхъ самыхъ словахъ, которыя ранѣе были для разсудка столь неприемлемо противорѣчивыми.

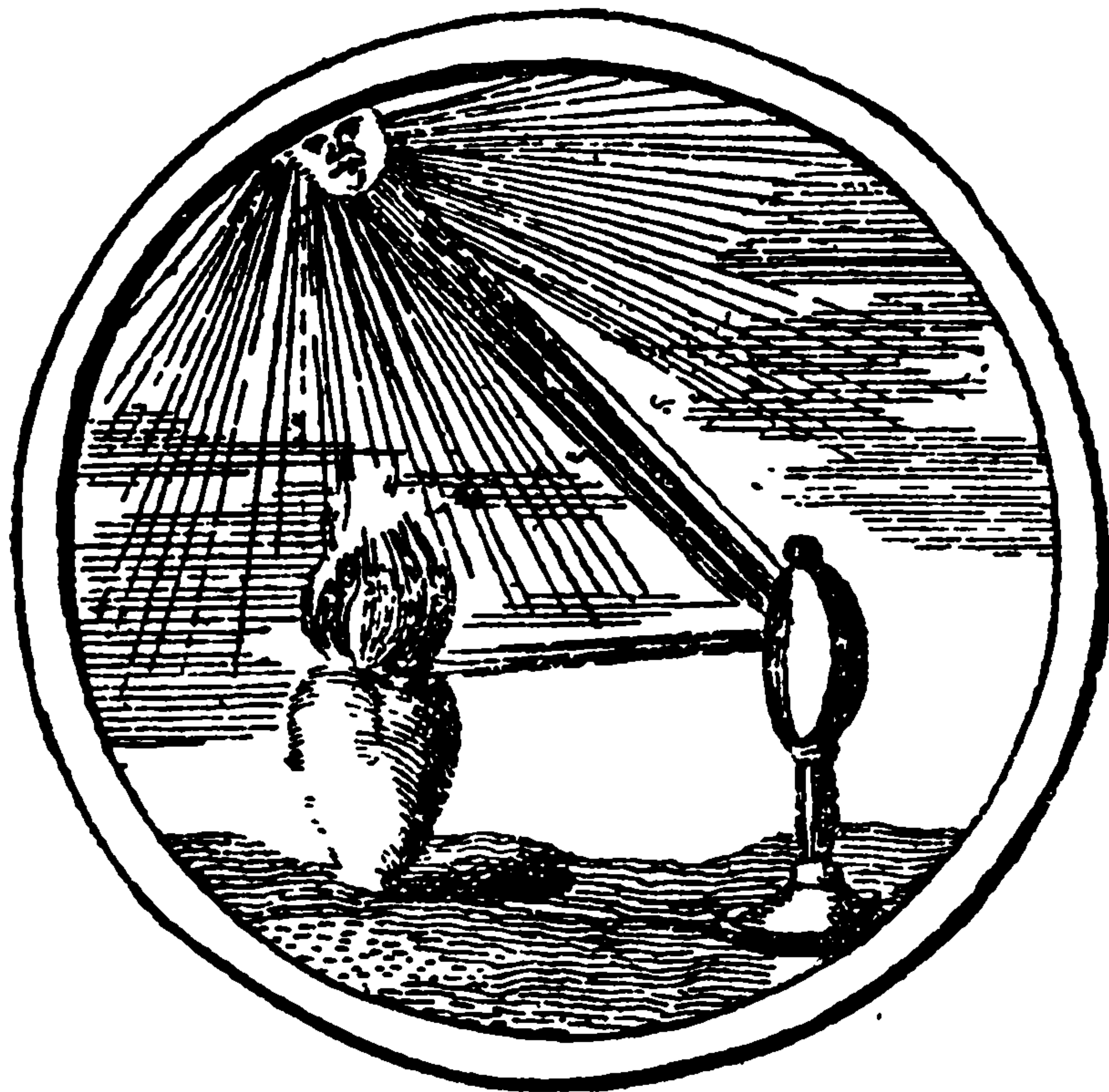
Для болѣшей конкретности изложенія рассмотримъ вкратцѣ, каковы тѣ основныя направленія въ пониманіи вѣры, которыя запечатлѣны самой этимологіей слова «вѣра» въ различныхъ языкахъ.

Русское «*вѣрить*» означаетъ, собственно, *говѣрять*, т. е. содержитъ въ себѣ указаніе на *нравственную* связь того, кто вѣритъ, съ тѣмъ, кому онъ вѣритъ. Нѣсколько подобно этому и нѣмецкое *glauben* вѣрять, равно какъ и со-коренныя: *erlauben* *дозволять*, *loben* *хвалить*, *geloben* *давать обѣтъ*, *lieben* *любить* и англійское *believe* вѣрять *во что*, *вѣрять*, происходящія отъ \sqrt{lub} (ср. нашъ $\sqrt{люб}$ въ словѣ «любить») и первоначально означали *почитать*, *говѣрять* и также *одобрять*. Греческое *πίστευειν* связано съ *πέπεισθαι* *слушаться*, а собственно—*давать себя уговорить* «*быть убѣжденъ*», но также относится и къ самому лицу: «*дарить говѣрїемъ*», «*говѣрять*». При этомъ можетъ быть написана пропорція:

πίστις : *πίστός* = вѣра : вѣрный.

Еврейское אֱמוּנָה ге'эмин, отъ глагола אָמַן 'эман *погнѣрять*, означаетъ, *твердость лица или вещи, когда на нихъ основываешься* и, вмѣстѣ съ тѣмъ,—что чрезвычайно важно,—оказывается со-кореннымъ со словомъ אֱמֶת 'эмет *истина*. Слѣдовательно, если русское *вѣрить* и нѣмецкое *glauben* указываютъ на субъективный моментъ вѣры, именно «вѣреніе» какъ, нравственную гдѣтельность соотношенія съ Какимъ-то Лицомъ, то еврейское אֱמוּנָה ге'эмин отмѣчаетъ природу этого Лица, какъ природу Истины и указываетъ на вѣру—какъ на *истинствованіе*, какъ на пребываніе въ Истинѣ, разумѣемой, конечно, *по-еврейски же*.

Далѣе, латинское *fides*, какъ и греческое *πίστις*, означаетъ *удостоиваніе говѣрїемъ* и самое *говѣрїе*; а глаголъ *credere* происходитъ отъ санскритскаго *śraddhā*, т. е. «*свое сердце полагать на (Бога)*», такъ что имѣетъ, по латинскому обычаю, значеніе *сакральное* ⁸³.



Inflamatur. Горю, но не убываю изнуренно.

ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ: СВѢТЪ ИСТИНЫ.

Легче и выше моего возлетаешь ты надъ «пылающей стѣною мірозданія», мой окрыленный Другъ. Но все-таки я пишу и буду писать тебѣ—больше ради себя, нежели ради тебя. Лампада неизмѣнно бросаетъ снопъ свѣта на Спасителевъ Ликъ. Сейчасъ глухая осенняя ночь. Подъ окномъ залегли снѣга. Все замерло, не слышатъ даже ночныхъ колотушекъ. Только я одинъ мыкаюсь здѣсь еще въ своей келліи, и мнѣ кажется, что давно ужъ я умеръ. Въ этихъ небрежныхъ и водянистыхъ строкахъ—моя связь съ жизнью; если еще не совсѣмъ умеръ я, то—черезъ бесѣду съ тобою, однимъ только тобою, тихо-вѣющей Хранитель, самая мысль о которомъ очищаетъ и подымаетъ меня. Могу ли я не набрасывать тебѣ своихъ мыслей? Вѣдь я надеюсь, что, можетъ быть, ты услышишь меня сколько-нибудь въ этихъ письмахъ, и тогда ко мнѣ еще волется струя тихаго примиренія, чистоты и вѣры. Вѣры...

Въ самой вѣрѣ я неожиданно нашелъ для себя первый намекъ на искомое мною. Какъ бываетъ въ февралѣ: улыбнется ясною-ясною улыбкою приметое солнышко; повѣетъ мягкой вѣтерокъ; хотя до весны-то далеко, но

природа

сквозь сонъ встрѣчаетъ утро года,—

пахнетъ чѣмъ-то вешнимъ. Такъ и въ молитвѣ. Сдѣлавъ усилюе надъ собою ради любви къ Истинѣ, я вступилъ съ Истиною въ личное, живое общеніе (—неохотно добавляю казенное: если только Она есть вообще—). Я отказался отъ себя и тѣмъ самымъ нарушилъ высшій законъ тождества, потому что перестало быть голое «Я!». Явилось какое-то укрѣпленіе Я, но—въ новомъ смыслѣ. То Я, которое требовало доказательства, начало неясно воспринимать это доказательство, начало чувствовать, что доказательство будетъ. Какъ послѣ болѣзни, получило нѣкоторое возстановленіе. Доносила уже бодрящая свѣжесть и отдаленный прибой самой Вѣчности; я шелъ какъ въ пред-утреннемъ туманѣ и разглядывалъ неясныя облики самой Истины. Мнѣ почему-то хочется сравнить состояніе свое съ тѣмъ, какъ если бы тѣло превратилось въ мягкій воскъ и по всѣмъ жиламъ разлилось молоко: вѣдь такъ именно бываетъ послѣ долгой молитвы съ поклонами. Кажется, смѣшно выходитъ мое сравненіе, но лучшаго не погберу. Съ этимъ какъ-то связалась любовь къ людемъ, и въ любви я нашелъ начальную стадію давно-желанной интуиціи.

Если есть Богъ,—а для меня это дѣлалось несомнѣннымъ—, то Онъ, необходимо, есть абсолютная любовь. Но любовь есть не признакъ Бога. Богъ не былъ бы абсолютною любовью, если бы былъ любовью только къ другому, къ условному, къ тѣнному, къ міру; вѣдь тогда любовь Божія стояла бы въ зависимости отъ бытія условнаго и, слѣдовательно, сама была бы случайна. Богъ есть существо абсолютное потому, что Онъ—субстанціальнѣйшій актъ любви, актъ - субстанція. Богъ или Истина⁸¹ не только имѣетъ любовь, но, прежде всего, «Богъ есть любовь—ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Ио 4 8,16), т. е. любовь—это сущность Божія, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношеніе. Другими словами, «Богъ есть любовь» (точно—«Любовь»), а не только «Любящій», хотя бы и «совершенно»⁸².

Въ этомъ положеніи—вершина теоретическаго («отрицательнаго») познанія и перевалъ къ практическому («положительному»⁸³). Доселѣ каждое сужденіе сопровождалось своею неизбѣжною тѣнью, — условіемъ: «Если только Богъ вообще естъ». Теперь, въ свѣтѣ знанія интуитивно-дискурсивнаго, эта тѣнь таетъ и расплывается. Но вмѣстѣ съ нею исчезаетъ и возможность убѣждать, потому что пришла пора подвижничества. Тутъ можно только обще намѣтить нѣкоторыя черты этого новаго пути, но только личнымъ опытомъ каждый можетъ убѣдиться въ правильности всего дальнѣйшаго. То, что для пережившаго является уже абсолютнымъ вѣдѣніемъ, для теоретика представляется лишь продолженіемъ пробабиллизма. Но у философа *experimentum crucis* произведенъ. Его предположительное построеніе или оказалось Истиною, и тогда—Истиною достовѣрною, или же—пустымъ домысломъ. Но, если и это построеніе ложь, то вообще нѣтъ Истины; въ такомъ случаѣ самое положеніе о ложности не можетъ быть истиннымъ и т. д. Философъ впадаетъ въ эпоху и вынужденъ начинать все сначала, мучится, снова пробовать и вѣрить, вѣчно вѣрить,—вѣрить до муки и до смерти. Не можетъ успокоиться на простомъ нигилизмѣ тотъ, кто хочетъ Истины. «Вѣрь въ Истину, надѣйся на Истину, люби Истину»—вотъ голосъ самой Истины, неизмѣнно звучащій въ душѣ философа. И если бы его постигла неудача съ первою попыткою вѣры, онъ съ удвоенною рѣшимостью взялся бы за нее снова.—Впрочемъ, все это пишу болѣе для формальнаго отвѣта на вопросъ «А если..?», нежели по существу, ибо опытъ доказываетъ, что вѣра всегда угадается. Какъ говоритъ Единственная Книга про Авраама: «Повѣрилъ Авраамъ Богу, и это вмѣнилось ему въ праведность» (Быт 15⁶=Рим 4³)—послушался таинственнаго зова Невѣдомой Истины, «вѣрою повиновался призванію итти въ страну, которую имѣлъ получить въ наслѣдіе, и пошелъ, не зная, куда идетъ. Вѣрою обиталъ онъ на землѣ обѣтованной, какъ на чужой» (Евр 11^{8,9}).

Какъ Авраамъ, такъ—и другіе праведники (см. Евр 11). «И если бы они въ мысляхъ имѣли то отечество, изъ котораго вышли, то имѣли бы время возвратиться; но они стремились къ лучшему, т. е. къ небесному; посему и Богъ не стѣдигся ихъ, называя себя ихъ Богомъ» (Евр 11^{15,16}). Вотъ опытъ исторіи. Праведники беззавѣтно стремились къ «Невидимому», т. е. имѣ не данному Небу, и Небо приняло ихъ. И философъ, стремясь къ Истинѣ, не вернется ни къ игло-поклонству слѣпой интуиціи, ни къ самоволію горделивой дискурсіи; нѣтъ, онъ не оставитъ стремленія своего къ

ВѢДОМОМУ БОГУ⁸⁴.

Но присмотримся ближе, какъ и въ силу чего принимаетъ философа Небо.

Что бы мы ни думали о человѣческомъ разумѣ, но для насъ загодя есть возможность утверждать, что онъ—органъ человѣка, его живая дѣятельность, его реальная сила; λόγος. Въ противномъ же случаѣ, въ случаѣ признанія его «самимъ по себѣ» и потому—чѣмъ-то ирреальнымъ,—διάνοια—, мы неизбежно обречены на столь же безспорное и напередъ предрѣшенное отрицаніе реальности знанія⁸⁵. Вѣдь если разумъ непричастенъ бытію, то и бытіе непричастно разуму, т. е. алогично. Тогда неизбеженъ иллюзионизмъ и всяческій нигилизмъ, кончающійся дряблымъ и жалкимъ скептицизмомъ. Единственный выходъ изъ этого болота относительности и условности—признаніе разума причастнымъ бытію и бытія причастнымъ разумности. А если—такъ, то актъ познанія есть актъ не только гносеологическій, но и онтологическій, не только идеальный, но и реальный. Познаніе есть реальное въхожденіе познающаго изъ себя или,—что то же—, реальное въхожденіе познаваемаго въ познающаго,—реальное единеніе познающаго и познаваемаго⁸⁶. Это основное и характерное положеніе всей русской и, вообще, восточной философіи. Мы его получили ранѣе нѣскольکو инымъ и болѣе твердымъ путемъ, прямо указывая на сердце и душу этого «въхожде-

нiя изъ себя», какъ на актъ вѣры въ религиозномъ, въ православномъ смѣслѣ, ибо истинное «вхожденiе» есть именно вѣра, все же прочее можетъ бѣть мечтательнымъ и прѣлестнымъ. Итакъ, познание не есть захватъ мертваго объекта хищнымъ гносеологическимъ субъектомъ, а живое нравственное общенiе личностей, изъ которыхъ каждая для каждой служитъ и объектомъ и субъектомъ. Въ собственномъ смѣслѣ познаваема только личность и только личностью.

Другими словами, существенное познание, разумѣемое какъ актъ познающаго субъекта, и существенная истина, разумѣемая какъ познаваемый реальный объектъ,—объ онъ—одно и то же реально, хотя и различаются въ отвлеченномъ разсудкѣ.

Существенное познание Истины, т. е. прiобщенiе самой Истины, есть, слѣдовательно, реальное вхожденiе въ нѣдра Божественнаго Трiединства, а не только идеальное касанiе къ внѣшней формѣ Его. Поэтому, истинное познание,—познание Истины—, возможно только чрезъ пресуществленiе человека, чрезъ обоженiе его, чрезъ стяжанiе любви, какъ Божественной сущности: кто не съ Богомъ, тотъ не знаетъ Бога. Въ любви и только въ любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборотъ, познание Истины обнаруживаетъ себя любовью: кто съ Любовью, тотъ не можетъ не любить. Нельзя говорить здѣсь, что причина и что слѣдствiе, потому что и то, и другое—лишь стороны одного и того же таинственнаго факта,—вхожденiя Бога въ меня, какъ философствующаго субъекта, и меня въ Бога, какъ объективную Истину.

Разсматриваемое внутри меня (по модусу «Я») «въ себѣ» или, точнѣе, «о себѣ», это вхожденiе есть познание; «для другого» (по модусу «Ты») оно—любовь; и, наконецъ, «для меня», какъ обективировавшееся и предметное (т. е. разсматриваемое по модусу «Онъ»), оно есть красота. Другими словами, мое познание Бога, воспринимаемое во мнѣ другимъ, есть любовь къ воспри-

нимающему; предметно же созерцаемая,—третвимъ—, любовь къ другому есть красота.

То, что для субъекта знанія есть истина, то для объекта его есть любовь къ нему, а для созерцающаго познаніе (познаніе субъектомъ объекта)—красота.

«Истина, Добро и Красота»—эта метафизическая тріада есть не три разныхъ начала, а одно. Это—одна и та же духовная жизнь, но погъ разными углами зрѣнія разсматриваемая. Духовная жизнь, какъ изъ Я исходящая, въ Я свое средоточіе имѣющая—есть Истина. Воспринимаемая какъ непосредственное дѣйствіе другого—она есть Добро. Предметно же созерцаемая третвимъ, какъ во-внѣ лучающаяся—Красота.

Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Самая любовь моя есть дѣйствіе Бога во мнѣ и меня въ Богѣ; это со-дѣйствованіе—начало моего пріобщенія жизни и бытію Божественнымъ, т. е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно въ любви раскрываетъ себя.

Богъ, знающій меня, какъ твореніе свое; любящій меня чрезъ Сына, какъ «образъ» свой, какъ сына своего; радующійся мною въ Духъ Святомъ, какъ «подобіемъ» своимъ, активно знаетъ, любитъ и радуется мною, ибо я данъ Ему. Источникомъ знанія, любви и радости является тутъ самъ Богъ. Но мое знаніе Бога, моя любовь къ Богу, моя радость о Богѣ пассивны, потому что Богъ только отчасти данъ мнѣ и можетъ быть даваемъ только по мѣрѣ моего бого-уподобленія. Уподобленіе же любви Божіей есть активная любовь къ уже данному мнѣ. Почему любовь именно, а не знаніе и не радость? Потому—, что любовь есть субстанціальнѣйшій актъ, переходящій отъ субъекта на объектъ и имѣющій опору—въ объектѣ, тогда какъ знаніе и радость направлены на субъекта и въ немъ—точка приложенія ихъ силы. Любовь Божія переходитъ на насъ, но знаніе и созерцательная радость—въ Немъ же пребываетъ. Потому-то воплотилась Упостась не Отчая и не Духа Святого (Параклитъ=Утѣшитель,

Доставляющій радость), а Сынъ-Слово, востасная Божественная Любовь, Сердце Отчее,—если дозволительно воспользоваться сильнымъ оборотомъ Якова Бёма: Сынъ Божій, по Якову Бёму, есть «сердце во Отцѣ,—das Herz im dem Vater»⁸⁷.

Во избѣжаніе недоумѣннхъ вопросовъ слѣдуетъ подчеркнуть онтологизмъ такого пониманія любви, имѣющій свои историческіе корни въ древнемъ, реалистическомъ жизне-пониманіи. Въ новомъ же жизне-пониманіи, иллюзионистическомъ, господствуетъ психологическое трактованіе любви, хотя и не исключаемое первымъ, однако слишкомъ бѣдное въ сравненіи съ нимъ. Это пониманіе беретъ свое начало, кажется, отъ Лейбница,—и понятно почему. Вѣдь, для него, «монады не имѣютъ оконъ или дверей»⁸⁸, чрезъ которыя бы совершалось реальное взаимо-дѣйствіе въ любви; поэтому, обреченныя на само-замкнутость онтологическаго эгоизма и чисто-внутрення состоянія, онѣ любятъ только иллюзорно, не выходя изъ себя посредствомъ любви. Такъ возникаетъ, подъ вліяніемъ Фридриха Шпее, знаменитое лейбницевское опредѣленіе любви, столь высокоцѣнимое имъ самимъ и столь многократно повторяемое⁸⁹.

По Лейбницу, именно, любовь есть «радованіе счастьемъ другого, или--- счастье другихъ, считаемое вмѣстѣ съ тѣмъ за собственное»⁹⁰.—Подобное опредѣленіе находится и въ неизданныхъ фрагментахъ Лейбница. Такъ, оно находится въ Definitio justitiae universalis; затѣмъ, въ 1-мъ письмѣ къ Арно (1761 г.) говорится, что «любовь есть наслажденіе чужимъ счастьемъ—*amorem voluptatem ex felicitate aliena*»; въ письмѣ къ Арно отъ 23 марта 1690 г. находимъ то же; наконецъ, въ предисловіи Codex juris gentium diplomaticus (1693 г.) читаемъ: «*Милосердіе* есть вселенское благоволеніе, а благоволеніе—состояніе любви или цѣненія. Любить же или цѣнить значитъ наслаждаться счастьемъ другого, или, что сводится къ тому же, чужое счастье признавать за свое.—*Caritas est benevolentia universalis. et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*» и т. д.⁹¹

Съ небольшими видоизмѣненіями Лейбницевское опредѣленіе неоднократно было повторяемо и въ послѣдующей философіи.—

По Хр. Вольфу «любовь есть расположеніе души къ полученію наслажденія отъ счастья другого—*amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*»⁹². Или еще: «расположеніе изъ счастья другого создаваѣмъ значительное удовлетвореніе есть любовь.—*Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen—ist die Liebe*»⁹³.

Мендельсонъ⁹⁴ опредѣляетъ: «Любовь есть гордость удовлетворяѣмъся счастьемъ другого».

Столь же,—если не болѣе—, иллюзіонно пониманіе любви и у Спинозы: это, впрочемъ, можно было бы предвидѣть и загодя, зная, что сущность нашей души,—по Спинозѣ—,—въ познаніи⁹⁵ и что самую душу Спиноза называетъ не иначе, какъ *mens*, что собственно значитъ умъ, мысль. «Любовь есть наслажденіе, сопровождающееся идеей внѣшней причины—*Amor est Laetitia concomitante idea causae externae*»,—говоритъ онъ въ «Этикѣ»⁹⁶, при чемъ психологизмъ этихъ словъ особенно характеренъ, если принять во вниманіе общую онтологическую окраску спинозизма. Для Лейбница и его послѣдователей,—какъ мы видѣли—, любовь обуславливается представленіемъ счастья другого; для Спинозы же «идея внѣшней причины», т. е. идея о нѣкоторомъ не-Я только сопутствуетъ наслажденію, какъ чисто-субъективному состоянію Я. Но и при первомъ, и при второмъ пониманіи любви она истолковывается исключительно психологически и, значитъ, лишается своей значимости, какъ цѣнность. Мало того, она можетъ считаться даже нежелательной: вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, если любовь никого никуда метафизически не вводитъ, если она никого ни съ кѣмъ не соединяетъ реально, если она не онтологична, а лишь психологична, то почему видѣть въ ней что-то болѣе цѣнное, чѣмъ простую щемотку души? Но, будучи источникомъ ложныхъ представленій о взаимодѣйствіи сущаго, она тѣмъ

самымъ оказывается и лживой и вредной. Для психологическаго пониманія любовь есть то же, что и вождельніе. При этомъ такое смѣшеніе—вовсе не случайная и побочная черта философіи раціоналистической, а глубоко-залегающее своими корнями необходимое слѣдствіе самыхъ существенныхъ началъ такого жизне-пониманія. Въ любви возможна къ лицу, а вождельніе—къ вещи; раціоналистическое же жизне-пониманіе рѣшительно не различаетъ, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнѣе говоря, оно влагаетъ только одною категоріей, категоріей вещиности, и потому все, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется имъ и берется какъ вещь, какъ *res*. Этотъ недостатокъ указывалъ уже Шеллингъ⁹⁷. «Ошибка системы Спинозы,—говоритъ онъ—, отнюдь не въ томъ, что онъ помещаетъ вещи въ Богъ, а въ томъ, что онъ говоритъ о вещахъ, т. е. въ абстрактномъ понятіи міровыхъ существъ, въ понятіи самой безконечной субстанціи, также являющейся для Спинозы вещью.—Отсюда безжизненность его системы, бездушность формъ, бѣдность понятій и выраженій, неумолимая суровость опредѣленій, совершенно согласующаяся съ абстрактностью его образа мышленія; отсюда же вполне послѣдовательно вытекало и его механическое воззрѣніе на природу».

Въ чемъ же,—разъ такъ—, противоположность вещи и лица, лежащая въ основѣ противоположности вождельнія и любви?—Въ томъ, что вещь характеризуется чрезъ свое внѣшнее единство, т. е. чрезъ единство суммы признаковъ, тогда какъ лицо имѣетъ свой существенный характеръ въ единствѣ внутреннемъ, т. е. въ единствѣ дѣятельности само-построенія,—въ томъ самомъ само-положеніи Я, о которомъ говоритъ Фихте. Слѣдовательно, тождество вещей устанавливается чрезъ тождество понятій, а тождество личности—чрезъ единство само-построяющей или само-полагающей ея дѣятельности. Но, далѣе, о двухъ вещахъ никогда нельзя въ строгомъ смыслѣ слова сказать, что они—«тождественны»; они—лишь «сходны», хотя бы даже и «во

всемъ—*κατὰ πάντα*», лишь подобны другъ другу, хотя бы и по всѣмъ признакамъ. Поэтому, тождество вещей можетъ быть родовымъ, генерическимъ, по роду (*identitas generica*, *ταυτότης τῆ ἰδέει*⁹⁸), или видовымъ, специфическимъ, по виду (*identitas specifica*), однимъ словомъ—признаковымъ по тому или иному числу признаковъ, включая сюда совпаденіе по трансфинитному множеству признаковъ и даже,—прегблбный случай—,—по всѣмъ признакамъ, но все же—не нумерическимъ, не числовымъ, не по числу (*identitas numerica*, *ταυτότης κατ' ἀριθμόν*).

Понятіе о числовомъ тождествѣ неприменимо къ вещамъ: вещь можетъ быть лишь «такая же» или «не такая же», но никогда—«та же» или «не та же». Напротивъ, о двухъ личностяхъ, въ сущности говоря, нельзя говорить, что они «сходны», а лишь—«тождественны» или «нетождественны». Для личностей, какъ личностей, возможно или нумерическое тождество ихъ, или—никакого. Правда, говорятъ иногда о «сходствѣ личностей», но это—неточное слово-употребленіе, такъ какъ на самомъ-то дѣлѣ при этомъ разумѣется не сходство личностей, а сходство тѣхъ или иныхъ свойствъ ихъ психо-физическихъ механизмовъ, т. е. рѣчь идетъ о томъ, что,—хотя и въ личности—, но—не личность. Личность же, разумѣемая въ смыслѣ чистой личности, есть для каждаго Я лишь идеалъ,—прегблб стремленій и само-построенія. Но для любви *чистыхъ личностей*, т. е. такихъ личностей, которыя вполне овладѣли механизмомъ своихъ организацій,—которыя оухотворили свое тѣло и свою душу, для любви такихъ личностей возможно лишь чистое нумерическое тождество, *ὁμοουσία*, тогда какъ для *чистыхъ вещей* возможно лишь чистое генерическое подобіе, *ὁμοιοουσία*. Личности же не чистыя еще, личности, поскольку онѣ вещи, плотски, плотяны, постольку и способны къ «уподобленію» вожделбнія; а поскольку онѣ чисты и отрѣшились отъ «вещности», постольку способны къ «отождествленію» любви.

Но что же такое эта вещьность личности? Это—

тупое само-равенство ея, дающее для нея единство *понятія*, само-заключеннаго въ совокупности своихъ признаковъ, т. е. понятія мертваго и неподвижнаго. Иными словами, это есть ничто иное, какъ раціоналистическая «понятность» личности, т. е. подчиненность ея разсудочному закону тождества. Напротивъ, личный характеръ личности—это живое единство ея само-созидающей дѣятельности, творческое выхожденіе изъ своей само-замкнутости, или, еще, это есть неуклабываемость ея ни въ какое понятіе, поэтому «непонятность» ея и, слѣдовательно, неприемлемость для раціонализма. Побѣда надъ закономъ тождества—вотъ что подымаетъ личность надъ безжизненною вещью и что дѣлаетъ ее живымъ центромъ дѣятельности. Но понятно, что дѣятельность, по самому существу ея, для раціонализма не постижима, ибо дѣятельность есть творчество, т. е. прибавленіе къ данности того, что еще не есть данность, и, слѣдовательно, преодоленіе закона тождества.

Раціонализмъ, т. е. философія понятія и разсудка, философія вещи и безжизненной неподвижности,—раціонализмъ, такимъ образомъ, еще разъ всецѣло связанъ съ закономъ тождества и можетъ быть сжато охарактеризованъ какъ философія оміусіанская. Это—философія плотская.

Напротивъ, христіанская философія, т. е. философія идеи и разума, философія личности и творческаго подвига, опирается еще разъ на возможность преодоленія закона тождества и можетъ быть охарактеризована какъ философія омоусіанская. Это—философія духовная.

Стремленіе къ чистому оміусіанству какъ къ своему предѣлу, опредѣляетъ исторію новой философіи въ Западной Европѣ; тяготѣніе къ чистому омоусіанству дѣлаетъ своеобразную природу русской и вообще православной философіи. При этомъ намъ нужды нѣтъ, что ни тамъ, на Западѣ, ни здѣсь, у насъ, нѣтъ доведеннаго до конца ни оміусіанскаго, ни омоусіанскаго мышленія. Да

мы знаемъ, что первое—и вообще невозможно, иначе какъ въ гееннѣ огненной, а второе—иначе какъ въ раю,—въ просвѣтленномъ и одухотворенномъ человѣчествѣ. Но тенденціи той и другой философіи настолько опредѣленны, что классификація ихъ по ихъ идеальнымъ предѣламъ законна и удобна.

Господствомъ западной философіи объясняется загнанность и малая употребительность термина «нумерическое тождество». Когда говорятъ о тождествѣ, то, болѣе или менѣе рѣшительно, погъ нимъ разумѣютъ полному подобія,—не болѣе,—какъ объ этомъ въ свое время, т. е. въ началѣ XIX вѣка, проговаривается Дестюде Траси⁹⁹ («тождество,—говоритъ онъ—, это значитъ совершенное и полное подобіе; *identité veut dire similitude parfait et complète*») и какъ нынѣ объ этомъ опредѣленно сказалъ Палагій¹⁰⁰, а именно, что «та же самая истина» есть та—которая можетъ быть представлена (изложена) въ безконечно-многихъ согласующихся актахъ сужденія».—Эта-то, или этой подобная, мысль положена въ основу новѣйшаго опредѣленія тождества въ логикѣ. Тутъ тождество окончательно и сознательно погмѣняется подобіемъ.

Уничтоженіе идеи нумерическаго тождества,—какъ сказано—, особенно ярко проявляется въ современной логикѣ. Но было бы слишкомъ обременительнымъ для читателей входить здѣсь въ подробности.

Въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ съ тождествомъ нумерическимъ считались, попытка опредѣлить этотъ терминъ всегда оставалась или простымъ поясненіемъ, или указаніемъ, что источникъ идеи нумерическаго тождества должно искать въ само-тождествѣ сознанія. Такъ, Аристотель¹⁰¹ опредѣляетъ описательно тождество въ словахъ: «ἡ ταυτότης ἐνότης τις ἐστὶν ἢ πλείονων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν—тождество есть родъ единства въ существованіи, идетъ ли гдѣло о нѣсколькихъ различныхъ существахъ (бытіяхъ), или объ одномъ единственномъ, которое рассматриваютъ, какъ нѣсколько. Такимъ, вотъ напимѣръ, образомъ говорятъ, что единствен-

ное и одно и то же существо тождественно самому себѣ, и тогда рассматриваютъ это существо, какъ если бы оно было двумя существами вмѣсто одного».

Съ другой стороны, уже по Лейбницу¹⁰² въ само-сознаніи дѣлается извѣстнымъ реальное, а вмѣстѣ съ тѣмъ моральное личное тождество.

Эту идею, хотя въ сильно измѣненномъ видѣ, какъ извѣстно, развили далѣе Кантъ¹⁰³, а чрезъ него она легла въ основу системъ спекулятивнаго идеализма у Фихте и Шеллинга. Безчисленное множество разъ и въ разнообразнѣйшихъ варіаціяхъ повторялась философами самыхъ различныхъ направленій та основная тема, что идея тождества вообще есть отраженіе само-тождества Я (то—какъ продуктъ рефлексіи, то—какъ результатъ бессознательной проекціи и привычки), или, другими словами, что тождество въ собственномъ и первичномъ смыслѣ можетъ бытъ усматриваема лишь въ само-тождествѣ личности, а не въ само-подобіи вещи. Наконецъ, «старшина»¹⁰⁴ марбургской школы Германъ Когенъ¹⁰⁵ снова объявляетъ, что «само-тождество бытія есть рефлексъ тождества мышленія—die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens».

Общій выводъ изъ сказаннаго ясенъ: опредѣленіе тождества, чѣмъ оно строже, тѣмъ отчетливѣе обособляетъ въ свой предметъ тождество при знаковое и тѣмъ рѣшительнѣе исключаетъ изъ разсмотрѣнія своего тождество нумерическое; при этомъ оно имѣетъ дѣло исключительно съ вещами. Напротивъ, когда считаются съ тождествомъ нумерическимъ, то тогда могутъ лишь описывать его, пояснять его, ссылаясь на источникъ происхожденія идеи тождества, и при этомъ названный источникъ, названное перво-тождество находятъ въ нѣдрахъ живой личности.

Естественно, что иначе и бытъ не можетъ. Въдѣ нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности. Отдѣлитъ нумерическое тождество—это значило бы опредѣлитъ личность¹⁰⁶. А опредѣлитъ—это значитъ дать понятіе.

Дати же понятіе личности невозможно, ибо тѣмъ-то она и отличается отъ вещи, что, въ противоположность послѣдней, подлежащей понятію и поэтому «понятной», она «непонятна», выходитъ за предѣлы всякаго понятія, трансцендентна всякому понятію. Можно лишь создать символъ коренной характеристики личности, или же значекъ, слово, и, не опредѣляя его, ввести формально въ систему другихъ словъ, и распорядитъся такъ, чтобы оно подлежало общимъ операціямъ надъ символами, «какъ если бы» было въ самомъ дѣлѣ знакомъ понятія. Что же касается до содержанія этого символа, то оно не можетъ быть разсудочнымъ, но—лишь непосредственно переживаемымъ въ опытѣ само-творчества, въ дѣятельномъ само-построеніи личности, въ тождествѣ духовнаго само-сознанія. Вотъ почему терминъ «нумерическое тождество» есть лишь символъ, а не понятіе.

Каковъ же общій выводъ всего отступленія?—Необходимость строгаго разграниченія тождества нумерическаго и тождества генерическаго и, отсюда, строгае разграниченіе любви, какъ психологическаго состоянія, соотвѣтствующаго вещной философіи, отъ любви, какъ онтологическаго акта, соотвѣтствующаго философіи личной. Иными словами, христіанская любовь должна быть самымъ непрекословнымъ образомъ изъята изъ области психологіи и передана въ сферу онтологіи. И только принявъ во вниманіе это требованіе, читатель можетъ понять, что все сказанное о любви и все то, что предстоитъ еще сказать,—не метафора, а точное выраженіе истиннаго нашего разумѣнія.

Познаніе человекомъ Бога неминуемо открывається и выявляетъ себя дѣятельною любовью къ твари, какъ уже данною мнѣ въ непосредственномъ опытѣ. А проявленная любовь къ твари созерцается предметно какъ красота. Отсюда—наслажденіе, радованіе, утѣшеніе любовью при созерцаніи ея. То же, что радуется,—называется

красотой;—любовь, какъ предметъ созерцанія — есть красота.

Моя духовная жизнь, моя жизнь въ Духѣ, совершающееся со мною «бого-уподобленіе» есть красота,—та самая красота перво-зданной твари, о которой сказано: «И видѣ Богъ вся елика сотвори: и се добра зѣло» (Быт 1 и).

Любить невидимаго Бога—это значитъ пассивно открывать передъ Нимъ свое сердце и ждать Его активного откровенія такъ, чтобы въ сердце нисходила энергія Божественной любви: «Причина любви къ Богу есть Богъ—*causa diligendi Deum Deus est*»,—говоритъ Бернардъ Клервосскій¹⁰⁷. Напротивъ, любить видимую тварь—это значитъ давать воспринятой Божественной энергіи открываться,—черезъ воспринявшаго—, во внѣ и окрестъ воспринявшаго,—такъ же, какъ она дѣйствуетъ въ самомъ Троицостасномъ Божествѣ,—давать ей переходить на другого, на брата. Для собственныхъ человѣческихъ усилій любовь къ брату абсолютно невозможна. Это—дѣло силы Божіей. Любя, мы любимъ Богомъ и въ Богѣ.

Только познавшій Троицаго Бога можетъ любить истинною любовью. Если я не позналъ Бога, не пріобщился Его Существо, то я не люблю. И еще обратно: если я люблю, то я пріобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не пріобщился и не знаю. Тутъ—прямая зависимость знанія и любви къ твари. Центромъ исхожденія ихъ является пребываніе меня въ Богѣ и Бога во мнѣ.

«А что мы познали его, узнаемъ изъ того, что соблюдаемъ Его заповѣди. Кто говоритъ: «Я позналъ Его», но заповѣдей Его не соблюдаетъ, тотъ—лжецъ, и нѣтъ въ немъ истины; а кто соблюдаетъ слово Его, въ томъ истинно любовь Божія совершилась: изъ сего узнаемъ, что мы—въ Немъ. Кто говоритъ, что пребываетъ въ Немъ, тотъ долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступалъ---» (1 Іо 2 3,6). Но пока еще это взаимо-со-пребываніе Бога и человѣка есть положеніе свободной вѣрны, и не фактъ принудительно-властнаго опыта.

Почти исключительно этой зависимости посвящены Іоанновы Посланія ¹⁰⁸.

Будемъ любить друга—*ἀλλήλους*—, потому что любовь—отъ Бога—*ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν*—, и всякій любящій рожденъ отъ Бога—*ἐκ τοῦ Θεοῦ*—и знаетъ—*γινώσκει*— Бога; кто не любитъ Бога, тотъ не позналъ Бога—*οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν*—, потому что—*ὅτι*—Богъ есть любовь» (1 Іо 4 7,8).—«Всякій любящій рожденъ отъ Бога». Это—не только измѣненіе, или улучшеніе, или усовершенствованіе; нѣтъ, это есть, именно, исхожденіе «отъ—*ἐκ*—Бога», пріобщеніе Святому. Любящій возродился или родился во второй разъ,—въ новую жизнь; онъ согблался «чадомъ Божіимъ—*τέκνον Θεοῦ*», пріобрѣлъ новое бытіе и новую природу, былъ «мертвъ и ожилъ» для перехода въ новое царство дѣйствительности (это-то и говоритъ притча о блудномъ сынѣ, Лк 15¹¹). Пусть другимъ,—людямъ съ «окаменѣвшимъ сердцемъ»—, онъ продолжаетъ казаться тѣмъ же, просто человѣкомъ. Но на дѣлѣ въ невидимыхъ нѣдрахъ его «блудной» души произошло таинственное пресуществленіе. Ἐποχὴ и агонія абсолютнаго скепсиса были лишь муками рожденія изъ тѣсной и темной утробы плотской жизни въ необъятную ширь жизни безконечной и все-свѣтлой. Любящій перешелъ отъ смерти къ жизни, изъ царства вѣка сего въ Царство Божіе. Онъ согблался «причастникомъ Божескаго естества—*θείας κοινωνός φύσεως*» (2 Пет 1 4). Онъ явился въ новый мѣръ Истины, въ которомъ можетъ расти и развиваться; въ немъ пребываетъ сѣмя Божіе,—сѣмя божественной жизни (1 Іо 3 9), сѣмя самой Истины и подлиннаго вѣдѣнія. Зная Истину, онъ понимаетъ теперь почему произошло съ нимъ такое измѣненіе: «Мы знаемъ *οἶδαμεν*, что мы перешли изъ смерти въ жизнь [и, тѣмъ самымъ,—изъ тѣмны невѣдѣнія въ свѣтъ истины] потому что—*ὅτι*—любимъ братьевъ; не любящій брата пребываетъ въ смерти. Ненавидящій брата своего—не имѣетъ жизни вѣчной, въ немъ пребывающей» (1 Іо 3 14,15). Но это — не въ тавтологическомъ значеніи, не въ томъ смыслѣ, что «не имѣетъ жизни вѣчной» есть дру-

гой лишє словесный оборотъ для «ненавидящій» и «не любящій», а въ значеніи метафизической связи двухъ состояній. «Не имѣющій жизни вѣчной», т. е. не вошедшій въ жизнь Троицы и любить-то не можетъ, ибо самая любовь къ брату есть нѣкое проявленіе, какъ бы истеченіе Божественной силы, лучащейся отъ любящаго Бога. Обычное,—морализирующее—, толкованіе гдѣлаетъ плоскимъ и прѣснымъ глаголъ Тайновидца, разслабляетъ метафизическую цѣпь, сковывающую эти два акта,—познанія и любви. Да и вообще,—кстати замѣчу—, чѣмъ массивнѣе и метафизически-грубѣе и архаичнѣе мыслятся религіозныя понятія, тѣмъ глубже символизмъ ихъ выраженія и, значитъ, тѣмъ ближе мы подходимъ къ подлинному постиженію собственно-религіознаго переживанія. Этою сгущенностью и уплотненностью религіозныхъ понятій характеризуется все наше богослуженіе, относясь къ протестантскому и сектантскому, какъ старое красное вино—къ тепловатой сахарной водицѣ.—Напомню, хотя бы, порядокъ богослуженія предъ «Вѣрую» за литургіей вѣрныхъ:

Діаконъ возглашаетъ: «Возлюбимъ другъ друга да единомысліемъ исповѣмся, — ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμολοίᾳ ὁμολογήσωμεν ¹⁰⁹—,...» Чтò же именно исповѣмся? На это отвѣчаетъ ликъ,—т. е., въ сущности, вѣрующіе въ лицѣ своихъ представителей—, подхватывая и доканчивая возгласъ діакона: «...Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и неразгдѣльную — Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον». Тогда іерей трижды покланяется и глаголетъ тайно: «Возлюблю я, Господи, крѣпосте моя, Господь утверженіе мое и прибѣжище мое»; если же священниковъ нѣскольکو, то они, сверхъ того, выражаютъ другъ другу свою любовь братскимъ цѣлованіемъ и взаимно свидѣтельствуютъ: «Христосъ среди насъ». Послѣ этого само-собиранія въ любви Церкви, какъ цѣлаго, необходимо отбегиненіе ото всего внѣшняго, ото всего этой любви непричастнаго, отъ чуждаго церкви,—міра. Поэтому діаконъ возглашаетъ: «Двери, двери, премудростію вонмемъ — τὰς θύρας, τὰς θύρας ἐν σοφίᾳ

πρόσφμεν»; т. е. «заприте двери, чтобы не вошелъ кто-нибудь чужой: мы будемъ внимать мудрости»; замѣтимъ, что славянскій переводъ реченія «ἐν σοφίᾳ πρόσφμεν» чрезъ «п р е м у д р о с т ѣ ю в о н м е м ѣ»—невѣренъ, и требуется перевести этотъ оборотъ посредствомъ «п р е м у д р о с т и в о н м е м ѣ»¹¹⁰. Теперь когда все, что нужно для исповѣданія Троицы едино-сущной и неразгѣльной, подготовлено, слѣдуетъ и сама «мудрость»: народъ—ὁ λαός—, т. е. самое тѣло церковное, поетъ «Символъ Вѣры». Но вспомнимъ, что такое есть «Символъ Вѣры». Это—и исторически, и метафизически есть ничто иное, какъ распространенное изложеніе, какъ объяснительная амплификація, какъ разчлененіе крещальной формулы: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»¹¹¹. Произнося эту формулу, мы мыслимъ именно все то, что содержится въ Символѣ Вѣры. Но, далѣе, что такое крещальная формула?—Это, въ сущности говоря, ни болѣе ни менѣе, какъ выраженіе догмата едино-сущія Пресвятой Троицы. Такимъ образомъ, все предваряющее «Вѣрую» оказывается подготовкою ко «вниманію» слова «едино-сущіе, ὁμοουσία». «Едино-сущіе» и есть «премудрость».

Идея такого порядка богослуженія ясна: любовь взаимная одна только и бываетъ условіемъ едино-мыслія—ὁμο-νοία—, единой мысли любящихъ другъ друга, въ противоположность съ внѣшнимъ отношеніемъ другъ къ другу, дающимъ не болѣе, какъ подобно-мысліе—ὁμοι-νοία—, на которомъ основывается мірская жизнь,—наука, общественность, государственность и т. д. А едино-мысліе даетъ почву, на которой возможно совѣстное исповѣданіе—ὁμο-λογήσμεν—, т. е. постиженіе и признаніе догмата едино-сущія: ἐν ὁμονοίᾳ, вѣ- или посредствомъ этого едино-мыслія мы касаемся тайны Трїединого Божества.

Та же идея о неразрывности связи между внутреннимъ единствомъ вѣрующихъ и познаніемъ, а потому и прославленіемъ Бога, который есть «Троица во едїницѣ», содержится и въ іерейскомъ возгласеніи на литургїи: «И даждь намъ едїнѣми устѣи и едїнѣмъ сердцемъ славить и воспѣвать пречестное и великолѣпное имя Твое, Отца и Сына

и Святаго Духа, нѣнѢ и присно и во вѣки вѣковѢ—*καὶ δὲς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἀνομνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μέγαλοπρεπὲς ὄνομά σου* ¹¹². Разница — лишь вЪ дополнителѢнномѢ моментѢ прославленія имени Трїединого Бога,—прославленія вытекающаго изЪ исповѣданія вѣрующими этого е д и н а г о, вѢ трехЪ именахЪ сказуемаго Имени.

Точно такѢ же, не юридически-моральнѢй, а метафизическїй смѣслѢ имѣетѢ положеніе: «Кто говоритѢ, что онѢ во свѣтѢ [вѢ истинѢ], а ненавидитѢ брата своего, тотѢ во тѣмѢ [вѢ невѣгѣніи]. Кто любитѢ брата своего, тотѢ пребываетѢ во свѣтѢ, и нѣтѢ вѢ немѢ соблазна [т. е. тѣмѢ невѣгѣнія]; а кто ненавидитѢ брата своего, тотѢ находится во тѣмѢ и во тѣмѢ ходитѢ, и не знаетѢ, куда идетѢ, потомучто тѣма ослѣпила ему глаза» (1 І о 2 9-11). СвѣтѢ—Истина ¹¹³, и эта Истина непремѢнно выявляетѢ себя; видѢ ея перехода на другого—любовѢ, точно такѢ же, какѢ видѢ перехода на другого упорствующей, не желающей признатѢ себя за таковую тѣмѢ-невѣгѣнія — ненавистѢ. «Кто гѣлаетѢ добро, тотѢ отѢ Бога; а гѣлающїй зло не видѣлѢ Бога» (3 І о 11). Внутренїй свѣтѢ души вѢ себѢ и его явленіе вѢ другомѢ такѢ точно соотвѣтствуютѢ другѢ другу, что по колебанію одного можно рѣшительно заключатѢ о другомѢ. НѣтѢ любви—, значитѢ, нѣтѢ истинѢ; естѢ истина—, значитѢ, неотмѢнно естѢ и любовь. «Всякїй пребывающїй вѢ НемѢ, не согрѣшаетѢ, всякїй согрѣшающїй не видѣлѢ Его и не позналѢ Его» (1 І о 3 5). «Всякїй рожденнѢй отѢ Бога не гѣлаетѢ грѣха, потомучто сѣмя Его—*σπέρμα αὐτοῦ*—пребываетѢ вѢ немѢ; и онѢ не можетѢ грѣшитѢ, потомучто онѢ роженѢ отѢ Бога. Дѣти Божїи и дѣти дїавола узнаются такѢ: всякїй, не гѣлающїй правды, не естѢ отѢ Бога, равно и не любящїй брата своего» (1 І о 3 9,10). Любовь сѢ такою же необходимостью слѣдуетѢ изѢ познанія Бога, сѢ какою свѣтѢ лучится отѢ свѣтильника и сѢ какою ночное благоуханіе струится отѢ раскрывшейся чашечки цвѣтка: «познаніе гѣлается любовью — *ἡ γυνῶσις ἀγάπῃ γίνεται*» ¹¹⁴. Поэтому, взаимная любовь учениковѢ Христо-

вѣхъ естѣ знаменіе, знакъ ихъ наученности, ихъ вѣдѣнія, ихъ хожденія въ истинѣ. Любовь естѣ собственный признакъ, по которому признается ученикъ Христовъ: «По тому узнаютъ всѣ, что вы—Мои ученики, если будете имѣть любовь—ἀγάπη—между собою» (Іо 13 35).

Но нельзя было бы сдѣлать бóльшей ошибки, какъ отождествивъ духовную любовь вѣдающаго Истину съ альтруистическими эмоціями и стремленіемъ ко «благу челоѣчества», въ лучшемъ случаѣ опирающимся на естественное сочувствіе или на отвлеченныя идеи. Для «любви» въ послѣднемъ,—і у д е й с к о м ъ—, смѣслъ все начинается и кончается въ эмпирическомъ дѣлѣ, цѣнность подвига опредѣляется его зримымъ дѣйствіемъ. Но для духовной любви,—въ смѣслѣ христіанскомъ—, эта цѣнность—лишь мишура. Даже нравственная дѣятельность,—какъ-то филантропія и т. п., взятая сама по себѣ—,—совершенное ничто. Не внѣшность, не «кожа» особыхъ дѣятельностей желательны, а богатая жизнь, переливающаяся въ каждомъ творческомъ движеніи личности. Но «кожа», какъ «кожа», эмпирическая внѣшность, какъ таковая, всегда допускаетъ поддѣлку. Ни одно время не смѣетъ отрицать, что «лже-апостолы, лукавые дѣлатели принимаютъ видъ апостоловъ Христовыхъ»; что даже «самъ сатана принимаетъ видъ Ангела Свѣта» (2 Кор 11 13, 14). Но если все внѣшнее можетъ быть поддѣлываемо, то даже высшій подвигъ и высшая жертва,—жертва жизнью своею,—сами по себѣ—,—ничто:

«Если я языками
людей глаголю
и даже ангеловъ,—
любви же не имѣю.
явлюсь мѣгью я звенящей,
илъ кимваломъ звучащимъ.

И если пророчество имѣю,
и знаю тайны всѣя,
и всю науку,—
и если вѣру всю имѣю,
чтобъ горы представлять,

любви же не имѣю:
нѣтъ пользы мнѣ.

И если все раздамъ имущество свое
и если тѣло я предамъ свое,
чтобъ бытъ сожженнымъ мнѣ,—
любви же не имѣю:
нѣтъ пользы мнѣ

(1 Кор 13 1-3) 115.

Такъ называемая «любовь» внѣ Бога есть не любовь, а лишь естественное, космическое явленіе, столь же мало подлежащее христіанской безусловной оцѣнкѣ, какъ и физиологическія функціи желудка. И, значитъ, тѣмъ болѣе само собою ясно, что здѣсь употребляются слова «любовь» «любимъ» и производныя отъ нихъ въ ихъ христіанскомъ смыслѣ и оставляются безъ вниманія привычки семейныя, родовыя и національныя, эгоизмъ, тщеславіе, властолюбіе, похоть и прочіе «отбросы человѣческихъ чувствъ», прикрывающіеся словомъ любовь 116.

Истинная любовь есть выходъ изъ эмпирическаго и переходъ въ новую дѣйствительность.

Любовь къ другому есть отраженіе на него истиннаго вѣдѣнія; а вѣдѣніе есть откровеніе Самой Трѣипостасной Истинны сердца, т. е. пребываніе въ душѣ любви Божіей къ человѣку: «если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь его совершенна есть въ насъ» (1 Іо 4 17),—мы вошли съ Нимъ не только въ безличное, промыслительное - космическое отношеніе, но и въ личное отче-сыновнее общеніе. Поэтому-то, «если сердце наше не осуждаетъ насъ»,—но, конечно, самое-то сердце должно бытъ для своего сужденія хоть сколько-нибудь очищеннымъ отъ коры скверны, истлившей его поверхность, и способнымъ судить о подлинности любви—, т. е. если мы сознаемъ сознаниемъ оцѣломудреннымъ, что дѣйствительно любимъ, «не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истинною» (1 Іо 3 18), что мы дѣйствительно получили новую сущность, дѣйствительно вошли въ личное общеніе съ Богомъ,—то «мы имѣемъ дерзновеніе къ Богу» (1 Іо 1 11),

ибо плотской обо всемъ судитъ по плотскому. Вѣдѣ «кто сохраняетъ заповѣди Его, тотъ пребываетъ въ Немъ, и Онъ въ томъ» (1 Іо 3₂₄); если мы любимъ Его, то «мы въ Немъ пребываемъ и Онъ въ насъ» (1 Іо 4₁₃).

Мы говоримъ «любовь». Но, спрашивается, въ чемъ же конкретно выражается эта духовная любовь?— Въ преодоленіи границъ самости, въ выхожденіи изъ себя, — для чего нужно духовное общеніе другъ съ другомъ. «Если мы говоримъ, что имѣемъ общеніе съ Нимъ [Богомъ], а ходимъ во тьмѣ, то лжемъ и не поступаемъ по истинѣ; если же ходимъ въ свѣтѣ, подобно какъ Онъ въ свѣтѣ, то имѣемъ общеніе другъ съ другомъ» (1 Іо 4₁₃).

Абсолютная Истина познается въ любви. Но слово «любовь», какъ уже разбяснено, разумѣется не въ смѣслѣ субъективно-психологическомъ, а въ смѣслѣ объективно-метафизическомъ. Не то, чтобы самая любовь къ брату была содержаніемъ Истины, какъ утверждаютъ это толстовцы и другіе имъ подобныя религіозныя нигилисты; не то, чтобы ею, этою любовію къ брату все исчерпывалось. Нѣтъ, и нѣтъ. Любовь къ брату—это явленіе другому, переходъ на другого, какъ бы в теченіе въ другого того вхожденія въ Божественную жизнь, которое въ самомъ Бого-общающемся субъектѣ сознается имъ какъ вѣдѣніе Истины. Метафизическая природа любви—въ сверхъ-логическомъ преобраніи голаго само-тождества «Я=Я» и въ выхожденіи изъ себя; а это происходитъ при истеченіи на другого, при вліяніи въ другого силы Божіей, расторгающей узъ чело-вѣческой конечной самости. Въ силу этого выхожденія Я дѣлается въ другомъ, вне-Я, этимъ не-Я, дѣлается едино-сущнымъ брату, — едино-сущнымъ (ὁμοούσιος), а не только подобно-сущнымъ (ὁμοιοούσιος), каковое подобно-сущіе и составляетъ морализмъ; т. е. тщетную внутренне-безумную попытку чело-вѣческой, внѣ-божественной любви. Подвигаясь на дѣ логическимъ, безсодержательнo-пустымъ закономъ тождества и отождествляясь съ любимымъ братомъ, Я тѣмъ самымъ свободно дѣлаетъ себя не-Я или, выражаясь языкомъ священнѣйш^{их} пѣснопѣн^{ій}, «о п у с т о ш а е т ъ» себя

«истощаетъ», «обхищаетъ», «уничжаетъ» (ср. Фил 27) ¹¹⁷, т. е. лишаетъ себя необходимо - данныхъ и присущихъ ему атрибутовъ и естественныхъ законовъ внутренней дѣятельности по закону онтологическаго эгоизма или тождества; ради нормы чужого бытія Я выходитъ изъ своего рубежа, изъ нормы своего бытія и добровольно подчиняется новому образу, чтобы тѣмъ включить свое Я въ Я другого существа, являющееся для него не-Я. Такимъ образомъ, безличное не-Я дѣлается лицомъ, другимъ Я, т. е. Ты. Но въ этомъ-то «обнищаніи» или «истощаніи» Я, въ этомъ «опустошеніи» или «кенозисѣ — *κένωσις*» себя происходитъ обратное восстановление Я въ свойственной ему нормѣ бытія, причемъ эта его норма является уже не просто данною, но и оправданною, т. е. не просто наличною въ данномъ мѣстѣ и моментѣ, но имѣющею вселенское и вѣчное значеніе. Въ другомъ, чрезъ униженіе свое, образъ бытія моего находитъ свое «искупленіе» изъ-подъ власти грѣховнаго само-утвержденія, освобождается отъ грѣха обособленнаго существованія, о которомъ гласили греческіе мыслители ¹¹⁸, и въ третьемъ, какъ искупленный, «прославляется», т. е. утверждаетъ въ своей нетлѣнной цѣнности. Напротивъ, безъ униженія Я влаждѣло бы нормою своею лишь въ потенціи, но не въ актѣ. Любовь и есть «да», говоримое Я самому себѣ; ненависть же—это «нѣтъ» себѣ. Не переводимо, но выразительно эту идею Р. Гамерлингъ ¹¹⁹ отчеканиваетъ въ формулѣ: любовь есть «*das lebhafteste Sich-selbst-bejahen des Seins*—живое себѣ-самому-«да» бытія». Любовь сочетаетъ цѣнность съ данностью ¹²⁰, вноситъ въ ускользающую данность долженствованіе, долгъ; а долгъ, вѣдь, и есть то, что даетъ данности долготу; безъ долга, она «реї», а съ долгомъ—«μένει». Это любовь единитъ два міра: «въ томъ и великое, что тутъ тайна,—что мимоидущій ликъ земной и вѣчная Истина соприкоснулись тутъ вмѣстѣ» ¹²¹.

Любовь любящаго, перенося его Я въ Я любимаго, въ Ты, тѣмъ самымъ даетъ любимому Ты силу познавать въ

Богъ Я любящаго и любитъ его въ Богъ. Любимый самъ дѣлается любящимъ, самъ подымается надъ закономъ тождества и въ Богъ отождествляетъ себя съ объектомъ своей любви. Свое Я онъ переноситъ въ Я перваго чрезъ посредство третьяго и т. д. Но эти взаимныя само-преда- нія, само-истощанія, само-уничженія любящихъ только для разсудка представляются рядомъ, игущимъ въ безпредѣль- ность. Подымаясь на дѣ границы своей природы, Я выхо- дитъ изъ временно-пространственной ограниченности и входитъ въ Вѣчность. Тамъ весь процессъ взаимо-отно- шенія любящихъ есть е д и н ы й актъ, въ которомъ синте- зируется безконечный рядъ, безконечная серія отдѣльныхъ моментовъ любви. Этотъ единый, вѣчный и безконечный актъ есть е д и н о - с у щ і е любящихъ въ Богъ, при чемъ Я является о д н и м ъ и т ѣ м ъ ж е съ другимъ Я и, вмѣстѣ, отличнымъ отъ него. Каждое Я есть не-Я, т. е. Ты, въ силу отказа отъ себя ради другого, и—Я, въ силу отказа отъ себя другого Я ради перваго. Вмѣсто отдѣльныхъ, разрозненныхъ, само-упорствующихъ Я получается д в о и ц а, — дву-единое существо, имѣющее начало единства своего въ Богъ: «*finis amoris, ut duo unum fiant; предѣль любви—да двое единое будутъ*». Но, притомъ, каждое Я, какъ въ зеркалѣ, видитъ въ образѣ Божіемъ другого Я свой образъ Божій.

Эта двоица сущностью своею имѣетъ любовь и, какъ конкретно-воплощенная любовь, она прекрасна для предметнаго созерцанія. Если для перваго Я исходною точ- кою единого-сущія бываетъ истина, а для второго, для Ты,— любовь, то у третьяго Я, у Онъ, такою точкою опоры будетъ уже красота. Въ немъ красота возбуждаетъ лю- бовь, а любовь даетъ вѣдѣніе истины. Наслаждаясь кра- сотою двоицы Онъ любитъ ее и чрезъ то — познаетъ, утверждая cadaго, каждое Я въ его вполнотѣ само-быт- ности. Этимъ утвержденіемъ своимъ созерцающее Я воз- станавливаетъ само - тождество созерцаемыхъ вполнотъ: перваго Я, какъ Я любящаго и любимаго; второго Я, какъ Я любимаго и любящаго, — какъ Ты. Тѣмъ самымъ,

чрезъ отгачу себя двоицѣ, разрывомъ оболочки своей само-замкнутости, третье Я пріобщается ея едино-сущію въ Богѣ, а двоица дѣлается троицею. Но Онѣ, это третье Я, какъ созерцающее двоицу предметно, само является началомъ для новой троицы. Третьими Я всѣ троицы срастаются между собою въ едино-сущное цѣлое—въ Церковь или Тѣло Христово, какъ предметное раскрытіе *Упостасей* Божественной любви. Каждое третье Я можетъ быть первымъ во второй троицѣ и вторымъ—въ третьей, такъ что эта цѣпь любви, начинаясь отъ Троицы Абсолютной,—которая силою своею, какъ магнитъ бахрому изъ желѣзныхъ опилокъ, сдерживаетъ все—, простирается дальше и дальше. Любовь, по бл. А в г у с т и н у, есть «нѣкоторая жизнь, сочетающая или сочетать стремящаяся—*vita quaedam copulans vel copulare appetens*»¹²². Подобную мысль высказываетъ и Іоаннъ Скоттъ Эригена¹²³: «Любовь,—говоритъ онѣ—, есть связъ или пупы, посредствомъ которыхъ всѣ вещи сочетаются неизреченною дружбою и неразрывнымъ единствомъ—*Amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*». Это и есть вѣяніе Духа Святого, утѣшающаго радостію созерцанія, вездѣ-сущаго и все исполняющаго сокровищемъ благимъ, подающаго жизнь и своимъ вселеніемъ очищающаго міръ отъ всякой скверны. Но для осознанія живо-творческая дѣятельность Его дѣлается явною лишь при высшемъ прозрѣніи духовности.

Такова схема само-обоснованія личностей. Но какъ конкретно раскрываетъ себя любовь,—эта центро-бѣжная сила бытія, исходящая отъ знающаго Истину? Не входя въ подробности, напомнимъ лишь обще-извѣстное мѣсто (1 Кор 13 1-7) изъ Павлова «Гимна любви»¹²⁴, въ которомъ сказано все:

«Любовь долготерпитъ:

милосердствуетъ любовь,
не завидуетъ любовь,

не превозносится,
не надмѣвается,

не знаетъ безобразія,
не ищетъ своего,
не прогнѣвается,
не мыслитъ зла,
не радуется о неправдѣ.
А сорадуется истинѣ,

все покрываетъ,
всему вѣруетъ,
всего надѣется,
все переноситъ».

Однако, каждая изъ вѣвостасей троицы, имѣя въ себѣ духовную жизнь,—знаніе-любовь-наслажденіе—, въ разныхъ метафизическихъ аспектахъ, сообразно особому положенію въ троицѣ отличается и особымъ типомъ духовной жизни своей, особымъ устройствомъ ея, особымъ складомъ всего пути къ Богу. Это придаетъ своеобразный, тотъ или иной, оттѣнокъ ея знанію, ея любви и ея радости: такъ, любовь первой вѣвостасы—пламенная, ревнивая; второй—кроткая, жертвенная; а третьей — восторженная, трепетная.

Не интуиція и не дискурсія даютъ вѣвѣніе Истинны. Оно возникаетъ въ душѣ отъ свободнаго откровенія самой Тривѣвостасной Истинны, отъ богатнаго посѣщенія души Духомъ Святымъ. Начаткомъ такого посѣщенія бываетъ волевой актъ вѣвры, абсолютно-невозможный для самости человѣческой и совершающійся чрезъ «привлеченіе» Отцомъ, Сущимъ на Небесахъ (Іо 5¹¹). Но тотъ, кто совершилъ подвигъ вѣвры, не знаетъ, Чѣю силою совершенъ онъ. Только повѣривъ въ Сына и получивъ въ Немъ обѣтованіе Духа Святого, вѣврующій узнаетъ, кто есть Отецъ (Лк 10²²), — только въ Сынѣ Божіемъ узнаетъ Отца, какъ Отца, и оттого самъ гѣблается сыномъ. Чрезъ Сына получаетъ онъ Духа Святого и тогда, въ Утѣшителѣ, созерцаетъ несказанную красоту сущности Божіей, радуется неизъяснимымъ трепетомъ, видя внутри

сердца своего «свѣтъ умный» или «свѣтъ еаворскій»¹²⁵; и самъ онъ дѣлается духовнымъ и прекраснымъ. Такъ, слышимъ мы объ этомъ въ тропарѣ преп. Сергію Рагонежскому:

«—вселися въ тя Пресвятый Духъ,
Его же дѣйствіемъ свѣтло украшенъ еси»,

т. е. Святой Духъ прямо называется Источникомъ и Причинителемъ свѣтлой красоты Преподобнаго. «Свѣтъ умный», соединяющійся иногда съ духовною «теплотою» и «благоуханіемъ»—это и есть искомая нами разумная интуиція, интуиція, включающая въ себя рядъ своихъ обоснованій,—совершенная красота какъ синтезъ абсолютной конкретной данности съ абсолютною разумною оправданностью. Свѣтъ умный—это свѣтъ Самого Трїипостаснаго Божества, сущность Божественная, которая не просто дается, но само-дается. Это—«свѣтъ разума», возсіявшій для міра отъ Рождества Господа Іисуса Христа, какъ и поется въ тропарѣ Рождеству:

«Рождество твое Христе Боже нашъ,
возсія мірови свѣтъ разума---».

Это—«Свѣтъ Христовъ», который «просвѣщаетъ всѣхъ». Это—тотъ самый «свѣтъ мысленный», ради котораго «гуша утренюетъ Тебѣ», Богу, какъ говоритъ св. Церковь,—свѣтъ любви Божіей, о которой молимся:

«Любовію озари, молюся,
видѣти тя Слове Божій»¹²⁶,

тотъ свѣтъ, въ зрѣніи котораго — созерцаніе Божіе и потому—спасеніе насъ, не могущихъ бытъ внѣ Бога. Не молится ли православный:

«Спаси мя Твоимъ осіяніемъ»?¹²⁷.

И, узрѣвъ свѣтъ, не успокаивается ли онъ:

«Не ибо есмь единъ, съ тобою Христе мой, свѣтомъ трисолнечнымъ, просвѣщающимъ міръ»¹²⁸.

И не воздастъ ли онъ на утренѣ хвалы «Отцу свѣтовъ» или, точнѣе, «свѣтилъ» ¹²⁹ (Іак 117),

«показавшему намъ свѣтъ»?

И еще, готовясь дать отпускъ, не произноситъ ли іерей безконца умиленной молитвы:

«Христе, свѣте истинный, просвѣщая и освящая всякаго человѣка, грядущаго въ мѣръ, да знаменуется на насъ свѣтъ лица твоего, да въ немъ узримъ свѣтъ неприступный---»?

Напомнимъ наконецъ:

«Свѣте тихій святѣя славы, безсмертнаго Отца, небеснаго, святаго блаженнаго, Іисусе Христе:

«Пришедше на западъ солнца, видѣвше свѣтъ вечерній,

«Поемъ Отца, Сына и Святаго Духа Бога.

«Достойнъ еси во вся времена вѣтъ быти гласы преподобными, Сыне Божій животъ да яи:

«тѣмъ же мѣръ Тя славитъ».

Тутъ выпукло обрисовывается связъ всѣхъ разбираемыхъ нами идей. Господь Іисусъ—кроткій, тихій свѣтъ отъ святой славы безсмертнаго, значитъ, святаго, и потому блаженнаго Отца Небеснаго. Но Онъ, это тихое Солнце мѣру, взошло на землѣ и затѣмъ закатилось, снова стало какъ бы не съ нами. Мы видѣли свѣтъ этого закатнаго Солнца и въ немъ, въ свѣтъ этого Свѣта «узрѣли свѣтъ» Присносущной Троицы. Поэтому и воспѣваемъ теперь Ее, Отца и Сына и Святаго Духа,—Бога; Сына же Божія, тѣмъ трисолнечнымъ просвѣтлѣніемъ твари дающаго жизнь мѣру, мѣръ славитъ въ благодарныхъ вѣснопѣніяхъ.

Но это—почти наудачу взятыя,—изъ безчисленнаго множества прочихъ—, мѣста о свѣтѣ озорскомъ. Идея свѣта богатнаго—одна изъ немногихъ основныхъ идей всего богослуженія, ибо богослуженіе составлялось людьми духо-носными, людьми по опыту познавшими богатное вѣдѣніе. Да, свѣтъ духовный...

Свѣтъ уже и въ чувственномъ созерцаніи есть преимущественно само по себѣ прекрасное, интуитивно прекрасное. Все прочее,—какъ-то звукъ, запахъ, теплота и т. д.—, бываетъ прекрасно скорѣе чрезъ ритмическое расчлененіе; оно прекрасно не въ собственномъ, интуитивномъ смыслѣ, а въ смыслѣ известной и интеллектуальной удовлетворенности. Обратимъ вниманіе и на то, что тонъ, самъ по себѣ, въ своей абсолютной высотѣ почти даже не запоминаемъ, а запахъ или вкусъ—даже и не воспроизводимъ въ представленіи. Относительная высота тоновъ, т. е. нѣкоторое безсознательно воспринимаемое раціональное содержаніе,—вотъ что составляетъ предметъ музыкальнаго наслажденія ¹³⁰: по остроумному выраженію Лейбница, душа, слушающая музыку, «безсознательно упражняется въ ариѳметику» ¹³¹, т. е. въ той дѣятельности, которая всегда считалась образцомъ и типомъ раціональности. Свѣтъ же прекрасенъ помимо всякихъ расчлененій, помимо формы,—въ себѣ, и онъ дѣлаетъ собою прекраснымъ все зримое. «Нѣтъ столь отталкивающаго объекта, котораго интенсивный свѣтъ не дѣлалъ бы красивымъ,—говоритъ одинъ почти современный писатель. И стимулъ, который онъ даетъ чувствамъ, и присущее ему свойство какой-то безконечности, подобно пространству и времени, придаетъ всякой матеріи веселый видъ» ¹³². Красота, какъ нѣкое явленіе или выявленіе того, что дѣлается объективнымъ, существенно связана со свѣтомъ, ибо все являемое является именно свѣтомъ, или,—какъ свидѣтельствуемъ Апостолъ—, «все обличаемое свѣтомъ является—*τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται*» (Еф 513а). А чрезъ то оно со свѣтомъ, его являющимъ, срастворяется и само преобразуется въ свѣтъ, о чемъ опять таки учитъ Апостолъ въ словахъ: «все являемое свѣтомъ есть—*πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν*» (Еф 513б). Итакъ, если красота есть именно являемость, а являемость—свѣтъ, то, повторяю, красота—свѣтъ, и свѣтъ—красота. Абсолютный же свѣтъ есть абсолютно-прекрасное,—сама Любовь въ ея законченности, и она дѣлаетъ собою духовно-прекраснымъ всякую

личность. Вѣнчающій Собою любовь Отца и Сына Духъ Святой есть и предметъ и органъ созерцанія прекраснаго. Вотъ почему аскетикъ, какъ гдѣтельность, направленную къ тому, чтобы созерцать Духомъ Святымъ свѣтъ неизреченный, святыне отцы называли не наукою и даже не нравственною работою, а искусствомъ, — художествомъ, мало того, искусствомъ и художествомъ по преимуществу, — «искусствомъ изъ искусствъ», «художествомъ изъ художествъ»¹⁸³. Теоретическое знаніе — философія — есть любовь къ мудрости, любо-мудрїе; теоретическое же, созерцательное вѣдѣніе, даваемое аскетикою, есть филокалія, любовь къ красотѣ, любо-красїе. Сборники аскетическихъ твореній¹⁸⁴, издавна называющіеся Филокаліями, Филокаліаи, вовсе не суть Добро-любїе въ нашемъ, современномъ смыслѣ слова. «Добро-та» тутъ берется въ древнемъ, общемъ значеніи, означаемъ скорѣе красотою, нежели моральное совершенство¹⁸⁵, и филокалія значитъ красото-любїе. Да и въ самомъ гдѣлѣ, аскетика создаетъ не «добраго» человѣка, а прекраснаго, и отличительная особенность святыхъ подвижниковъ — вовсе не ихъ «доброта», которая бываетъ и у плотскихъ людей, даже у весьма грѣшныхъ, а красота духовная, ослѣпительная красота лучезарной, свѣто-носной личности, дебелому и плотскому человѣку никакъ недоступная. «Прекраснѣе же Христа», — Единаго безгрѣшнаго —, «ничего нѣтъ»¹⁸⁶. Но впрочемъ, не будемъ говорить о подвижничествѣ: вѣдѣ посвящаютъ цѣлыя книги, чтобы описать аскетическій путь къ вѣчной Истинѣ — путь единственный: въ аскетикѣ, какъ и въ математикѣ, нѣтъ царскихъ путей, ибо только очищенное сердце можетъ принять въ себя неизреченный свѣтъ Божества и стать прекраснымъ.

«Когда человѣкъ преступилъ заповѣди, — говоритъ св. Макарій Великій, — дѣволъ всю душу его покрылъ темною завѣсою. Посему приходитъ, наконецъ, богатство и овладеваетъ все покрывало, такъ что душа согблавшись уже чистою и воспрїявъ собственную свою природу, это неукоризненное и чистое созданіе, всегда уже чисто и чистыми очами созерцаетъ славу Истиннаго Свѣта и Истин-

ное Солнце Правды, возсіявшее въ самомъ сердце»¹³⁷. «Какъ видимое око, будучи чистымъ, всегда видитъ солнце; такъ и умъ, совершенно очистившись, всегда видитъ славу Свѣта Христа, и съ Господомъ пребываетъ день и ночь, подобно тому, какъ тѣло Господне, соединившись съ Божествомъ, всегда со-пребываетъ съ Духомъ Святымъ. Но въ сію мѣру не вдругъ достигаютъ люди, и то развѣ трудами, скорбію, великимъ подвигомъ—»¹³⁸.

Это очищеніе себя или само-исправленіе требуется для собранія всего существа въ сердце¹³⁹, для внутренняго оплотнѣнія около сердца всѣхъ силъ духа—умомъ, волею и чувствомъ. «Собраніе ума въ сердце есть вниманіе, собраніе воли—бодренность, собраніе чувства—трезвѣніе»¹⁴⁰. Это троякое само-собраніе и ведетъ за собою «вхожденіе во храмину внутреннюю», въ которой можно узрѣть «храмину небесную». Свѣтъ Божественнаго вѣдѣнія есть достояніе очищенной личности. Но Любовь Божія, озаряющая праведника, излучаясь уже отъ него, можетъ, по неизреченной милости Божіей, по молитвамъ Божіей Матери, ради какихъ-нибудь особыхъ цѣлей, — можетъ порою бѣть созерцаема и другими, не достигшими духовности людьми: одиночество подвижника—только путь къ высшему единенію. Грани само-упорнаго Я поточены и разрушены у подвижника, и чрезъ него въ душу соприкасающагося съ нимъ вливается нездѣшная сила. Великій неизреченный свѣтъ блистаетъ ему; но видитъ ли не достигшій совершенства въ свѣтъ этомъ все, что можно и должно видѣть въ немъ? — Сомнѣваюсь.

Такъ было даже въ Вѣтхомъ Завѣтѣ: «И было,—повѣствуетъ Священный Писатель—, когда сходилъ Моисей съ горы Синая, и двѣ скрижали свидѣтельства были въ рукѣ у Моисея при сошествіи его съ горы; Моисей не зналъ, что стало сіять лучами лицо его оттого, что Богъ говорилъ съ нимъ.

„И увидѣлъ Ааронъ и всѣ сыны Израилевы Моисея, и вотъ, сіяетъ лучами лицо его, и боялись подойти къ нему.

--- и когда пересталъ Моисей говоритъ съ ними, то положилъ на лицо свое покрывало

Когда же входилъ Моисей предъ лицо Господа, чтобы говоритъ съ Нимъ, снималъ покрывало, доколѣ не выходилъ.--- И видѣли сыны Израилевы, что сіяетъ лицо Моисея, и Моисей опять полагалъ покрывало на лицо свое, пока не выходилъ говоритъ съ Нимъ (Исх 34²⁹⁻³⁵).

Но то, что было чуть ли ни единственнымъ исключеніемъ въ Ветхомъ Заветѣ, для личнаго «друга Божія», то стало почти правиломъ въ Новомъ. Можно безъ числа приводитъ рассказы о свѣтѣ отъ святыхъ подвижниковъ. Вотъ, для примѣра, нѣскольکو такихъ случаевъ:

«Былъ авва, именемъ Памво, о которомъ рассказываютъ, что онъ три года молился Богу и говорилъ: «Поддай мнѣ славу на землѣ». Но Богъ такъ прославилъ его, что никто не могъ смотрѣть на лицо его, по причинѣ блеска, который онъ имѣлъ на лицѣ своемъ» ¹⁴¹.

«Говорили объ аввѣ Памво, что, какъ Моисей получилъ образъ славы Агамовой, когда прославилось лицо его (Исх 34²⁹), такъ и у аввы Памво лицо сіяло, какъ молнія, и онъ былъ какъ царь, сидящій на престолѣ своемъ. Таковъ же былъ и авва Силуанъ и авва Сисой» ¹⁴².

«Рассказывали объ аввѣ Сисоѣ. Предъ смертію его, когда сидѣли около него отцы, лицо его просіяло какъ солнце. И онъ говоритъ отцамъ: «Вотъ пришелъ авва Антоній». Немного послѣ опять говоритъ: «Вотъ пришелъ ликъ Пророковъ». И лицо его заблестало еще свѣтлѣе. Потомъ онъ сказалъ: «Вотъ вижу ликъ Апостоловъ». Свѣтъ лица его удвоился, и онъ съ кѣмъ-то разговаривалъ.—Тогда старцы стали спрашивать его: «Съ кѣмъ ты, отецъ, бесѣдуешь?» Онъ отвѣчалъ: «Вотъ пришли Ангелы взять меня: а я прошу, чтобы на нѣскольکو времени оставили меня для покаянія». Старцы сказали ему: «Ты, отецъ, не имѣешь нужды въ покаяніи».

Онъ отвѣчалъ имъ: «Нѣтъ, я увѣренъ, что еще и не начиналъ покаянія». А всѣ знали, что онъ совершенъ. Вдругъ опять лицо его заблестало подобно солнцу. Всѣ пришли въ ужасъ, а онъ говоритъ имъ: «Смотрите, вотъ Господь--- Онъ говоритъ: „Несите ко мнѣ избранный сосудъ пустыни“»,—и тотчасъ предалъ духъ и былъ свѣтлъ, какъ молнія. Вся храмина исполнилась благоуханія ¹⁴³.

«Одинъ изъ отцевъ рассказывалъ: нѣкто встрѣтился съ аввою Силуаномъ и, увидѣвъ, что онъ лицомъ и тѣломъ свѣтелъ, какъ Ангелъ, палъ на лицо свое. Онъ говорилъ присемъ, что и нѣкоторые другіе старцы имѣли сей даръ» ¹⁴⁴.

«Одинъ братъ, пришедши въ скитъ, къ келби аввы Арсенія, посмотрѣлъ въ дверь и видитъ, что старецъ весь какъ бы огненный. Братъ сей достоинъ былъ видѣнія. Когда онъ постучался, старецъ вышелъ и, видя брата какъ бы въ ужасъ, спросилъ его: «Долго ли ты стучался? Не видѣлъ ли чего згѣсб?» Братъ сказалъ ему: «Нѣтъ». Побесѣдовавъ, старецъ отпустилъ его» ¹⁴⁵.

Изъ примѣровъ почти современныхъ беру одинъ только отрывокъ изъ разсказа Н. А. Мотовилова о посѣщеніи имъ въ началѣ зимы 1831-го года, препод. Серафима Саровскаго ¹⁴⁶. Тутъ мы увидимъ, какъ умная интуиція воплощается во всѣхъ сферахъ конкретной данности. Святой объяснялъ Мотовиллову, что вся цѣль христіанскаго подвига—въ стяжаніи Духа Святого. Мотовилловъ недоумѣвалъ, какъ же узнать, что находишься въ Духѣ Святомъ. Продолжаю далѣе разсказъ словами самовидца:

«Тогда о. Серафимъ взялъ меня весьма крѣпко за плечи и сказалъ мнѣ:

— Мы оба теперь, батюшка, въ Духѣ Божіемъ съ тобою!.. Что же ты не смотришь на меня?

Я отвѣчалъ:

— Не могу, батюшка, смотрѣть, потому что изъ глазъ Вашихъ молніи сыпятся. Лицо Ваше сдѣлалось свѣтлѣе солнца, и у меня глаза ломитъ отъ боли!..

О. Серафимъ сказалъ:

— Не устрашайтесь, Ваше Боголюбіе! и Вы теперь сами также свѣтлы стали, какъ и я самъ. Вы сами теперь въ полномъ Духѣ Божіаго, иначе вамъ нельзя было бы и меня такимъ видѣть.

И преклонивъ ко мнѣ свою голову, онъ тихонько на ухо сказалъ мнѣ:

— Благодарите же Господа Бога за неизреченную къ Вамъ милость Его. Вы видѣли, что я и не перекрестился даже, а только въ сердцѣ моемъ мысленно помолился Господу Богу и внутри себя сказалъ: «Господи! удостой его ясно и тѣлесными глазами видѣть то сошествіе Духа Твоего, которымъ Ты удостоиваешь рабовъ Своихъ, когда благоволишь являться въ свѣтѣ великолѣпной славы Твоей». И вотъ, батюшка, Господь и исполнилъ мгновенно просьбу убогаго Серафима... Какъ же намъ не благодарить Его за этотъ неизреченный даръ намъ обоимъ. Этакъ, батюшка, не всегда и великимъ пустынникамъ являетъ Господь Богъ милость Свою. Это благодать Божія благоволила утѣшить сокрушенное сердце ваше, какъ мать чадолюбивая, по представительству Самой Матери Божіей...—Что жъ, батюшка, не смотрите мнѣ въ глаза? Смотрите просто и не убойтесь—Господь съ нами!

Я взглянулъ послѣ этихъ словъ въ лицо его, и попалъ на меня еще большій благоговѣйный ужасъ. Представьте себѣ, въ серединѣ солнца, въ самой блистательной яркости его полуденныхъ лучей, лицо человека съ Вами разговаривающаго. Вы видите движеніе устъ его, мѣняющееся выраженіе его глазъ, слышите его голосъ, чувствуете, что кто-то васъ руками держитъ за плечи, но не только рукъ этихъ не видите, не видите ни самихъ себя, ни фигуры его, а только одинъ свѣтъ ослѣпительный, простирающійся далеко, на нѣсколько сажень кругомъ, и озаряющій яркимъ блескомъ своимъ и снѣжную пелену, покрывающую поляну, и снѣжную крупу, осыпающую сверху меня и великаго старца. Возможно ли представитъ себѣ то положеніе, въ которомъ я находился тогда!

— Что же чувствуете Вы теперь?—спросилъ меня о. Серафимъ.

— Необыкновенно хорошо!—сказалъ я.

— Да какъ же хорошо? что именно?

Я отвѣчалъ:

— Чувствую я такую тишину и миръ въ душѣ моей, что никакими словами выразитъ не могу!

— Это, Ваше Боголюбіе, — сказалъ батюшка о. Серафимъ —, тотъ миръ, про который Господь сказалъ ученикамъ Своимъ: «Миръ мой даю вамъ, не якоже міръ даетъ, Азъ даю вамъ. Аще бо отъ міра бѣли есте, міръ убо любилъ свое, но якоже избраны вы отъ міра, сего ради ненавидитъ васъ міръ. Обаче дерзайте, яко Азъ побѣдилъ міръ». Вотъ этимъ-то людямъ, ненавидимымъ отъ міра сего, избраннымъ же отъ Господа, и даетъ Господь тотъ миръ, который вы теперь въ себѣ чувствуете... Что же еще чувствуете вы?—спросилъ меня о. Серафимъ.

— Необыкновенную сладость!—отвѣчалъ я.

И онъ продолжалъ.

— Это та сладость, про которую говорится въ Св. Писаніи: «Отъ туча дому Твоего упіются и истокомъ сладости Твоя напоиши я». Вотъ эта-то теперѣ сладость преисполняетъ сердца наши и разли-вается по всѣмъ жиламъ нашимъ неизреченнымъ услажденіемъ. Отъ этой-то сладости наши сердца какъ будто таютъ, и мы оба исполнены такого блаженства, которое никакимъ языкомъ выражено бытъ не можетъ... Что же еще вы чувствуете?

— Необыкновенную радость во всемъ моемъ сердцѣ!

И батюшка о. Серафимъ продолжалъ:

— Когда Духъ Божій снисходитъ къ человѣку и осѣняетъ его полнотою своего наитія, тогда душа человѣческая преисполняется неизреченною радостію, ибо Духъ Божій радостотворитъ все, къ чему бы Онъ ни прикоснулся. Это та самая радость, про которую Господь говоритъ въ Евангеліи Своемъ: «Жена егда рождаетъ, скорби имать, яко прійде годъ ея, егда же родитъ отроча, къ тому не помнитъ скорби за радость, яко человѣкъ родися въ мѣръ. Въ мѣрѣ скорбни будете, но егда узрю вы, возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто же возметъ отъ васъ». Но какъ бы ни была утѣшительна радость эта, которую вы теперѣ чувствуете въ сердцѣ своемъ, все-таки она ничтожна въ сравненіи съ тою, про которую Самъ Господь устами Своего апостола сказалъ, что радости той «никто не видѣ, ни ухо не слыша, ни на сердцѣ человѣку не въздоша благая, еже уготована Богъ любящихъ Его»--- Что же еще Вы чувствуете, Ваше Боголюбіе?

Я отвѣчалъ:

— Теплому необыкновенную!

— Какъ, батюшка, теплому? Да вѣдь мы въ лѣсу сидимъ. Теперѣ зима на дворѣ и подъ ногами снѣгъ, и на насъ болѣе вершка снѣгу, и сверху крупа падаетъ... Какая же можетъ бытъ тутъ теплота?!

Я отвѣчалъ:

— А такая, такая бываетъ въ банѣ, когда подгадутъ на каменку и когда изъ нея столбомъ паръ валитъ...

— И запахъ,—спросилъ онъ меня—, такой же, какъ изъ бани?

— Нѣтъ,—отвѣчалъ я—, на землѣ нѣтъ ничего подобнаго этому благоуханію. Когда, еще при жизни матушки моей, я любилъ танцовать и ѣздилъ на балы и танцевальныя вечера, то матушка моя спрыснетъ меня, бывало, духами, которые покупала въ лучшихъ магазинахъ Казани, но тѣ духи не издаютъ такого благоуханія...

И батюшка о. Серафимъ, пріятно улыбнувшись, сказалъ:

— И самъ я, батюшка, знаю это точно такъ же, какъ и вы, да нарочно спрашиваю у васъ—такъ ли вы это чувствуете? Сушая правда, Ваше Боголюбіе! Никакая пріятность земного благоуханія не можетъ бытъ сравнена съ тѣмъ благоуханіемъ, которое мы теперѣ

ощущаемъ, потому что насъ окружаетъ благоуханіе Святого Духа Божія. Что же земное можетъ быть подобно Ему!.. Замѣтите же, Ваше Боголюбіе, вѣдѣ вы сказали мнѣ, что кругомъ насъ тепло, какъ въ банѣ, а посмотрите-ка, вѣдѣ ни на васъ, ни на мнѣ снѣгъ не таетъ и погѣ нами также. Стало бытъ теплота эта не въ воздухѣ, а въ насъ самихъ. Она-то и естъ именно та самая теплота, про которую Духъ Святой словами молитвы заставляетъ насъ вопіять къ Господу: «Теплотою Духа Твоего Святого согрѣй мя!». Ею-то согрѣваемы пустышники и пустыяницы не боялись зимняго мороза, будучи одѣваемы, какъ въ теплыя шубы, въ богатную одежду, отъ Св. Духа истканную. Такъ вѣдѣ и должно бытъ на самомъ дѣлѣ, потому что богатъ Божія должна обитать внутри насъ, въ сердцѣ нашемъ, ибо Господъ сказалъ: «Царствіе Божіе внутри васъ естъ». Погѣ царствіемъ же Божіемъ Господъ разумѣлъ богатъ Духа Святаго. Вотъ это Царствіе Божіе теперь внутри насъ и находится, а богатъ Духа Святаго и отънѣ осѣваетъ и согрѣваетъ насъ, преисполняя многообразнымъ благоуханіемъ окружающій насъ воздухъ, услаждаетъ наши чувства пренебеснымъ услажденіемъ, напоая сердца наши радостію неизглаголанною—».

Только что приведенный рассказъ, какъ почти современный намъ, и написанный, притомъ, человекомъ умѣлымъ, полонъ многозначительныхъ частности и жизненныхъ чертъ. Въ этомъ отношеніи онъ неизмѣримо цѣненъ и, пожалуй, почти исключителенъ. Но самая дѣйствительность свѣта свидѣтельствуется безчисленнымъ рядомъ житій и сказаній о святыхъ, такъ что нужно бытъ безъ ума, чтобы рѣшиться отвергать достовѣрность этихъ явленій богатнаго свѣта. Они подтверждаются еще и тѣмъ, что вѣнчикъ на иконахъ,—будъ то *нимбъ* или *ореолъ*, или *слава* въ ихъ различныхъ и много-образныхъ видахъ¹⁴⁷—, представляющій именно этотъ, истекающій отъ духо-носцевъ свѣтъ богатный, что вѣнчикъ не могъ бы ни возникнуть, ни держатся въ иконописи и другихъ изобразительныхъ искусствахъ, если бы былъ,—какъ это нерѣдко полагаютъ—, простою условностію, условнымъ атрибутомъ святости.

Едва ли можетъ столь упорное и столь широко-распространенное явленіе возникнуть «безъ огня», не выражая собою никакой дѣйствительности, лежащей въ его основѣ. Но является вопросъ: не бывало ли созерцанія этого же

свѣта у мистиковъ внѣ-христіанскихъ, ну хотя бы напри-
мѣръ у неоплатониковъ? ¹⁴⁸ Вѣдѣ несомнѣнно то, что и они
видѣли какой-то свѣтъ; несомнѣнно, что и они бла-
женствовали о своемъ вѣдѣніи. Да, видѣли; и блажен-
ствовали. Возможно даже, что они видѣли свѣтъ Бо-
жества. Говорю лишь «возможно», ибо видѣніе внутрен-
няго свѣта можетъ бѣть и «прелѣствію», т. е. явленіемъ
чисто-субъективнаго и психо-фізіологическаго значенія,
иногда,—а бѣть можетъ и всегда—, не безъ соучастія
темныхъ силъ, принимающихъ видѣ ангела свѣтла. О д н а к о,
если и было такъ, то этотъ свѣтъ, о которомъ учатъ
мистики всѣхъ странъ и народовъ и который тол-
куется ими именно какъ свѣтъ горняго міра, свѣтъ боже-
ственный, этотъ божественный свѣтъ для нихъ бѣлъ
т о л ь к о интуиціей, но не разумностію, не доказатель-
ностію, т. е. не разумной, не само-доказательною интуиціею.
Свѣтъ этотъ давалъ имъ новую духовную дѣйствитель-
ность, но онъ такъ же мало оправдывалъ ее, какъ обычная
чувственная интуиція, слѣпо давая дѣйствительность
чувственнаго міра, оставляетъ ее недоказаной, неоправда-
ной. Свѣтъ мистиковъ не разрѣшалъ имъ эпохѣ, да и не
могъ разрѣшить ея. Они, и видя, не видѣли. Ты спрашиваешь,
почему такъ.—Потому, что у нихъ не было догмата Троич-
ности, а бѣли лишь призраки ученія о троичности ¹⁴⁹, не имѣв-
шія въ себѣ соли его,—сверх-логическаго препобѣжденія за-
кона тождества. Чтобы усмотрѣть въ духовномъ свѣтѣ
с а м о-д о к а з а т е л ь н о с т ь его, необходимо уже заранѣе
знать результаты анализа этого свѣта; тогда предъ ду-
ховными очами нашими синтезируется Троичность во Един-
ство, мы увидимъ фактически данымъ «*ὁμοούσιος*». Догматъ,—
который, по своей сверх-логичности, не могъ бѣть возвѣ-
щенъ никѣмъ, кромѣ Самого Бога; который въ устахъ не
Господа оставался бы наборомъ словъ—, является «апперце-
пирующею массою» В у н д т а ¹⁵⁰, позволяющею обратитъ ду-
ховный взоръ на то, на что должно обратитъ его для раз-
рѣшенія эпохѣ. Никакія человѣческія силы сами по себѣ не
могли бы анализировать Безконечную Единицу,—совершенно

такъ же, какъ онѣ не могутъ синтезировать Ея. Въсѣ Синтезированная Безконечность абсолютно неразложима на единицы. И, только имѣя въ сознаніи догматъ, т. е. самимъ Богомъ сообщенный анализъ, мы можемъ усмотрѣть въ свѣтѣ Божественномъ осуществленіе этого догмата.

Вотъ почему свѣтъ, видѣнный Плотининомъ и другими мистиками,—каково бы ни было его происхожденіе—, столь же безразличенъ для абсолютнаго скептика, какъ и свѣтъ чувственный. Онѣ только усложнялъ задачу скепсиса, указывая на новый родъ слѣпыхъ интуицій, не имѣющихъ въ себѣ своего обоснованія. Да и вообще, мало ли кто что видѣлъ, но не понималъ и не могъ понимать смысла его. Чтобы увидѣть, нужна была гипотеза; но чтобы высказать гипотезу, явно противорѣчащую нормамъ разсудка, надо было жить въ нѣдрахъ Св. Троицы, быть Сыномъ Божіимъ, а чтобы этой гипотезѣ повѣрилъ кто бы-то ни было, надо было имѣть безконечный авторитетъ, опирающійся на само-отверженную любовь, на безпорочную чистоту, на непостижимую красоту и на неборимую мудрость. Въ Христа невозможна была гипотеза Троичности,—стало бытъ, невозможно было абсолютное видѣніе.

Приблизительно такъ отвѣчаетъ на поставленный вопросъ о свѣтѣ неоплатониковъ о. Серапіонъ Машкинъ. «Гипотеза,—пишетъ онѣ въ другомъ мѣстѣ—, есть «око ума», она—возможность явленія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, апперцепирующая его «масса». У кого это «око» есть, тотѣ воспринимаетъ въ опытѣ и дѣйствительность гипотетической возможности, получаетъ знаніе, приближающееся къ постиженію необходимости бытія, дающему достоинство».

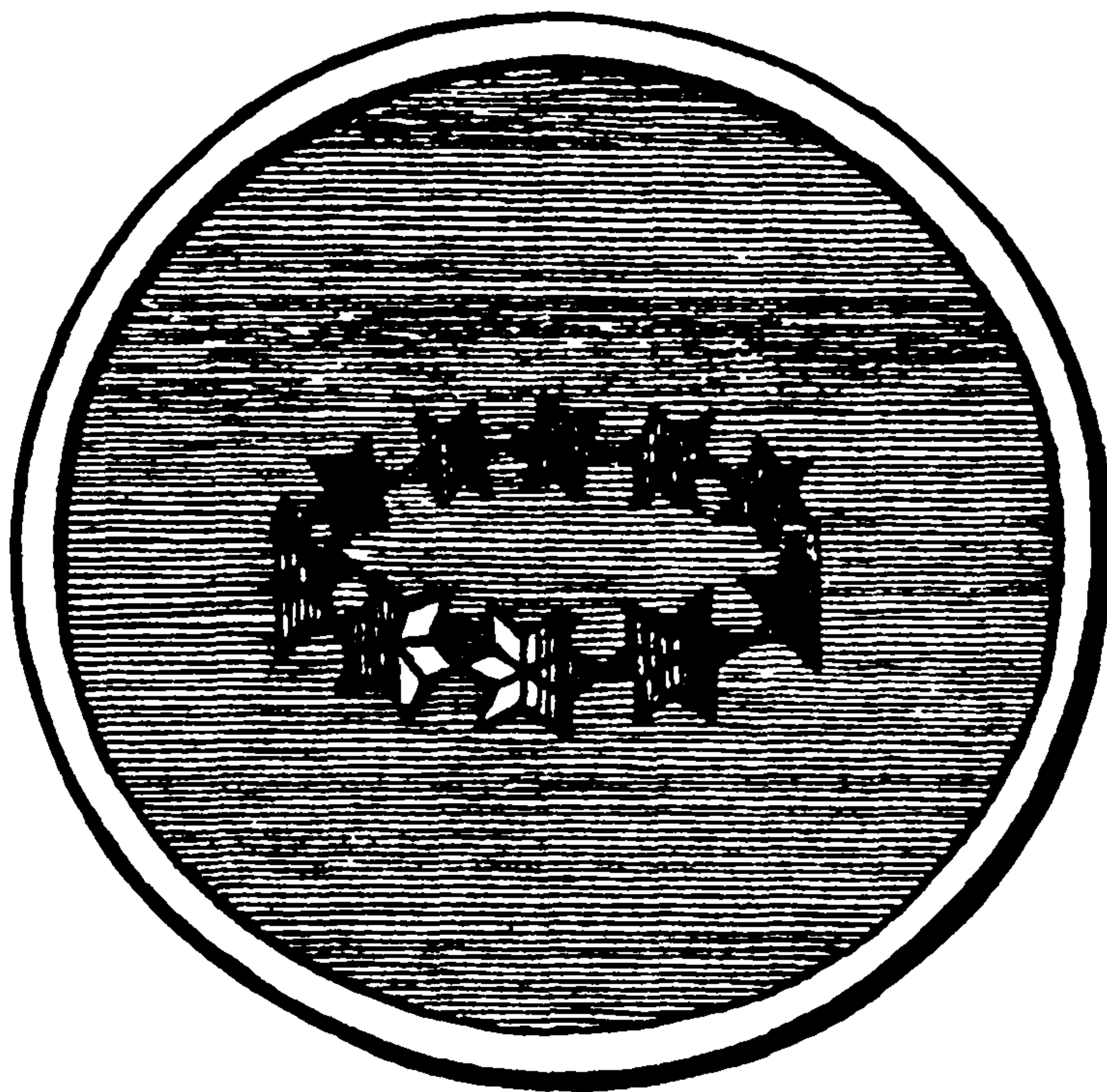
И если догматъ есть «око ума», то преимущественный носитель догмата есть «око человечества»,—то око, которымъ человечество взираетъ на неприступный свѣтъ неизреченной Божественной славы. Только теперь выясняется внутренний смыслъ опредѣленія, даннаго св. Григоріемъ

Богословомъ Аѳанасію Великому. Онъ, выразившій и отстаивавшій догматъ Троичности, поистинѣ былъ «Святѣйшимъ окомъ вселенной»¹⁵¹. Имъ вселенная усмотрѣла Истину.

Тернистый путь умнаго гдланія вѣнчается блаженствомъ абсолютнаго вѣгднія.

«Почувствовавъ потребность возвратиться къ себѣ самому, я вошелъ, руководимый Тобою, въ свой внутренній міръ, я могъ сгдлатъ это, такъ какъ Ты сталъ моимъ помощникомъ,—говоритъ бл. Августинъ—. Я вошелъ и увидѣлъ какимъ-то окомъ моей души, выше этого самаго ока души моей, выше моей мысли, неизмѣняемыи свѣтъ. Это не былъ тотъ обыкновенный свѣтъ, который видѣлъ всякій почти. Онъ былъ сильнѣе свѣта солнца, но не въ томъ родѣ, какъ если бы этотъ свѣтъ свѣтилъ во много разъ яснѣе и занималъ своею массою все. Онъ былъ не то, а нѣчто иное, совершенно иное, чѣмъ все это. И Онъ былъ выше моей мысли,—не такъ, какъ мѣло плаваетъ выше воды или небо возвышается надъ землею: Онъ былъ выше меня, потому что Онъ меня создалъ, а я былъ ниже его, потому что я созданъ Имъ. Кто знаетъ истину, тотъ знаетъ этотъ свѣтъ, а кто знаетъ этотъ свѣтъ, тотъ знаетъ вѣчность. Любовь знаетъ его. О, Вѣчная Истина, Истинная Любовь и Возлюбленная Вѣчность! Ты мой Богъ; по тебѣ тоскую я день и ночь.—И когда я впервые позналъ Тебя, Ты принялъ меня къ себѣ, и я увидѣлъ, что существуетъ то, что я видѣлъ, а я, который видѣлъ, еще не существую. Ты воскликнулъ издалека: «Я есмь сущій». И я услышалъ, какъ слышатъ въ сердцахъ, и не осталось во мнѣ болѣе никакого сомнѣнія: мнѣ легче было бы усомниться въ своей собственной жизни, чѣмъ въ томъ, что существуетъ Истина, видимая чрезъ разсматриваніе тварей»¹⁵².

Слава Тебѣ, показавшему намъ свѣтъ!



Pignus amoris. Залогъ есть любви.

VI. — ПИСЬМО ПЯТОЕ: УТѢШИТЕЛЬ.

Помнишь ли ты, тихій, наши долгія прогулки по-лѣсу — по лѣсу умирающаго августа. Какъ стройныя пальмы стояли серебряныя стволы березъ, и золотисто-зеленія маковки, будто исходя кровью, прижимались къ багровымъ и пурпурнымъ осинамъ. А надъ поверхностью земли, какъ зеленый газъ, вѣтвился сквозящій орѣшникъ. Священною торжественностью вѣяло подъ сводами этого храма.

Помнишь ли ты, галекій и вѣчно-близкій Другъ, наши проникновенныя бесѣды? Духъ Святой и религіозныя антиноміи, — вотъ что, кажется, интересовало насъ болѣе всего. А найдя по заповѣдной рощѣ мы шли на закатѣ озимями, упивались пылающимъ западомъ и радовались, что вопросъ выясняется, что мы врозь пришли къ одному и тому же. Тогда мысли текли пылающими, какъ небо-сводъ, струями, и мы ловили мысль съ полу-слова. Во вдохновенномъ, холодномъ и пламенномъ вмѣстѣ, восторгъ шевелился корни волосъ, и мурашки щеконали спину.

Помнишь ли ты, Братъ мой едино-душный, тростникъ надъ черными заводами? Молча стояли мы у обрывистаго берега и прислушивались къ таинственнымъ вечернимъ шелестамъ. Несказанно-ликующая тайна нарастала въ душѣ, но мы безмолствовали о ней, говоря другъ другу молчаніемъ: тогда...

Теперь на дворѣ зима. Занимаюсь при лампѣ, и вечеряющій свѣтъ въ окнѣ кажется синимъ, величавымъ, какъ Смерть. И я, какъ предъ смертью, снова пробѣгаю все прошлое, снова волнуюсь внѣ-мирною радостью. Но ничего мнѣ не собратъ—теперь, когда я одинъ. Жалкія отрывочныя мысли пишу я тебѣ. И все-таки пишу: столько чайной связано съ вопросомъ о Духѣ Святомъ, что я постараюсь написать хоть что-нибудь, — на память тебѣ. Пусть страницы писемъ будутъ засохшими цвѣтами той осени.

Познаніе Истины, т. е. едино-сущія Св. Троицы, совершается благодатью Духа Святого. Вся жизнь подвижническая, т. е. жизнь во Истинѣ, направляется Духомъ Святымъ. Третья Впостась Св. Троицы является, какъ бы, наиболее близкою, наиболее искреннею для подвижника Истины. Это Онъ, «Духъ Истины» (Іо 12 26), свидѣтельствуемъ въ самой душѣ его о Господѣ, т. е. объ едино-сущіи; это Онъ научаетъ, «что должно говорить» всѣмъ внѣ его сущимъ, и потому гонящимъ Господа, т. е. идею едино-сущія (Лк 12 11-12). Но, тѣмъ не менѣе, знаніе Духа, какъ Утѣшителя, радость Утѣшителя озолачиваетъ лишь верховныя точки скорби; такъ розы усталого за день солнца улыбаются на снѣго-вершинныхъ пикахъ Кавказа. Только на концѣ тернистаго пути видятся розовыя облака очищенной твари и снѣжно-бѣлый блескъ святой, преображенной плоти.

Только на концѣ... Такъ — въ личной жизни каждаго; такъ и въ цѣлостной жизни человѣчества. Пока не стало человѣчество твердою ногою на стезю спасенія, его подерживалъ Господь. Тогда забывались всѣ скорби; но скорби были уже въ зачаткѣ, готовились. «Могутъ ли печалиться сыны чертога брачнаго, пока съ ними женихъ? Но придутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ, и тогда будутъ постыжены» (Мѡ 9 15).

Правда, и въ началѣ подвига, нѣжнымъ поцѣлуемъ встрѣтитъ Невѣста. Правда, полнотою радости трепетало апостольское христіанство. Но этотъ поцѣлуй,

эта радость — литъ обрученіе. На долгій путь, на многія муки дается она,—не достойно, а для бодрости.

Чудное мгновеніе сверкнуло ослѣпительно и... какъ бы нѣтъ его. Господь отгѣлился отъ земли и всего, что сіяніемъ своимъ непосредственно, зримо преодолѣвалъ на ней. Онъ — съ нами; но по-человѣчески, по-земному, Его нѣтъ съ нами. Точно такъ же и въ личной жизни, въ началѣ пути подвижническаго, когда незаслуженно и нечаянно великая, несказанная радость осѣняетъ душу. Она,—какъ и даруемое для питанія и укрѣпленія Пречистое Тѣло и Честная Кровь Христовы—, «во обрученіе будущаго Царствія», во обрученіе огухотворенности и просвѣтлѣнности всего существа ¹⁵³.

Такъ, — повторяю—, въ началѣ пути. И безконечно-радостно это начало; такъ неизбѣсно-хорошо тогда, что, вспоминая сладкое прощаніе, даже въ памяти мимолетнаго видѣнія своего человѣчество находитъ силу преодолѣвать препятствія; мечтами о восторгѣ первой влюбленности подвижникъ отгоняетъ отъ себя черныя мысли будничнаго труда и скуку и тоскливость сѣрой повседневной жизни.

Но, въ общемъ, въ среднемъ, въ обычномъ и личная жизнь христіанина, внѣ своихъ высшихъ побѣдовъ, и повседневная жизнь Церкви,—за вѣчетомъ избранниковъ Неба—, мало, смутно и тускло знаетъ Духа Святого, какъ Лицо. А съ этимъ связано и недостаточное, не всегдашнее знаніе небесной природы Твари.

Иначе и бытъ не можетъ. Вѣдѣніе Духа Святого дало бы полную духо-носность, полное обоженіе всей Твари, завертенное просвѣтлѣніе. Тогда кончилась бы исторія; тогда исполнилась бы полнота сроковъ; тогда во всемъ мірѣ Времени уже не было бы. Повторяю, это—завершеніе, какъ удостоился узрѣтъ Тайнозрительный Орелъ: «И Ангелъ, котораго я видѣлъ стоящимъ на морѣ и на землѣ,—повѣствуетъ Онъ—, поднялъ руку свою къ небу и клялся Живущимъ во вѣки вѣковъ, Который сотворилъ небо и все, что на немъ, землю и все, что на

ней, море и все, что въ немъ, что времени уже не будетъ—ὅτι χρόνος οὐχέτι ἔσται; но въ тѣ дни, когда возгласитъ седьмой Ангелъ, когда онъ вострубитъ, совершится—ἐτελέσθη—тайна Божія, какъ Онъ благовѣствовалъ рабамъ Своимъ, пророкамъ» (Откр 10 5-7). Вотъ что будетъ на грани исторіи, когда Утѣшитель откроется.

Но, доколѣ идетъ исторія, доколѣ возможны лишь моменты и миги озаренія Духомъ; доколѣ знаютъ Утѣшителя лишь отгѣлбные люди въ отгѣлбные моменты и миги, и тогда подымаются надъ временемъ,—въ Вѣчность—, «времени для нихъ нѣтъ», и кончается для нихъ исторія. Полнота стяжанія недоступна вѣрующимъ, какъ цѣлому, недоступна и отгѣлбному вѣрующему, въ цѣлостности его жизни. Христова побѣда надъ Смертью и Тлѣніемъ не усвоена еще Тварью, не всецѣло усвоена; значитъ, нѣтъ и полноты вѣгѣнія. Какъ святія нетлѣнныя мощи подвижниковъ — залого побѣды надъ Смертью, т. е. обнаруженія Духа въ тѣлесной природѣ, такъ и святія духовныя озаренія — залого побѣды надъ разсудкомъ, т. е. обнаруженія Духа въ природѣ душевной. Но поскольку нѣтъ воскресенія, постольку же нѣтъ и полного разумнаго просвѣтлѣнія Духомъ Святымъ. Утверждаютъ же, что достигнуто полное вѣгѣніе или полное очищеніе плоти — это самозванство,—самозванство Симона Волхва, Манеса, Монтана, хлыстовъ и тысячи другихъ имъ подобныхъ лже-духоносцевъ, лгавшихъ и лгущихъ на Духа. Это и есть извращеніе всего человѣческаго естества, именуемое «прелъщеніемъ» или «прелестью»¹⁵⁴.

Да, Духъ Святой дѣйствуетъ въ Церкви. Но знаніе Его всегда было либо залогомъ, либо наградою,—въ особые моменты и въ исключительныхъ людяхъ; и будетъ такъ, доколѣ не «свершится» все. Вотъ почему, при чтеніи церковной писменности не можетъ не обратитъ вниманіе одно явленіе, сперва кажущееся страннымъ, но потомъ, въ свѣтѣ предвѣдущихъ соображеній, выявляющее свою внутреннюю необходимость. А именно: всѣ святые отцы и

мистическіе философы говорятъ о важности идеи Духа въ христіанскомъ міро-воззрѣніи, но почти никто не выясняетъ чего-либо отчетливаго и рѣшительнаго. Ясно видно, что святые отцы про себя что-то знаютъ; но еще яснѣе, что это знаніе такъ глубоко затаенно, такъ «неотвѣтчиво», такъ несказанно, что облечь его въ отчетливѣя слова не хватаетъ у нихъ силъ. Главнѣмъ образомъ это относится къ догматистамъ, потому что имъ надо говоритъ опредѣленно и—по существу дѣла; они-то и оказываются почти нѣмыми, или явно путаются. Вспомнитъ хотя-бы изъ II-го вѣка «бинитарную систему» Ерм а и Автора 2-го псевдо-Климентова Посланія къ коринѳянамъ: и тутъ и тамъ Духъ Святой прямо смѣшивается съ Церковью ¹⁵⁵. Или вспомнимъ еще изъ III-го вѣка систему Тертулліана, гдѣ Духъ столь неясно разграниченъ отъ Слова, что почти неразличимъ отъ Послѣдняго и нерѣдко называется вмѣсто Него ¹⁵⁶.

Меня впервой особенно поразило это внутреннее противорѣчіе при чтеніи Оригеновыхъ «Началъ», относящихся къ 228–229 годамъ. Излагая христіанскую догматику, Оригенъ выражаетъ твердую увѣренность, что идея Духа Святаго есть идея нарочито-христіанская, такъ сказать шибболетъ христіанства.

«Всѣ, — говоритъ онъ ¹⁵⁷—, какимъ бы-то ни было образомъ признающіе Промыслъ, исповѣдуютъ, что существуетъ нерожденный Богъ, сотворившій и устроившій все; всѣ они признающъ Его родителемъ—parentem—вселенной. Не одни мы проповѣдуемъ, потомъ, что у Него есть Сынъ. Такъ, хотя греческимъ и варварскимъ философамъ это ученіе представляется довольно удивительнымъ и невѣроятнымъ; но все же нѣкоторые изъ нихъ выражаютъ мнѣніе о Сынѣ, когда исповѣдуютъ, что все сотворено словомъ или разумомъ Бога---. Что же касается впостаси (subsistentia, т. е. буквальный переводъ *ὑπόστασις*) Св. Духа, то относительно нея никто не могъ имѣть даже какого-либо предположенія, за исключеніемъ тѣхъ, которые знакомы были съ закономъ и пророками, или тѣхъ, которые исповѣдуютъ вѣру во Христа».

Можно, правда, сомнѣваться, такъ ли это на самомъ дѣлѣ. Св. Іустинъ Философъ, въ своей Первой Апо-

логїи ¹⁵⁸, относящейся, вѣроятно, къ 150 году или даже къ 138–139 гг., и написанной, слѣдовательно, за 80 или 90 лѣтъ до «Началъ» Оригена, — Іустинъ Философъ, — говорю—, не менѣе опредѣленно приписываетъ Платону знаніе всѣхъ трехъ Упостасей. Но, — правильно ли по существу гѣла убѣжденіе Оригена, или нѣтъ—, оно вѣсоко характерно для пониманія исторїи вѣгвнїя духовнаго. Въ самомъ гѣлѣ, можно подуматъ, что высказавъ приведенное выше, Оригенъ займется дедукціей идеи о Духѣ Св., какъ то было ранѣе сгѣлано имъ для идеи Отца и Сына. Но «эта задача дасть спекулятивное обоснованіе факту бытія Св. Духа, указатъ логическую необходимость именно троичнаго существованія Божества, не выполнена Оригеномъ». Таковъ сугъ безпристрастнѣйшаго историка и ученнѣйшаго догматиста ¹⁵⁹.

Впрочемъ, Оригенъ заранѣе согласенъ съ этимъ строгимъ приговоромъ. Вѣгв то, что требуетъ отъ него сугвѣя, то, что требуетъ отъ него естественное движеніе мысли—это «невозможно», по Оригену ¹⁶⁰. Да, дедукція невозможна. Пусть такъ; но не правда ли: невозможность спекуляціи не естѣ вѣгв еще оправданіе для нерѣшительности и неопредѣленности даже въ изложенїи догматическаго матеріала. А Оригенъ вопросительною формою своего изложенія порою просто уклоняется отъ отвѣта, иногда же—явно забываетъ объ идеѣ Духа Святого. Забывчивость, впрочемъ, легко обьясняемая! Духъ Святой, на самомъ-то гѣлѣ, —при глубокомъ метафизическомъ анализѣ системѣ Оригена—, ни къ чему въ ней не нуженъ; это—, такъ сказатъ, «ложное окно» для симметріи зданія, не болѣе. — Оригенъ-великанъ, — богро и твердо шагавшій по полямъ догматики, не боявшійся создавать свои собственныя концепціи, иногда поражающія смѣлостью и стремительностью своего взлета—, этотъ самѣй Оригенъ неожиданно проходитъ мимо того, что самъ же назвалъ существеннѣйшею стороною христіанскаго жизнепониманія и, превратившись во что-то маленькое, въ сгорбленнаго и сморщеннаго карлу, шамкаетъ о существеннѣйшемъ смутно и невразумительно.

Это превращеніе изъ великаго въ жалкаго такъ паразителъно, что издавна бросалось въ глаза всякому,—отъ Василія В., по мнѣнію котораго «Оригенъ—человѣкъ, имѣвшій не совсѣмъ здраваго понятія о Св. Духѣ»¹⁶¹, и до современныхъ защитниковъ Оригена, пытающихся оправдать его то преимущественнымъ интересомъ времени къ выясненію идей о Сынѣ и объ Отцѣ, то ссылкою на недосказанность соборныхъ опредѣленій о Духѣ Св., то намѣреніемъ Оригена высказаться по инкриминируемому вопросу въ какомъ-то другомъ сочиненіи¹⁶². Но, такъ ли это, или не такъ, остается несомнѣнное непосредственное впечатлѣніе какой-то внутренней неотстоенности идей въ сознаніи самого Оригена. И подобное же должно сказать о другихъ, ибо говорятъ они о Духѣ Святомъ то неясно и отрывочно, то сдержанно и осторожно.

Эта неотстоенность идей, происходящая изъ незаурядности умственныхъ встрѣчъ съ Духомъ Святымъ, явствуетъ и изъ того, что въ твореніяхъ церковной письменности не рѣдкость, какъ уже отчасти указано выше, встрѣтитъ нѣкоторую неразграниченность идей Духа Святого и Софіи-Премудрости,—отчасти же и ихъ обоихъ отъ Логоса,—явленіе тѣмъ болѣе бросающееся въ глаза, что идеи Отца и Сына разработаны со всяческою тонкостью и, можно сказать, вычеканены довольно. Общее непосредственное впечатлѣніе неизбежно остается при чтеніи церковной письменности такое же, какъ отъ картинъ, часть которой закончена, а часть—только въ неясныхъ очеркахъ. Разумѣется, можно приводить всякія отгѣлныя мѣста и выдержки изъ свято-отеческихъ твореній. Но нельзя не согласиться, что въ общемъ дѣло обстоитъ именно такъ, какъ указывается здѣсь мною, и это общее впечатлѣніе легко можетъ быть доказано, если мы попробуемъ сопоставить между собою ученіе объ Отцѣ и Сынѣ и ученіе о Духѣ Святомъ¹⁶³.

Правда, относительно Духа Святого идутъ споры и дѣлаются разныя утвержденія. Но всѣ они носятъ харак-

терѣ формальнѣй и схематическѣй; всѣ они отличаются отъ соотвѣтственныхъ утверженій о Сынѣ и объ Отцѣ такъ же, какъ карандашные обводѣ картинѣ отличны отъ полотна, наполненнаго красками. Въ то время какъ вѣстасное бѣтїе Отца и Сына воспринимается каждымъ нервомъ духовнаго организма; въ то время какъ еретичество въ отношеніи къ Отцу и Сыну органически, непосредственно, всѣмъ нутромъ непрїемлемо; въ то время какъ природа Отца и Сына раскрѣвается въ кристалльно-прозрачныхъ и геометрически-стройныхъ формулахъ, имѣющихъ характеръ религіозно-аксіоматическѣй, — ученіе о Духѣ Святомъ, то вовсе, или почти вовсе, не замѣчается, то раскрѣвается вѣводнымъ или обходнымъ путемъ, какъ разсудочная теорема, по схемѣ: «Такъ какъ о Сынѣ сказано тѣ-то и тѣ-то, то тѣмъ самымъ мы уже вѣнужены говорить о Духѣ тѣ-то и тѣ». Истинность положеній о Сынѣ для вѣрующаго человека непосредственно очевидна; истинность же положеній о Духѣ уясняется путемъ окольнымъ, устанавливается чрезъ формальную правильность промежуточныхъ разсужденій. Доказательства и обоснованія логологіи могли оказатъся и оказывались наивными, недостаточными, предварительными стройками, тогда какъ самое знаніе догматики опиралось на великое, непосредственно истинное для сознанія, для жизни по вѣрѣ во Христа Иисуса слово *ὁμοούσιος*, на которомъ само знаніе держалось и которымъ всѣ лѣса поддерживало. Едино-сущіе Слова для людей духовныхъ было данною изъ опыта жизни, и они признавали едино-сущіе и исповѣдывали его, несмотря на аргументацію слабую и, вопреки противнымъ доказательствамъ. Аргументація въ ученіи о Словѣ была не болѣе, какъ привѣскомъ. Но въ ученіи о Духѣ Святомъ аргументація была почти всѣмъ, и безъ нея догматъ лишался своей убѣдительности. Тѣ, что говорятъ адамантовѣй въ прочемъ Оригенѣ о бѣтїи и происхожденіи Духа Св., есть ad hoc придуманное ученіе, нарочитое мудрованіе, созданное для того, чтобъ не столкнутъся съ церковнымъ преданіемъ; въ сущности говоря, Оригену было бы гораздо естественнѣе,

удобнѣе,—если бы можно было—,вовсе замолчать Духа Святого. Духъ «исходитъ» отъ Отца, и бо иначе же Онъ долженъ былъ бы быти рожденнымъ или отъ Отца,—и тогда у Сына былъ бы «братъ» (такъ именно возражали православнымъ духо-борцы)—, или же—отъ Сына, и тогда былъ бы Онъ «внукомъ» Отцу (соображеніе Тертулліана и др.). И Оригенъ настолько смутно мыслитъ о Духѣ, что въ Толкованіи на Іоанна ¹⁶⁴ колеблется между сотворенностью Духа Отцомъ и исхожденіемъ отъ Отца, высказываясь то такъ, то иначе.

Ты скажешь: «Что тебѣ такъ дался Оригенъ?» — Во первыхъ, потому, что онъ—крупнѣйшій богословъ и сильный, независимый умъ; во вторыхъ, потому, что онъ оказалъ неизмѣримое вліяніе на все позднѣйшее богословіе. Что сказано объ Оригенѣ, то *mutatis mutandis* пригется говоритъ и о другихъ.

Самъ Аѳанасій Александрійскій,—не только «Великій», но и поглинно великій—, въ своихъ трехъ, т. е. въ первомъ, второмъ и четвертомъ, Посланіяхъ къ Серапіону Тмуитскому о Духѣ Святомъ давшій «исчерпывающее изслѣдованіе о Немъ, ставшее образцомъ для послѣдующихъ писателей» ¹⁶⁵—, аргументируетъ исключительно *ad personas*; онъ опирается, именно, главнымъ образомъ на то, что признающіе тварность Духа «раздѣляютъ и разлагаютъ Троицу», тѣмъ подвергая опасности самое ученіе о Сынѣ, и т. п. Итакъ, Духа Святого Аѳанасію приходится признавать единосущнымъ, ибо иначе пришлось бы отвергнуть все то, что сказано о Сынѣ. Но даже Аѳанасій не уясняетъ, чтѣ же такое «ἐκπόρευσις, исхожденіе» Духа, въ отличіе отъ «γέννησις, рожденіе» Сына. Изъ трехъ личныхъ свойствъ *in personis* Божественныхъ,—а именно: ἀγέννητος, γέννησις и ἐκπόρευσις—, первыя два духовно вполне понятны, тогда какъ послѣднее оказывается только знакомъ какого-то, еще предстоящаго для постиженія духовнаго опыта.

Столь же формально возражали противъ духоборцевъ и Григорій Нисскій съ Василіемъ Великимъ ¹⁶⁶;

и они, несмотря на свою привычку къ умственному паренію, не смогли одолѣть вопроса о Духѣ Святомъ. И у нихъ Духъ разсматривается при Отцѣ и Сынѣ, а не самостоятельно.

Св. Василій Великій, вѣроятно, болѣе чѣмъ кто-нибудь способствовалъ подготовкѣ умовъ ко Второму Вселенскому Собору, т. е. къ осознанію догмата о Духѣ Святомъ. И, тѣмъ не менѣе, различіе пресловутой терпимости св. Василія Великаго въ полемикѣ съ македоніанами и вообще въ вопросахъ пневматологіи, въ сравненіи съ горячностью всей духовной атмосферы при обсужденіи вопросовъ логологіи, быть можетъ, въ сильнѣйшей степени обусловлено различіемъ во внутренней убѣжденности при занятіи той и другой позиціи ¹⁶⁷. Невольно является подозрѣніе, что это—не только терпимость къ другимъ, но и собственная нѣкоторая холодность къ вопросу, собственное недостаточно острое проникновеніе его въ сердце. И Василій Великій занимался едино-сущіемъ Святого Духа, смотря на этотъ вопросъ боковымъ зрѣніемъ, тогда какъ точка наияснѣйшаго зрѣнія была направлена на едино-сущіе Сына. Охотное и свободное исповѣданіе и защита Сына вовлекали въ какъ бы невольное и неизбѣжное исповѣданіе и защиту Духа.

Повторяю, это—не случайность исторіи богословія, а непреложная послѣдовательность въ исполненіи часовъ и сроковъ,—необходимое и непремѣнное обнаруженіе сравнительно неяркога откровенія Духа, какъ, *У постаси*, недостатокъ самой жизни. Наше утвержденіе легко доказуемо. Вѣдь гдѣ непосредственное выраженіе духовнаго опыта? Гдѣ духовный опытъ наименѣе переработанъ?—Въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ,—въ богослуженіи: богослуженіе есть самое значительное и существенное отправленіе жизни церковнаго тѣла. Свидѣтельство богослуженія — свидѣтельство надежнѣйшее. Но, спрашивается, гдѣ же первѣе всего искать намъ указаній на то, какое мѣсто занималъ Духъ Святой въ умахъ и сердцахъ древнихъ членовъ Церкви сравнительно съ другими *У постасями*? Ну, конечно, тамъ, гдѣ самое

празднество бѣло направлено на прославленіе всѣхъ трехъ Упостасей.

Богослуженіе Троицына Дня, т. е. дня, нарочито посвященнаго Пресвятой Троицѣ, должно дать намъ рѣшительное указаніе, насколько упостасность Духа Святого была достояніемъ живого церковнаго опыта, а не только теоремою догматическаго богословія. И это указаніе для насъ тѣмъ болѣе драгоцѣнно, что основная часть въ «Послѣдованіи Пентикостіи»¹⁶⁸,—разумѣю три торжественныя молитвы колѣно-преклоненія—, составлена, вѣроятнѣе всего, именно ко времени или во время Василія Великаго.

Что же мы находимъ тутъ?—Первая молитва колѣно-преклоненія начинается словами:

«Пречисте, нескверне, безначальне, непостижимо, невидимо, неизслѣдимо, непремѣнно, непобѣдимо, неизчетно, незлобиво Господи: единъ имѣяй безсмертіе, во свѣтѣ живый неприступномъ, сотворивъй небо и землю, и море, и вся созданная на нихъ: прежде еже просити всѣмъ, прошенія подавая. Тебѣ молимся и Тебе просимъ, Владыко Человѣколюбче, Отца Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа---»,—очевиднымъ обращеніемъ къ Богу Отцу.

Вторая молитва колѣно-преклоненія—къ Сыну:

«Господи Іисусе Христе Боже нашъ, миръ твой подавъй человѣкомъ и пресвятаго Духа даръ еще въ житіи и съ нами съи, въ наслѣдіе неотъемлемое вѣрнымъ присно подавая---»,—начинаетъ молитвѣся священно-служащій.

Наконецъ, третья молитва колѣно-преклоненія, въ послѣдованіи занимающая мѣсто точно соотвѣтствующее мѣстамъ двухъ первыхъ молитвъ, т. е. литургическій аналогъ двухъ первыхъ молитвъ, открывается обращеніемъ:

«Приснотекущій, животный и просвѣтительный Источникъ, соприсносущная Отцу, содѣтельная Сило, всесмотреніе за спасеніе человѣческое прекраснѣ исполнивъй...»

Но къ Кому же именно это моленіе? Что дальше? — По смыслу самаго празднества (—«Троицынъ» день!—), по литургическому положенію этой третьей молитвы, нако-

нецѣ, по употребленнымъ въ ней эпитетамъ Лица, къ которому она обращена—естественно ждатель продолженія:

«Душе Святе», или «Утѣшителю», или «Царю Истинѣ», или еще какого-нибудь имени Третьей Впостаси Пресвятой Троицы,—до такой степени естественно, что, слушая эту молитву, невольно слышишь что-нибудь изъ этого и остаешься при убѣжденіи, что она обращена къ Духу Святому. Но на глѣбѣ — ничуть не бывало. Вотъ непосредственное продолженіе оборваннаго нами моленія:

«...Х р и с т е Боже нашъ: смерти узѣ неразрѣшимья, и заклепы адовы расторгнувши, лукавыхъ же духовъ множество поправши: приведи Себе о насъ непорочное зачатіе---» — и т. д., — все къ Господу Іисусу Христу, а вовсе не къ Духу Святому.

Вѣкъ стереотипныхъ, болѣе или менѣе распространенныхъ вѣроученій, когда догматъ о Духѣ Святомъ закрѣплялся въ словѣ лишь вскользъ и лишь постольку, поскольку домостроительная глѣбительность Духа связывалась съ таковою же Отца и Сына, смѣнился затѣмъ вѣкомъ примѣненія къ Духу Святому понятій, найденныхъ для Сына. Но замѣчательно, что личная особенность Третьей Впостаси все же оставалась лишь формально обозначенною словомъ ἐκπόρευσις, «исхожденіе», однако—безъ конкретнаго содержанія.

И такъ продолжалось далѣе. Богословскій рецептъ говорить о Духѣ по образцу того, что сказано о Словѣ, т. е., въ сущности говоря, создавать тѣневой очеркъ Слова, такъ или иначе царилъ въ православныхъ кругахъ, хотя въ это же время въ пустыняхъ Египта и Палестины, отглѣбными святыми, — этимъ вершинными и почти над-человѣческимъ точкамъ Церкви—, Духъ являлъ Себя и черезъ нихъ, чрезъ ихъ душу и чрезъ ихъ тѣло, являлъ Себя окружающимъ ихъ. А неправославные круги впадали въ явное лжеученіе, когда пытались силою познать Утѣшителя, принудительно запретъ его, Духа Свободы, въ клѣтку философскихъ понятій. Вмѣсто Духа ухватыв-

вали прелестныя, лже-мистическія переживанія души, погрузившейся въ примрачную под-основу міра и хватающей за темныя силы, какъ за ангеловъ свѣта. Этимъ еще разъ доказывалось, что внѣ подвига и упражненія Духъ познавался и познается лишь отрицательно.

Мистики позднѣйшихъ временъ, которые всегда живо интересовались пневматологіей, были въ положеніи не лучшемъ. На словахъ различивъ *Упостаси* Духа и Сына, они, въ большинствѣ случаевъ, въ итогѣ отождествляли ихъ на дѣлѣ, потому что приписывали Духу Святому все то, что было уже сказано о Сынѣ, и, кромѣ того, смѣшивали Духа съ Софіей ¹⁶⁹.

Въ чѣмъ же личная особенность Духа Святого?— Объ этомъ слишкомъ много говорили, но слишкомъ мало сказали. Василій Великій ¹⁷⁰ сознается, что «образъ исхожденія остается неизъяснимымъ», и вслѣдствіе этого не дѣлаетъ ни одной попытки къ его раскрытію. Примѣчательно, что знаменитый защитникъ православія отъ католическихъ поползновеній,— отъ попытокъ раціонализировать догматы и насильственно объяснить, какъ философу, то, что философіи не подлежитъ, Маркъ Ефесскій, на могильномъ памятникѣ которому Георгій Схоларій ¹⁷¹ вырѣзалъ эпитафію:

Εφεσίῳν πρόεδρος ἀστήρ γῆς πάσης,
πῦρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους πατρίας
καὶ φῶς ὀδηγῶν εὐσεβιοτέρας φρένας—

т. е.: «Епископъ ефесянъ, свѣтило всего края, огонь паляющій ереси, путеводный свѣтъ душъ благочестивыхъ»,—этомъ самый Маркъ Ефесскій пишетъ «православнымъ христіанамъ»: «Мы же, вмѣстѣ съ Іустиномъ Философомъ и Мученикомъ, говоримъ, что какъ,—ὡς—, Сынъ отъ Отца, такъ,—οὕτω—, и Св. Духъ отъ Отца; они же,—греко-латины—, говорятъ съ латинами, что Сынъ непосредственно,—ἀμέσως—, а Св. Духъ посредственно,—ἐμμέσως—, отъ Отца; мы, съ Дамаскинымъ и со всѣми свв. отцами, не знаемъ различія между рожденіемъ

и исхожденіемъ; — они же различаютъ съ Ѳомой и латинами два рога происхожденій, — посредственное и непосредственное»¹⁷². Впрочемъ, это свидѣтельство не единственное; подобныхъ утверженій можно было бы привести множество. Укажу хотя бы на св. Григорія Нисскаго, говорящаго о «непостижимости исхожденія Духа Святого»¹⁷³.

Ѳеософская спекуляція или не договаривала до конца, или запутывалась въ различіи рожденія и исхожденія, если только не прибѣгала къ католическому *Filioque*, — этому наивному порожденію излишняго благочестія и недоношеннаго богословія. Стоитъ ли называть «имена»? Оставимъ ихъ, пусть изобрѣтатели разныхъ теорій о Духѣ Святомъ мирно спятъ подъ землею до того времени, когда эти вопросы сами собою разрѣшатся безъ нашихъ усилій. Было бы слишкомъ наивно искать причину этой двухтысячелѣтней неоговоренности въ недостаточной проницательности богослововъ. Да и въ проницательности ли дѣло, когда рѣчь идетъ о вѣрѣ? «*Ex nihilo nihil*» болѣе, нежели къ чему-нибудь, относится къ богословію, — науку о пьтн ой¹⁷⁴. Если сейчасъ нѣтъ полныхъ воспріятій Духа Святого, какъ *Упостаси*, если нѣтъ личныхъ пневматофаній, — кромѣ исключительныхъ случаевъ, у исключительныхъ людей —, то нельзя выработать и формулъ, потому что формулы вырастаютъ на почвѣ общей, повседневной церковной жизни, — на полѣ общихъ, такъ сказать, постоянныхъ явленій, а не въ примѣненіи къ единичнымъ, къ особымъ точкамъ духовной жизни. Конечно, въ св. Церкви все — чудо: и таинство — чудо, и водосвятный молебенъ — чудо, и каждая икона — чудо, и каждое пѣснопѣніе — не иное что, какъ чудо. Да, все — чудо въ Церкви, ибо все что ни есть въ ея жизни, — богато, а богато Божія и есть то единственное, что достойно имени «чудо». Но все это — чудо постоянное; есть же въ Церкви и болѣе рѣзкія вѣянія, «чудеса» въ болѣе привычномъ смыслѣ слова, и они, чѣмъ рѣже, тѣмъ далѣе отъ выраженія въ словѣ: нельзя создать формулъ для такихъ чудесъ, ибо всякая

формула естѣ формула повторямости. Кромѣ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ моментовъ, когда вѣрующіе совмѣстно,—а въ этомъ—все гѣло—, бывали въ Духѣ Святомъ или начинали бытъ въ Немъ, это пребываніе не стало обыкновенною струею жизни.

Въ тѣхъ же общинахъ или компаніяхъ, гдѣ переживаніе Духа обьявлялось нормою, неизбѣжно возникало хлыстовство, разумѣя это наименованіе въ широкомъ смѣслѣ всякаго лже-духовнаго энѳузіазма и лже-мистическаго, душевнаго (—не духовнаго—) волненія совокупности рагѣющихъ людей.

Станемъ вглядываться въ свято-отеческія писанія, особенно аскетическія, гдѣ наиболее ярко изображена духовная жизнь. Тогда мы увидимъ типичное явленіе: объ Отцѣ говорится мало, о Сынѣ Божіемъ—довольно много, но болѣе всего—о Духѣ Святомъ. И, при всемъ томъ, нельзя отрѣшиться отъ впечатлѣнія, что Сына Божія, какъ самостоятельную *Упостась*, святые подвижники знаютъ очень отчетливо, и настолько близко Онъ для сознанія ихъ, что даже нѣсколько заслоняетъ Отца; объ Отцѣ они тоже знаютъ, но о Духѣ Святомъ, какъ *Упостаси*, мало знаютъ, почти не знаютъ. Если отцы-догматисты своею нерѣшительностію или своимъ молчаніемъ показывають внутреннюю неувѣренность въ вопросѣ о Духѣ Святомъ, свое недостаточное вѣгѣніе Его какъ *Упостаси*, то отцы-аскеты своими обильными словами обнаруживаютъ то же состояніе сознанія еще яснѣе. Для нихъ,—практически, житейски—, Духъ Святой естѣ «Духъ Христовъ», «Духъ Божій»,—нѣкая освящающая и очищающая безличная сила Бога. Не даромъ, вѣгѣ, вполслѣдствіи вмѣсто Духа Святого незамѣтно и постепенно стали говорить о «благотѣ», т. е. о чемъ-то ужъ окончательно безличномъ. Извѣстенъ обычно не Духъ Святой, а Его благодатныя энергіи, Его силы, Его гѣйствія и гѣятельности. «Духъ», «духовный», «духо-носный», «духовность», и т. д. испещряють свято-отеческія творенія. Но изъ этихъ-то твореній и видно, что эти слова «Духъ», «духовный» и т. д.

относятся къ особымъ состояніямъ вѣрующаго, вызываемымъ Богомъ, но вовсе или почти вовсе не имѣютъ въ виду личнаго, самостоятельнаго бытія Третьей Впостаси Пресвятой Троицы. Въ сущности говоря, святые отцы говорятъ много не о Духѣ Святомъ, но о духѣ святомъ, и трудно провести границу и выдѣлить, когда они говорятъ о Духѣ и когда—о духѣ. Общее впечатлѣніе—то, что отъ Духа у нихъ, чрезъ посредство Духа, незамѣтный переходъ къ духу. Въ лучшемъ случаѣ происходитъ умозаключеніе отъ духа Божьяго къ Духу. Правда, отъ Духа—наша духовность, точно такъ же какъ отъ Сына—наша сыновность Богу, и отъ Отца—наша творческая личность. Но неужели же кому-нибудь изъ читающихъ творенія святыхъ отцовъ придетъ на мысль,—хотя бы въ самомъ себѣ—, усумниться и недоумѣвать: о Сынѣ, или о сынѣ идетъ рѣчь въ томъ или другомъ мѣстѣ? О Творцѣ или о творцѣ?—

Далѣе, желая доказать едино-сущіе Духа со Отцомъ и Сыномъ отцы указывали на одинаковость грѣхо-очистительной дѣятельности Духа Святого и дѣятельности Сына¹⁷⁸. Значитъ, даже въ воспріятіи богатныхъ дѣйствій Того и Другого для святыхъ отцовъ не было отчетливой границы. Тутъ Макарій Великій мало чѣмъ отличается отъ Исаака Сирина, Іоаннъ Лѣствичникъ—отъ Ефрема Сирина. Конечно, я огрубляю и упрощаю положеніе дѣла; конечно, я обвожу контуръ и, при томъ, не карандашомъ, а малярною кистью; конечно, это, сказанное здѣсь, — далеко не все. Безспорно, порою выступаютъ черты иного вѣдѣнія: личное воспріятіе Духа Святого; но черты эти — предварительныя, недоговоренныя. Впрочемъ, было бы смѣшно выдѣлать въ этой недоговоренности личный недостатокъ святыхъ, слѣдствіе недостаточной ихъ глубины или чистоты. Изъ мглистой бездны вѣковъ, изъ тумана исторіи сіяютъ намъ отцы святые, какъ живыя, неслѣбныя звѣзды, какъ Богозрительныя очи церковныя. Но не приспѣло еще время, и не могли даже эти свѣтлыя очи узрѣть Того, Которымъ

будетъ обрадована и утѣшена вся Тварь. Не исполнилась тогда полнота сроковъ, какъ не исполнилась она и донинѣ. Святые томились и ждали; такъ ветхо-завѣтные праведники ждали вѣдѣнія Сына Божьяго. Вся жизнь древности до-христіанской, — религія, наука, искусство, общественность, даже личныя настроенія—, вся она всецѣло опиралась на откровеніе Отца, на переживаніе Отца, Творца всяческихъ, на сознательный или полу-забытый Завѣтъ съ Нимъ. Все міро- и жизне-пониманіе было развитіемъ одной категоріи,—категоріи отцовства, рожденія, родительства,—какъ бы ее ни называть ¹⁷⁶. И выявитъ неясныя черты ихъ знанія такъ же невозможно, какъ невозможно заставить проявиться недостаточно-экспонированную фотографическую пластинку; если болѣе извѣстнаго времени мы стали бы держать ее въ проявителѣ, то все изображеніе лишь «завуалировалось» бы, подернулось сѣрою, какъ бы, пеленою. Подобно этому «вуалируется» и мысль, желающая безъ святости воспринять Духа. Такъ и случается, кстати сказать, съ людьми «новаго сознанія».

По мѣрѣ приближенія Конца Исторіи являющіяся на маковкахъ Святой Церкви новыя, доселѣ почти невиданныя, розовыя лучи грядущаго Дня Немеркнущаго. Уже Симеонъ Новый Богословъ говоритъ какъ-то иначе, въ какихъ-то новыхъ тонахъ, нежели древніе подвижники. Въ нашей помѣстной Церкви эти тоны «играютъ»,—подобно восходящему солнцу въ Праздникъ Праздниковъ ¹⁷⁷. Св. Серафимъ Саровскій и великіе оптинцы—старцы Левъ, Леонидъ и Макарій, особенно же Амвросій—собираютъ въ себя, какъ въ огненный фокусъ, святую народную. Они—святые наполовину уже не монахи въ узкомъ смѣслѣ слова. Сквозь нихъ, какъ сквозь галбно-зрительныя стекла виднѣется Грядущій. Весь оттѣнокъ ихъ тутъ новый, особый, апокалипсическій. Только слѣпыя могутъ не видѣть этого. Легкомысліе или безуміе итти далѣе не за ними, а помимо ихъ, потому что это значило бы самовольно стремиться сократить отъ вѣка намѣченный ходъ міровой исторіей. Это значило бы отвергнуть слова Господа

Ісуса: «Кто изъ васъ, заботясь, можетъ прибавитъ себѣ росту хотя на одинъ локоть» (Мѳ 6 27=Лк 12 25).

Но обрати теперѣ вниманіе: все наше жизне-пониманіе, вся наша наука,—говорю не о богословской наукѣ, а о наукѣ вообще, о духѣ научномъ—, вся цѣликомъ построена она на идеѣ Логоса, на идеѣ Бога-Слова,—да и не наука только, а вся жизнь, весь укладъ нашей души. Мы все мыслимъ погѣ категоріей закона, мѣрою гармоніи. Эта идея логичности, логизма¹⁷⁸, «словесности», часто искажаемая почти до неузнаваемости, есть основной нервъ всего живого, всего подлиннаго въ нашей умственной и нравственной жизни и эстетической. Единый, вселенскій, все-охватывающій всеобщій «Законъ» Міра, вѣстасное Имя Отчее, Провидѣніе Божіе, безъ воли Котораго не падаетъ и волосъ съ головы, Которое раститъ лиліи полевья и питаетъ птицъ небесныхъ, Богъ, истощающій Себя твореніемъ міра и домостроительствомъ—вотъ религіозная предпосылка нашей науки, и въ ея, въ этой предпосылки, болѣе или менѣе отвлеченно формулируемой, нѣтъ науки. «Едино-образіе законовъ природы»—это постулатъ, безъ котораго вся наука есть пустая софистика¹⁷⁹; но этотъ постулатъ можетъ быть сдѣланъ психологическою реальностью лишь при вѣрѣ въ То слово, о Которомъ Тайно-зрительный Орелъ въ первыхъ стихахъ своего пасхальнаго Благовѣстія вѣщаетъ: «Въ началѣ было Слово, и Слово было къ Богу, и Слово было Богъ. Сей былъ искони къ Богу; все чрезъ Него стало быти, и безъ Него ничто не стало быти, что произошло, въ Немъ была жизнь, и жизнь была свѣтъ чловѣкамъ; и свѣтъ во тмѣ свѣтитъ, и тма Его не обьяла» (Іо 1 1-5)¹⁸⁰. Вотъ — «Основы науки»¹⁸¹; и если ихъ отвергнемъ, то неминуемо жестокое возмездіе: паденіе науки, построенной на пескахъ, зыбучихъ и засывающихъ.

Достояніе науки—міровая закономерность, стройность и ладность міра, хόσμος твари. Этотъ законъ вселенной, это Міровое число, эта гармонія сферъ, дарованная бытію

тварному коренится всецѣло въ Богѣ-Словѣ, въ личной особенноти Сына и въ свойственнѣхъ ему дарахъ.

Но все то, что опирается не на эту особеннотѣ, что связано съ нарочитѣми дарами Духа Святого,—оно не погложитъ въгѣнїю нашей науки,—науки уединенно-взятаго Логоса. Вдохновенїе, творчество, свобода, подвигѣ, красота, цѣннотѣ плоти, религїя, и многое другое толь-ко неясно чувствуется, изрѣдка описывается, устанавливается въ своей наличности, но стойтѣ в нѣ методовѣ и средствѣ научнаго изслѣдованїя, ибо основная ихѣ предпосылка, конечно, естѣ предпосылка связности, предпосылка непрерывности, постепенности. Идея закон-мѣрности, въ существующей формѣ, рѣшительно непримѣ-нима ко всему таковому. Тутѣ—прерывнотѣ, а пре-рывнотѣ выходитѣ за предѣлы нашей науки, не вяжется съ основнѣми идеями современнаго мїросозерцанїя и разру-шаетѣ его. Можетѣ бѣтѣ, и новѣйшія изслѣдованїя и те-ченїя ¹⁸² въ области идеи прерывности намекаютѣ именно на ту же близотѣ Конца.

Одностороннее въгѣнїе Первой Упостаси создало ре-лигїю и жизнѣ древности, ея «субстанціональное», органи-ческое мїро-созерцанїе, при которомѣ мыслятѣ о непосред-ственномѣ порожденїи метафизической причиной его феноменальнаго слѣдствїя.

Одностороннее въгѣнїе Второй Упостаси породило ре-лигїю и жизнѣ новаго времени, ея «закономѣрное», логи-ческое мїро-созерцанїе, имѣющее въ виду упорядоченїе явле-нїй ихѣ идеальной формою.

И, наконецѣ, свободное устремленїе къ красотѣ, лю-бовѣ къ Цѣли—таковы отклоненїя отѣ научности, типологически предрекающїя жизнѣ безсмертноту и святоту, воскресшоту плотѣ. Св. постѣ—начатки просвѣтлѣнїя тѣла; св. мощи, которѣ мы лобызаетѣ,—проблески воскре-сенїя; св. таинства—источники обоженїя. Вотѣ залогѣ и обрученїя будущаго царствїя. Но это царствїе наступаетѣ,—лично—, и наступитѣ, — общественно—, тогда толь-ко,

когда познаётся и познаётся Утѣшитель, какъ Впостась, и этимъ вѣгѣніемъ постигается и постигнется «Тройческое Единство», просвѣтляющее душу:

«Святѣмъ Духомъ всяка душа живится
и чистотою возвышается.—
свѣтлѣется Тройческимъ Единствомъ,
священнотайнѣ».

Священная, сѣдая таинственность древней науки; нравственная, важная строгость—новой; наконецъ, радостная, легкая окрыленность грядущей, «веселой науки»¹⁸³.

Мой окрыленный! Я набрасываю мысли, которыя больше чувствую, нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тѣло изъ тончайшихъ звѣздныхъ лучей ткется въ міровыхъ основахъ: что-то жжется. Въ чемъ-то недостатокъ, по чему-то томится душа, желающая разрѣшиться и бытъ со Христомъ. И будетъ что-то: «не ѹ явится, что будетъ». Но чѣмъ острѣе чувствуется готовящееся, тѣмъ ближе и кровнѣе гѣлается связь съ Матерью Церковью, тѣмъ легче и проще ради любви къ Ней переноситъ ту грязь, которою забрасываютъ Ее. То, что будетъ, будетъ въ Ней и чрезъ Нее, не иначе. Съ тихою радостью я жду того, что будетъ, и «Нынѣ отпущаши» цѣлыми днями поется и звенитъ въ умирномъ сердцѣ. Когда настанетъ то, когда откроется Великая Міровая Пасха, тогда кончатся всѣ человѣческіе споры. Я не знаю, скоро ли будетъ то, или ждуть еще миллионы лѣтъ, но сердце мое спокойно, потому что надежда вплотную подводитъ къ нему то. Мы въ высокой степени чуждо стремленіе людей «новаго религіознаго сознанія»¹⁸⁴ какъ бы насильно стяжатъ Духа Святого. Въ непремѣнномъ желаніи уничтожить времена и сроки, они перестаютъ видѣть то, что есть у нихъ предъ глазами, что дано имъ и чего они не знаютъ и не понимаютъ внутренне; гонясь за всѣмъ, они лишаются того, что есть и больше чего мы сейчасъ не въ состояніи усвоить себѣ, потому что не чисто еще сердце наше, не чисто сердце твари, и, нечистое,—оно сгорѣло бы отъ близости

кѣ Пречистому и Пречистѣйшему. Пусть, — хотя бы на короткое время —, вернется кѣ нимѣ спокойствіе, и тогда бытъ можетѣ, увидятѣ они, эти люди лжеименнаго знанія, что нѣтъ у нихѣ реальной почвы подѣ ногами, что говорятѣ они пустоцвѣтныя слова и сами же потомѣ начинаютѣ вѣрить имѣ. Происходитѣ вѣ роуѣ какѣ со Львомѣ Толстымѣ: самѣ создалѣ схему, —! —, безблагодатной, мнимой церковности, затѣмѣ разбилѣ ее, — что далосѣ ему, конечно, безѣ труда —, и, довольный побѣдою надѣ химерой, порожденной его, насквозѣ раціоналистическимѣ, само-утверждающимѣ разсудкомѣ, ушелѣ сѣ благодатной, хотя бы и загрязненной, почвы вѣ пустыню «хорошихѣ» словѣ, сѣ которыми и самѣ-то справитѣся не можетѣ, а другихѣ ими смущаетѣ. Вѣдѣ церковностѣ такѣ прекрасна, что причастный кѣ ней даже эстетически, непосредственнымѣ вкусомѣ не можетѣ вынести нестерпимаго запаха затѣи вѣ роуѣ Толстовской. Сочинитѣ свое «пятое евангеліе»¹⁸⁵, — можно ли даже нарочно придуматѣ что-нибудь болѣе безвкусное!

И все таки, какѣ вѣ основѣ толстовства, такѣ и вѣ основѣ «новаго сознанія» лежитѣ истинная идея. Возьми хотя бы то, что древніе молились Отцу, а втеченіе всей нашей эпохи молятся главнѣйшимѣ образомѣ Сыну; Духу же, если и молятся, то больше, ожидая Его, нежели имѣя лицомѣ кѣ Лицу, больше тоскуя обѣ Утѣшителѣ, нежели радуясь Имѣ предѣ Отцомѣ вѣ Сынѣ. Я знаю, можно противѣ меня набратѣ всевозможныхѣ выдержекѣ, утверждающихѣ и противное; даже самѣ могу привести ихѣ. Но я говорю о типичномѣ, хотя и почти недоказуемомѣ. Потому-то я и пишу тебѣ «письма» вмѣсто того, что бы составилѣ «статю», что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать. Но типичное, — что мнѣ представляется —, это именно — ожиданіе, надежда, но только кроткая и умирная.

И вѣ Ветхомѣ Завѣтѣ, несомнѣнно, имѣются Слово- и Духо-явленія, — лого- и пневмато-фаніи; и тамѣ, — особенно вѣ Пятокнижіи —, можно находить неясныя указанія на Слово

и на Духа. И, тѣмъ не менѣе, они такъ неотчетливѣ и такъ не соотвѣтствуютъ общему фону Писанія, что только въ свѣтѣ воплотившагося Слова можемъ мы отыскивать разумъ ихъ; только имѣя въ сознаніи догматъ Троичности можемъ мы этимъ «окомъ» увидѣть въ Ветхомъ Завѣтѣ первыя проблески грядущаго вѣдѣнія. Попробуй китаецъ убѣдить въ догматѣ Троичности на основаніи одного только Ветхаго Завѣта! Не увѣренъ я даже и въ томъ, можно ли ему вѣяснить, когда рѣчь идетъ объ Упостасномъ Словѣ и Духѣ и когда—просто о гдѣятельностяхъ Отца. Во всякомъ случаѣ, для всякаго не предубѣжденнаго читателя несомнѣнно, что ученіе о Словѣ и, тѣмъ болѣе, о Духѣ въ ветхо-завѣтныхъ книгахъ вѣстуетъ съ неизмѣримо-меньшею выпуклостью, нежели ученіе о Богѣ Отцѣ¹⁸⁶. И это понятно, развѣ даже у пророковъ не было полноты конкретныхъ переживаній Слова и Духа. Новое откровеніе, въ лучшемъ случаѣ, лишь чаялось. Посмотри же теперь на Новый Завѣтъ. Съ какою массивностью стоитъ тутъ предъ всякимъ ученіе объ Отцѣ и Сынѣ, и, сравнительно, какъ мало развито ученіе о Духѣ. Идея о Духѣ порою почти растворяется въ идеѣ о дарахъ духовныхъ. Въ людяхъ пребывающіе сила и дары Духа Святого,—не знаменательно ли?—, заслоняютъ Самого Духа, какъ Упостась. Мы—духи, но—лишь въ Духѣ; однако, это «но» часто забывается. А между тѣмъ, неужели же можно сказать, что бого-сыновность людей въ Сынѣ Божіемъ можетъ быть даже сравниваема съ Собственнымъ бытіемъ Сына. Въ то время какъ путать «сынѣ» и «Сынѣ» могутъ только безумцы или находящіеся въ прелести духовной,—хлысты всякаго рода—, спутать «духа» и «Духа» порою очень легко; нерѣдко одно и то же мѣсто толкуется то какъ относящееся къ духу, то какъ относящееся къ Духу.

Конечно, инныя мѣста Посланій апостола Павла въ молніевомъ озареніи разверзаютъ предъ сознаніемъ Упостасное бытіе Духа Святого. «Всѣ водимые Духомъ Божіимъ,—свидѣтельствуетъ Апостоль языкъ—, суть

сыны Божіи--- и въ томъ Духъ взываемъ: «Авва Отче!». Сей самый Духъ свидѣтельствуемъ съ духомъ нашимъ, что мы чада Божіи» (Рим 8 14-17). И еще: «А поелику вы сыны, послалъ Богъ Духа своего въ сердца ваши, вопіющаго: «Авва Отче!» (Гал 4 6) и: «---Духъ подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ. Сами не знаемъ мы, о чемъ молимся намъ должно, но Самъ Духъ ходатайствуетъ за насъ воздыханіями неизглаголаннѣми» (Рим 8 26-27). Несомнѣнно, эти «ходатайства» Духа Святого за насъ, эти «воздыханія неизглаголаннѣя», эти возгласенія Его, утѣшительнаго, эти «Авва Отче!» были вѣдомы Апостоламъ, вѣдомы бывали и святымъ мужамъ и женамъ. Но столь же несомнѣнно, что эти прозрѣнія, эти миги и точки духовной полноты, эти зарницы полнаго вѣгдѣнія остаются до сихъ поръ чѣмъ-то особеннымъ, чѣмъ-то доступнымъ лишь для исключительныхъ людей въ исключительныя времена,—чѣмъ-то въ родъ мессіанскихъ прозрѣній Ветхаго Завета. Какъ до Христа существовали христоносцы, такъ и до полнаго сошествія Духа существуютъ духоносцы. Тѣ, древніе праведники, «умерли въ вѣрѣ, не получивши обѣтованій, а только издали видѣли онѣя и радовались, и говорили себѣ, что они странники и пришельцы на землѣ; ибо тѣ, которые такъ говорятъ, показывають, что они ищутъ отечества» (Евр 11 13-14). Таковы и были тѣ, древніе христіане до Христа. «Вѣрою они побѣждали царства, творили правду, получали обѣтованія, заграждали уста львовъ, угашали силу огня, избѣгали острія меча, укрѣплялись отъ немощи, были крѣпки на войнѣ, прогоняли полки чужихъ; жѣны получали умершихъ своихъ воскресшими; инѣе же замучены были, не принявши освобожденія, дабы получитьъ лучшее воскресеніе другіе испытывали поруганія и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пыткамъ, умирали отъ меча, скипались въ милотяхъ и козвѣихъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія; тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли. И

всѣ сїи, свидѣтельствующіе въ вѣрѣ, не получили обѣщаннаго, потомучто Богъ предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее, дабы они не безъ насъ достигли совершенства» (Евр 11 33-40).

Вѣгѣніе Христа трепетало предъ ними; они почти касались Христа. Въ надеждѣ своей полагали они свое спасеніе (ср. Рим 8 24). Но должны были свершиться времена и сроки, прежде нежели надежда осуществилась, и невидимое стало видимымъ. Они умѣли ждати и терпѣти: «Надежда, когда уже передъ нею видимо, чего чаемъ, не есть надежда, ибо, если кому что уже видимо, какъ ему того чаютъ? Но когда чаемъ того, чего не видимъ, тогда ожидаемъ въ терпѣніи» (Рим 8 24б). Они, великіе и святые, не узрѣли Христа, дабы «не безъ насъ достигли совершенства»; но они почти знали Его,—въ особія времена и чистѣйшими умами. Трепетъ Вѣчной жизни въ такія времена грозитъ на ихъ лицахъ: это Духъ-Голубъ зацѣпилъ сердце крыломъ бѣлоснѣжнымъ. Какъ воспріятіе Бога Слова предъ праотцами и пророками, такъ и вѣгѣніе Духа Святого трепещетъ предъ святыми нашего времени,—почти касается ихъ. Но и тутъ должна совершиться полнота временъ; и тутъ верховныя точки челоуѣчества должны ждати, дабы «не безъ насъ достигъ совершенства». Ихъ сердца очищенъ, ихъ храмина приметена и прибрана для принятія Утѣшителя. Но наши—исполненъ скверны. И вотъ верхніе ждутъ нижнихъ, зрячіе—слѣпыхъ, святые—грѣшныхъ, живые—мертвыхъ, духовные—плотскихъ, люди упреждающіе и даже предваряющіе—людей косныхъ и отстающихъ. Только въ отгѣлбные моменты разверзается предъ ними завѣса будущаго.

«Дабы не безъ насъ достигли совершенства»... Этимъ-то и обьясняется, почему появлявшіяся въ исторіи Церкви ученія о Духѣ Святомъ, несмотря на свою глубину, какъ-то не находили себѣ отклика и оставались одинокими. А, вмѣстѣ съ тѣмъ, и тѣ стороны христіанской жизни, которыя по преимуществу относятся къ Духу Святому, а именно, свобода христіанская, сыно-положеніе,

творчество и духовность бывали подмѣненными, или же искажались, какъ только тѣ или иные еретики хотѣли преждевременно и самочинно вызвать ихъ къ жизни. Самымъ глѣломъ глаголемые люди «новаго религіознаго сознанія», начиная отъ I-го вѣка и до XX-го включительно, всегда выдвигали себя головою, потому что насаждаемые ими кусты розъ всякій разъ приносили терніе и волчцы; «новое» сознаніе всегда оказывалось не выше-церковнымъ, какимъ оно себя выдвигало, а противо-церковнымъ и противо-Христовымъ, т. е. церковно-борственнымъ, антихристовымъ. Тотъ, кто имѣетъ Духа на столько, на сколько имѣли его святые, явно видитъ безуміе притязать на большее. Но, при совершенной недухоносности, людямъ во всѣ времена слишкомъ легко было впасть въ прѣлестное само-обольщеніе и подмѣнить духо-носность своимъ субъективно-человѣческимъ, душевнымъ творчествомъ, а затѣмъ—и бѣсовскимъ наважденіемъ. Изступленіе и восторженность, мечтательный профитизмъ и примрачная экзальтированность принимались за радость о Духѣ Святомъ; а, вмѣстѣ съ тѣмъ, грѣхъ, предоставленный самому себѣ, овлаживалъ «свободою». Начиналось исканіе «двухъ безконечностей», а за исканіемъ — погруженіе въ «обѣ бездны»:—въ верхнюю бездну гностической теоріи и въ нижнюю бездну хлыстовской практики; это-то и выдвигалось за полноту богатной жизни. Повторяю, параллельно всей церковной исторіи тянется нить этого, всегда выдвигавшаго себя за «новое», лже-религіознаго сознанія ¹⁸⁷.

Безпристрастное обозрѣніе показываетъ, что ни для умозрѣній о Духѣ, ни для утверженій о новомъ сознаніи у человѣчества, въ общемъ, въ массѣ, нѣтъ твердой почвы. Да, вѣдь, если бы была она, т. е. если бы былъ реальный опытъ жизни съ Духомъ Святымъ, развѣ могло бы происходить въ твари то, что нынѣ происходитъ?... И въ глубинѣ Церковнаго сознанія не прекращались чаянія Утѣшителя. Но, кромѣ церковнаго эсотеризма, есть своего рода церковный эсотеризмъ,—есть чаянія, о которыхъ не должно говорить слишкомъ прямо. Этого-то

не понимаютъ и не чувствуютъ инше, потомучто они—не въ Церкви, потомучто они не понимаютъ духа церковности. Они обнажаютъ непоказуемое, ибо они—безстыдники. Непрерывная цѣпь еретичествовавшихъ безстыдниковъ «новаго сознанія» тянется вдоль всей церковной исторіи; она-то и выявляетъ сокровенную артерію Церкви.

Но и въ предѣлахъ Церкви были попытки высказаться о Духѣ Святомъ. Вотъ — то, что мнѣ кажется наиболѣе поучительнымъ:

Св. Григорій Богословъ въ своихъ «Догматическихкихъ поэмахъ» говоритъ о постепенности откровенія Трїипостаснаго Божества и въ этомъ усматриваетъ залогъ новыхъ откровеній.

«Кто хочетъ Божество небснаго Духа найти на страницахъ бого-духновеннаго закона, тотъ увидитъ многія частыя и вмѣстѣ сходящіяся стези, если только пожелаетъ видѣть, если сколько-нибудь сердцемъ привлекъ чистаго Духа, и умъ у него остро-зрителенъ. А если кто потребуетъ откритыхъ словъ вселюбезнаго Божества, то пусть знаетъ, что неблагоприятно его требованіе. Ибо доколѣ болѣе части смертныхъ не было явлено Божество Христово, не надлежало возлагать невѣроятнаго бремени на сердца до крайности немощныя. Не для начинающихъ благовременно совершеннѣйшее слово. Кто станетъ слабымъ еще глазамъ показывать полный блескъ огня, или насыщать ихъ непомѣрнымъ свѣтомъ? Лучше постепенно пріучать ихъ къ яркому блеску, чтобы не повредитъ и самихъ источниковъ сладостнаго свѣта. Такъ и слово, открывъ всецѣлое Божество Царя-Отца, стало озарять свѣтомъ великую славу Христову, являемую немногимъ разумнымъ изъ людей, а потомъ, яснѣе открывъ Божество Сына, осіяло намъ и Божество свѣтозарнаго Духа. И для тѣхъ проливалось оно малый свѣтъ, болѣе же часть предоставило намъ, которымъ потомъ обильно и въ огненныхъ языкахъ раздѣленъ Духъ, показавшій явные признаки Своего Божества, когда Спаситель вознесся отъ земли»¹⁸⁸.—

Еще силнѣе выражена та же мысль въ «Словѣ 31-мъ (о богословіи 5-е), о Духѣ Святомъ»: «Впродолженіе вѣковъ были два знаменитыя Преобразованія, — *μεταθέσεις* —, жизни человеческой, называемыя двумя Завѣтами и, по извѣстному изреченію Писанія. Потрясеніями земли, — *σισμοίς* (А г г 27). Одно вело отъ иголовѣкъ Закону, а другое отъ Закона—къ Евангелію. Благовѣствую и о третьемъ Потрясеніи—о преставленіи отъ

згѣшняго къ тамошнему, непоколебимому и неизблемому. Но съ обоими Завѣтами произошло одно и то же. Что именно?—Они вводились не вдругъ, не по первому приему за гѣло. Для чего же?—Намъ нужно было знать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо что не произвольно, то и непрочно. какъ потокъ или растеніе не на долго удерживаются силою. Добровольное же — и прочнѣе и надежнѣе. И первое есть гѣло употребляющаго насиліе, а послѣднее—собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а послѣднее—Божію правосудію. Посему Богъ опредѣлилъ, что не для нехотящихъ должно гѣлатъ добро, но—благотѣльствовать желающимъ». Этимъ объясняетъ св. Григорій Богословъ постепенности въ отмѣненіи иголовъ, жертвъ и обрѣзанія «Сему, — проглаголетъ святой отецъ—, хочу уподобитъ и Богословіе, только въ противоположномъ отношеніи. Ибо тамъ преобразование достигалось чрезъ отмѣненія, а згѣсь совершенства—чрезъ прибавленія. Но гѣло въ томъ, что Ветхій Завѣтъ ясно проповѣдовалъ Отца, а не съ такою ясностью—Сына; Новый открылъ Сына и далъ указанія о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Не безопасно было прежде, нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдовать Сына, и прежде, нежели признанъ Сынъ,—выражусь нѣсколько смѣло—, обременятъ насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергнутъ опасности утратитъ послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не въ мѣру, или слабое еще зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало же, чтобъ Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, — *ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις* —, какъ говоритъ Давидъ «восхожденіями» (Пс 126), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣваніями. По сей-то, гумаю, причинѣ и на Учениковъ нисходитъ Духъ постепенно, соразмѣряясь съ силою пріемлющихъ, въ началѣ Евангелія, по страданіи, по вознесеніи, то совершаетъ чрезъ нихъ силы (МѠ 181), то дается имъ чрезъ дуновение (Іо 3022), то является въ огненныхъ языкахъ (Дн 23). Да и Іисусъ возвѣщаетъ о Немъ постепенно, какъ самъ ты увидишь при внимательнѣйшемъ чтеніи. «Умолю, — говоритъ— Отца, и иного Утѣшителя послетъ вамъ» (Іо 5016,17), чтобы не почли его противникомъ Богу, и говорящимъ по иной какой-либо власти. Потомъ, хотя и употребляетъ слово «послетъ», но присовокупляя: «Во имя мое» (Іо 1429), и, оставивъ слово «умолю», удерживаетъ слово «послетъ». Потомъ говоритъ «Послю» (Іо 1428), показывая собственное достоинство. Потомъ сказалъ: «Прійдетъ» (Іо 1613), показывая власть Духа. Видишь постепенно возсіяющія намъ озаренія. и тотъ порядокъ

Богословія.—*φωτισμὸς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας*—, который и намъ лучше соблюгатъ, не все вдругъ высказывая и не все до конца скрывая; ибо первое неосторожно, а послѣднее безбожно; и однимъ можно поразитъ чужихъ, а другимъ отчуждитъ своихъ. Присокупаю къ сказанному и то, что, хотя можетъ быть и приходило уже на мысль и другимъ, однако жъ почитаю плодомъ собственного ума. У Спасителя и послѣ того, какъ многое проповѣдовалъ Онъ ученикамъ, было еще нѣчто, чего, какъ самъ Онъ говорилъ, Ученики (можетъ быть по причинамъ выше мною изложеннымъ) не могли тогда «нести» (Іо 16 12), и что посему самому скрывалъ Онъ отъ нихъ. И еще Спаситель говорилъ, что будемъ всему научены снисшедшимъ Духомъ (Іо 16 13). Сюда то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже вѣдѣніе сіе сгѣлалось благовременнымъ и удобовѣстимымъ, по прославленіи—*ἀποκατάστασιν*—Спасителя, послѣ того, какъ съ невѣріемъ стали приниматьъ чудо»¹⁰.

Св. Григорій Богословъ утверждаетъ постепенность историческаго явленія Духа; но необходимо мыслить еще иную сторону—прерывность за-историческаго откровенія Его, подобно тому какъ Царство Божіе имѣетъ и постепенно-историческое, и прерывно-эсхатологическое явленіе¹⁰⁰, несводимыя другъ къ другу. Иначе непонятно, чѣмъ же именно отличается состояніе окончательное, просвѣтлѣніе твари, изверженіе смерти, однимъ словомъ, «вѣкъ грядущій» отъ предварительнаго и выжидательнаго состоянія, отъ «вѣка сего», въ которомъ смерть все еще господствуетъ.

Такимъ образомъ, идеи Царства Божія и Духа Святого имѣютъ формальное сходство. Но оно—не только формально. Ученіе о Духѣ Святомъ, какъ о Царствѣ Отца, по общей идеѣ, несомнѣнно, уходитъ корнями въ Евангеліе, а у ап. Павла получаетъ и словесное обоснованіе. «Царство Божіе,—пишетъ онъ къ римлянамъ—,—праведность и миръ, и радость во Святомъ Духѣ» (Рм 14 17). Ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ—«во---» или «о Святомъ Духѣ», т. е. въ праведности, мирѣ и радости, производимыхъ Духомъ Святымъ. Субъективное состояніе праведности, мира и радости, производимыхъ Духомъ Святымъ,—это и есть то самое Царство

Божіе, которое «внутри» насъ (Лк 17²¹),—чуть-примѣтное горчичное зерно вѣрѣ, посѣянное въ душѣ. Но проростая и показываясь на гѣ полемъ моего, и только моего, на гѣ областю субъективности, ростокъ зѣрна вѣрѣ гѣляется объективнымъ, космическимъ, вселенскимъ. Богослуженіе и таинства — вотъ выявленія наружу Царства Божія въ церковной жизни; чудо-творенія же и прозрѣнія открываютъ то же Царство въ личной жизни святыхъ угодниковъ. И мы всѣ ежедневно призываемъ Полному свершеній этого Царства—Духа Святого. Вѣдѣ, по указанію св. Григорія Нисскаго¹⁹¹, Молитва Господня у Мѣ 6¹⁰ и у Лк 11¹² имѣла важное разно-чтеніе,—въ современномъ текстѣ не существующее—, а именно читалась и такъ:

«Отче нашъ,---да прїидетъ Царствіе Твое — ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου» (Мѣ 6¹⁰ и современ. Лк 11²), и такъ:

«Отче нашъ,---да прїидетъ Святыи Духъ Твой на насъ и да очиститъ насъ—ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρῶσάτω ἡμᾶς» (древній Лк 11²).

Изъ снесенія этихъ варіантовъ одного и того же мѣста Григорій Нисскій выводитъ равно-смысленность реченій «Духъ Святой» и «Царство Божіе», т. е. что «Духъ Святой есть Царство — Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν». А затѣмъ, основываясь на этомъ послѣднемъ выводѣ своемъ, св. Григорій развиваетъ замѣчательное ученіе о Духѣ, какъ «о Царствѣ Отца и Помазаніи Сына»¹⁹².

Царство существуетъ съ царемъ. Царемъ является Отецъ и, значитъ, въ Духѣ Святомъ покоится царственное величіе Самого Отца. И еще: отъ вѣчности рождаемый Отцомъ едино-сущный Ему Сынъ отъ вѣчности же получаетъ въ Духѣ Святомъ царственную славу, принадлежащую Отцу. Духъ вѣнчаетъ Сына славою. Это — помазующая гѣятельность Духа, и если Онъ въ отношеніи къ Отцу есть Царство, то въ отношеніи къ Сыну—Помазаніе, Хрисма. Григорій Нисскій еще разъ повѣряетъ этотъ свой выводъ разборомъ извѣстнаго месіанскаго псалма: «Помазалъ Тебя, Боже, Богъ твой Елеемъ Радости болѣе соучастниковъ Твоихъ» (Пс 118=Евр 49).

Помазующій—Отець, Помазуемый—Сынъ, Помазаніе или Елей Радости—Духъ Святой ¹⁹³.

Елей всегда былъ символомъ радости, а Духъ Святой—Утѣшитель, Параклитъ, Радователь. Онъ—Истинный Елей,—Елей по преимуществу,—Елей, смягчающій боль раненнаго, истерзаннаго и разбитаго сердца.

Поэтому самое имя «Христосъ» [Χριστός=ἁγίω, Мешіа, Мессія = Помазанникъ] содержитъ въ себѣ указаніе на троичность Впостасей въ Божествѣ. «Исповѣданіе этого имени,—говоритъ Григорій—, содержитъ въ себѣ ученіе о Святой Троицѣ, потому что въ этомъ названіи соотвѣтственно выражается Каждое изъ Лицъ, въ Которыя мы вѣруемъ» ¹⁹⁴. «Въ немъ познаемъ мы и Помазавшаго, и Помазаннаго, и Того, чрезъ Кого помазанъ» ¹⁹⁵.—Помазующее отношеніе Духа къ Сыну указывается еще опредѣленнѣе въ рѣчи ап. Петра Корнилию: «Богъ Духомъ Святымъ и Силою помазалъ Іисуса изъ Назарета» (Дн 10 38) ¹⁹⁶. Въ силу этого помазанія Онъ—отъ вѣка Христосъ и Царь, «предвѣчно облеченъ царственною славою Духа, въ чемъ и состоитъ Его помазаніе» ¹⁹⁷.

Такимъ образомъ, если раньше взаимно-отношеніе Впостасей опредѣлялось чрезъ любовь, чрезъ отгнаніе себя, чрезъ внутри-Божественное само-истощаніе Впостасей, чрезъ вѣчное смиреніе и кенозисъ, то теперь, напротивъ, оно опредѣляется какъ вѣчное возстановленіе и утвержденіе Другъ Другомъ, какъ прославленіе и царственность. «Вѣчно славенъ Отець, существующій прежде вѣковъ, слава же Отца — предвѣчный Сынъ [Отець, отваясь Сыну, въ Немъ находитъ свою славу], равно и слава Сына—Духъ Христовъ» ¹⁹⁸.

Разсмотрѣнный раньше первый моментъ внутри-Божественной жизни заключался во взаимной передачѣ трагической, жертвенной любви, во взаимномъ самоопустошеніи, обнищаніи и униженіи Впостасей; разсматриваемый нынѣ второй моментъ есть, какъ бы, обратное теченіе, намъ,—не стяжавшимъ Духа и знающимъ близко только Жертвеннаго Бога—, почти непостижимое

наглядно. Для твари еще не началось возстановленіе и слава, откровенія которой ждетъ она, стена и мучаясь (см. Рим 8 19-23). Въ сверх-временномъ же порядкѣ Троичной жизни вѣченъ этотъ моментъ отътнй любви, любви торжествующей, прославляющей Любящаго и возстановляющей Его, — эта передача славы отъ Упостаси къ Упостаси. «Сынъ прославляется Духомъ, Сыномъ прославляется Отецъ; наоборотъ, Сынъ получаетъ славу отъ Отца, и Единородный гблается славою Духа, потому что—чѣмъ прославляется Отецъ, какъ ни истинною славою Единороднаго, и въ чѣмъ прославляется Сынъ, какъ ни въ величїи Духа»¹⁹⁹. Такимъ образомъ, Духъ Святой есть Хрізма βασιλείας—Помазаніе Царства, есть Ἀγιωμα βασιλείας—Санъ Царственный. Но эти наименованія приложимы къ Нему за Его внутри-Троичную гбятельность; Онъ—не признакъ Божественнаго бытія, не достоинство и не атрибутъ Божества, а «живое, существенное и личное царство—βασιλεία δὲ ζωῆα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον»²⁰⁰, тоже Личность, имѣющая безусловную гбятельностью Своею,—какъ Третье Лицо Св. Троицы—, бытъ Царствомъ Отца и Помазаніемъ Сына.

Подобное же ученіе о помазующей гбятельности Духа развивалъ св. Иринеѣ Ліонскій²⁰¹. Но, не останавливаясь на святителѣ Иринеѣ, перейду къ св. Максиму Исповѣднику. Вотъ, какъ мыслитъ онъ:

По св. Максиму Исповѣднику²⁰², первыя слова молитвы «Отче Нашъ» «заключаютъ въ себѣ указаніе на Отца, на Имя Отца и на Царство Отчее, чтобы мы отъ самаго начала (молитвы) научились чтить Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, существенно и впостасно пребывающее, есть Единородный Сынъ Отца. А Царство Бога Отца, пребывающее существенно и впостасно, есть Духъ Святой. Ибо то, что Матѳеѣмъ называется згбсб Царствомъ, другой евангелистъ называетъ Духомъ, говоря: «Да прїидетъ Духъ Твой Святой, и да очиститъ насъ». Ибо Отецъ имѣетъ это Имя, не какъ вновь прїобрѣтенное, и Царство мы понимаемъ не какъ созерцаемое въ Немъ достоинство. Потому что Онъ не началъ бытъ—не начинаетъ и Отцомъ и Царемъ бытъ. Но, всегда сущій, Онъ всегда есть и Отецъ и Царь, вовсе не имѣя начала ни для Своего бытія, ни Того, чтобы бытъ Отцомъ или Царемъ. Если же

Онъ—всегда Сущій и всегда есть и Отецъ и Царь, то, значитъ, и Сынъ и Духъ Святой всегда со-пребываетъ со Отцомъ существенно и впостасно; Они существуютъ отъ Него и въ Немъ естественно, выше причинъ и слова; но не послѣ Него Они стали бытъ, не по закону причинности, не позже. Ибо соотношеніе Лицъ Божества имѣетъ силу совмѣстнаго бытія и не позволяетъ думать, что Огни изъ Находящихся въ указанномъ соотношеніи были послѣ Другихъ».

Такъ учитъ святой Максимъ Исповѣдникъ.

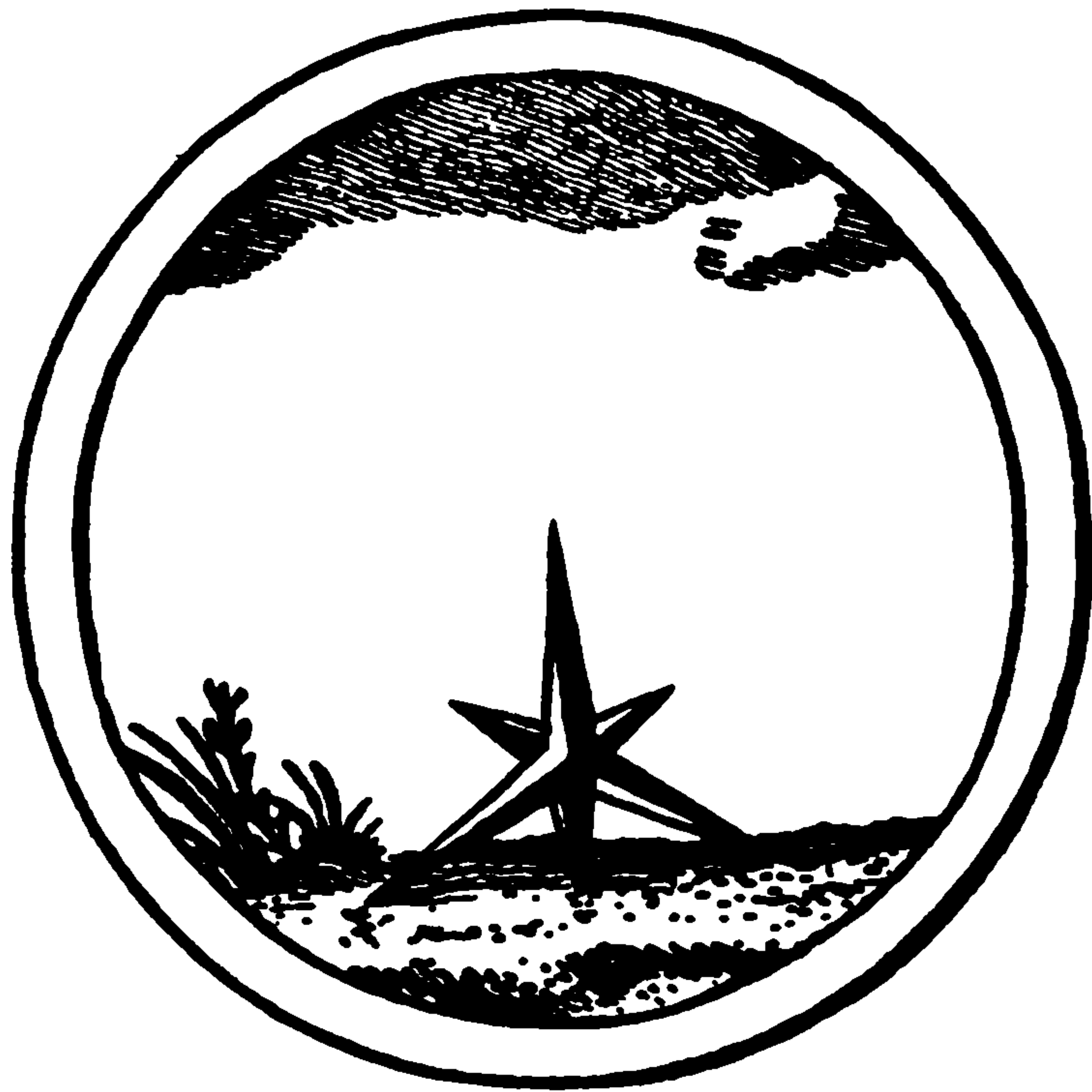
Около Духа Святого сгущаются всѣ недоумѣнія, затрудненія и муки нашей жизни; а въ откровеніи Его—всѣ надежды. Будемъ же молиться вмѣстѣ о явленіи Духа Святого, будемъ вмѣстѣ заклинять Его таинственнымъ призываніемъ Симеона Новаго Богослова ²⁰³:

«Приди свѣтъ истинный. Приди, жизнь вѣчная. Приди, сокрытая тайна. Приди, сокровище безымянное. Приди, вещь несказанная. Приди, лицо, бѣгущее отъ человѣческаго постиженія. Приди непрестанная бодрость. Приди, всѣхъ спасаемыхъ истинная надежда. Приди, мертвыхъ воскресеніе. Приди, могучій: ты все всегда дѣлаешь, преобразуешь и мѣняешь однимъ только мановеніемъ. Приди, вполне невидимый, неприкосновенный, неосязаемый. Приди, всегда пребывающій недвижимымъ, хотя ты ежечасно весь передвигаешься и приходишь къ намъ, лежащимъ въ преисподней, хотя самъ живешь выше всѣхъ небесъ. Приди, имя возжеленнѣйшее и чаще всего встрѣчающееся; но сказать о тебѣ, что—ты, или знать—каковъ и какого рода, намъ рѣшительно отказано. Приди, радость вѣчная. Приди, вѣнокъ неувядающій. Приди, великаго Бога и Владыки нашего багряница. Приди, опоясаніе, какъ кристаллъ прозрачное, и расцвѣченное драгоцѣннымъ каменіемъ. Приди, приближеніе неприступное. Приди, царская багряница и священнаго величества десница. Приди: нуждалась и нуждается въ тебѣ жалкая душа моя. Приди, одинокій, къ одинокому; вѣдь я одинокъ, какъ видишь. Приди: ты отгѣлилъ меня и сгѣлалъ меня на землѣ одинокимъ. Приди, ты сгѣлался нуждою моею, и сгѣлалъ, чтобы я нуждался въ тебѣ,— въ тебѣ, къ которому ни для кого нѣтъ доступа. Приди, дѣханіе

и жизнь моя. Приди, презрѣнной души моей утѣшеніе. Приди, радость, и слава, и безпрестанная утѣха моя. Воздаю благодарность тебѣ, потому что згѣсѣ, среди смятенія, переменны, круго-обращенія тѣ сдѣлался единымъ со мною духомъ и, хотя тѣ—Богъ превѣше всего, однако сдѣлался для меня всѣмъ во всемъ. Питіе неизбѣяснимое! тѣ никакъ не можешь быть отнято, и непрестанно вливаешься въ уста души моей, и обильно течешь въ источникъ сердца моего. Сіяющая одежда, и демоновъ пополающая! Очистительное жертво-приношеніе! тѣ омываешь меня непрестанными и святыми слезами, обильно источаемыми отъ твоего присутствія у тѣхъ, къ кому приходишь тѣ. Возношу благодарность тебѣ, потому что днемъ невечерѣющимъ тѣ сдѣлался для меня и солнцемъ по сую сторону заката: тебѣ негдѣ скрыть себя, и славою своею тѣ наполняешь вселенныя. Никогда тѣ не скрывалъ себя отъ кого-нибудь, но мы всегда сами скрываемъ себя отъ тебя, покуда не хотимъ прийти къ тебѣ. Вѣдѣ гдѣ бы тѣ сокрылъ себя, когда нѣтъ для тебя нигдѣ мѣста отдохновенія? Или зачѣмъ бы тѣ сокрылъ себя,—тѣ, никого изъ всѣхъ не презирающій, никого не боящійся? Сотвори же нынѣ во мнѣ скинію себѣ, кропкой Господи, и обитай во мнѣ, и до смерти моей не отторгайся, не отгѣляйся отъ меня, раба твоего, чтобы и я при кончинѣ моей, и послѣ кончины въ тебѣ находился, и царствовалъ съ тобою,—Богомъ надъ всѣмъ царствующимъ. Останься, Господи, и одинокаго не оставляй меня, чтобы, когда придутъ враги мои, которые постоянно ищутъ пожрать душу мою, и тебя обрѣли пребывающимъ во мнѣ, и совершенно-совершенно убѣжали и не одержали верха надо мною, потому что замѣтятъ тебя, сильнѣйшаго всего, внутри, въ жилищѣ униженной души моей поселившимся. Поистинѣ, какъ помнилъ тѣ меня, Господи, когда я былъ въ мѣрѣ, и какъ безъ вѣдома моего самъ тѣ избралъ меня, и отъ мѣра удалилъ, и предъ лицомъ славы твоей поставилъ: такъ тоже и сейчасъ охраняй меня чрезъ свое пребываніе во мнѣ совершенно поставленнымъ, всегда недвижимымъ, чтобы каждодневно созерцая тебя я, смерт-

ный, жилъ, чтобы обладая тобою я, нищій, всегда былъ богатымъ. Такъ я буду могущественнѣе любыхъ царей: и вкушая и испивая тебя, и ежечасно огѣваясь въ тебя буду наслаждаться неразсказуемой утѣхою блаженною. Такъ какъ ты—всякое благо и всякое украшеніе, и всякая услуга, и тебѣ подобаетъ слава, святой и единосущной Троицѣ, которая прославляется въ Отцѣ, и Сынѣ и Духѣ Святомъ, и познается, и чтится, и почитается всѣмъ собраніемъ вѣрныхъ теперь и всегда и по безконечности вѣковъ. Аминь».

Аминь. Аминь. Аминь.



Quocumque ferat. Отсюды прамъ.

VII. ПИСЬМО ШЕСТОЕ: ПРОТИВОРѢЧІЕ.

Духомъ Святымъ, Духомъ Истины провозвѣщается твари Истина. Тутъ, — когда сознание подымается надъ «двойною гранью пространства и временъ» и входитъ въ вѣчность, тутъ, въ эшомъ мигѣ провозвѣщенія, Провозвѣщающій Истину и Провозвѣщаемая Истина всячески совпадаютъ. Въ явленіи Духа Истины, т. е. въ свѣтѣ еаворскомъ, форма Истины и содержаніе Истины—одно. Но, воспринятое и усвоенное тварью, знаніе Истины ниспадаетъ во время и въ пространство,—во время многообразія личнаго и въ пространство многообразія общественнаго. Этимъ дважды разрывается непосредственное единство формы и содержанія, и знаніе Истины гблается знаніемъ объ Истинѣ. Знаніе же объ Истинѣ еств истина.

Несомнѣнно, что на ряду съ Истиною необходимо существуетъ и истина, если только на ряду съ Богомъ существуетъ тварь. Существованіе истины еств лишъ иное выраженіе самаго факта существованія твари, какъ таковой, т. е. какъ лежащей личнымъ многообразіемъ во времени и общественнымъ — въ пространствѣ. Наличность истины равна наличности твари. Но существуетъ ли самая тварь-то?

— Въ томъ-то и г'бло, что философски, загодя не можеть бытъ дано отвѣта на такой вопросъ.

Тварь потому и есть тварь, что она—не Безусловно Необходимое Существо и что, слѣдовательно, существованіе твари никакъ не выводимо не только изъ идеи Истинны, этого перво-двигателя всякаго разум'нїя, но даже изъ факта существованїя Истинны, изъ Бога.

Вопреки акосмизму Спинозы и пантеизму большинства мыслителей, изъ природы Бога ничего нельзя заключить о существованіи міра, ибо актъ міро-творенїя,—будемъ ли мы его разум'тъ мгновеннымъ и исторически-досягаемымъ, или постепеннымъ и разлитымъ на все историческое время, или раскрывающимся въ безконечномъ временномъ процессѣ, или, наконецъ, предвѣчнымъ—, при всемъ много-образїи возможностей пониманїя непреложно долженъ мыслиться свободнымъ, т. е. изъ Бога происходящимъ не съ необходимостью²⁰⁴.

Существованіе твари, т. е. немощи нашей, повторяю, не выводимо никакими, хотя бы самыми утонченными рассужденїями, и, если мыслители все же пьтаются г'блатъ это выведеніе, то загодя можно утверждать, что они либо прог'блываютъ логическій фокусъ, либо уничтожаютъ Бого-дарованную тварность твари, низводя ее,—личность, свободную—, хотя и немощную, со ступени бытїя богоподобно-творческаго на плоскость бытїя отвлеченнаго,—въ качествѣ атрибута или модуса Божества. Итакъ, бытїе истинны не выводимо, а лишь показуемо въ опытѣ: въ опытѣ жизни познаемъ мы и свое бого-подобїе и свою немощь; лишь опытъ жизни открываетъ намъ нашу личность и нашу духовную свободу. Не погъ силу философіи—вывести фактъ истинны; но, если онъ уже данъ философіи, то ея г'бло спросить о свойствахъ, о сложени, о природѣ человѣческой,—т. е. данной, хотя и Богомъ но въ человѣчествѣ и человѣчеству—, истинны. Иными словами, законенъ вопросъ о формальномъ сложени истинны, объ ея разсудочномъ устройени, тогда какъ содержаніе ея—сама Истина. Или,—еще ум'стно спросить себя—, какъ

представляется Божественная Истина человѣческому разуму?

Чтобы отвѣтить на вопросъ о логическомъ строеніи истинны должно держатъ въ умѣ, что истина есть истина именно объ Истинѣ, а не о чемъ иномъ, т. е. находится въ какомъ-то соотвѣтствіи съ Истиною. Форма истинны только тогда и способна сдержатъ свое содержаніе,— Истину—, когда она какъ-то, хотя бы и символически, имѣетъ въ себѣ нѣчто отъ Истинны. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемою какого-то основного свойства Истинны. Или, наконецъ, будучи здѣсь и теперь, она должна быть символомъ Вѣчности.

Хотя и въ твари данная, однако истина должна быть монограммою Божества. По-сю-сторонняя, она должна быть какъ бы не по-сю-сторонней. Красками условнаго она должна обрисоватъ Безусловное. Въ хрупкомъ сосудѣ человѣческихъ словъ долженъ содержатся присно-несокрушимый Адамантъ Божества. Тварь мятежна и кружится въ бурныхъ порывахъ Времени; истина же должна пребывать. Тварь рождается и умираетъ; и поколѣнія смѣняются поколѣніями; истина же должна быть неслѣвной. Человѣки спорятъ между собою и возражаютъ другъ другу; истина же должна быть непрекаема и выше прекословій. Людскія мнѣнія мѣняются отъ страны къ странѣ и изъ году въ годъ; истина же—вездѣ и всегда одна, себѣ равная. Однимъ словомъ, истина—это «то, во что вѣрили повсюду, всегда, всѣ, потому что то только въ дѣйствительности и въ собственномъ смѣслѣ есть вселенское, что, какъ показывается самое значеніе и смѣслъ слова, сколько возможно вообще все обнимаетъ—*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit*»²⁰⁵. А этому требованію можно удовлетворитъ лишь при томъ условіи, «если будемъ слѣдовать всеобщности, древности, согласію—*si sequatur universitatem, antiquitatem, consensionem*»²⁰⁶. Всякая истина должна быть формулою не-условною.

Но какъ это возможно? Какъ возможно изъ условнаго матеріала человѣческаго ума построить безусловную формулу Истинны Божественной?

Знаніе дается въ видѣ нѣкотораго сужденія, т. е. какъ синтезъ нѣкотораго подлежащаго S съ нѣкоторымъ сказуемымъ P . Отсюда не исключается и сужденіе аналитическое, даже сужденіе тождественное, ибо и въ нихъ подлежащее и сказуемое въ какомъ-то смѣслѣ разны,—должны бытъ сперва различены, чтобы затѣмъ бытъ соединеными ²⁰⁷. Но если всякое сужденіе—синтезъ нѣкоторой двойственности, то почему же не могло бы бытъ и иного синтеза,—синтеза даннаго подлежащаго S съ другимъ сказуемымъ, съ P' ? Далѣе, почему не могло бы бытъ соединенія даннаго S съ отрицаніемъ P , съ не- P ? Ясное дѣло, что всякое сужденіе условно, т. е. можетъ встрѣтитъ себѣ возраженіе въ видѣ другого сужденія, противоположнаго, и даже въ видѣ сужденія противорѣчиваго. И если доселѣ и досюда такого возраженія еще не представилось, то это еще ничуть не обезпечиваетъ неотмѣняемости нашего сужденія на дальнѣйшее время или въ иныхъ мѣстахъ.

Жизнь безконечно полнѣе разсудочныхъ опредѣленій, и потому ни одна формула не можетъ вмѣститъ всей полноты жизни. Ни одна формула, значитъ, не можетъ замѣнить самой жизни въ ея творчествѣ, въ ея еже-моментномъ и повсюдномъ созиданіи новаго. Слѣдовательно, разсудочныя опредѣленія всегда и вездѣ подвергаются и неизбѣжно будутъ подвергаться возраженіямъ. Возраженія на формулу и суть такія формулы, такія противо-сужденія, которыя исходятъ изъ сторонъ жизни дополнительныхъ къ данной, изъ сторонъ жизни противныхъ и даже противорѣчивыхъ въ отношеніи этой, оспариваемой формулѣ.

Разсудочная формула тогда и только тогда можетъ бытъ превъше нападений жизни, если она всю жизнь вберетъ въ себя, со всѣмъ ея много-образіемъ и со всѣми ея наличными и имѣющими бытъ противорѣчїями. Разсудочная формула можетъ бытъ истиною тогда и только тогда, если она, такъ сказать, предусматри-

ваетъ всѣ возраженія на себя и отвѣчаетъ на нихъ. Но, чтобы предусмотрѣть всѣ возраженія,—надо взять не ихъ именно конкретно, а предѣлъ ихъ. Отсюда слѣдуетъ, что истина есть такое сужденіе, которое содержитъ въ себѣ и предѣлъ всѣхъ отрицаній его, или, иначе, истина есть сужденіе само-противорѣчивое.

Безусловность истинны съ формальной стороны въ томъ и выражается, что она заранее погразумѣваетъ и принимаетъ свое отрицаніе и отвѣчаетъ на сомнѣніе въ своей истинности пріятіемъ въ себя этого сомнѣнія, и даже—въ его предѣлъ. Истина потому и есть истина, что не боится никакихъ оспариваній; а не боится ихъ потому, что сама говоритъ противъ себя болѣе, чѣмъ можетъ сказать какое угодно отрицаніе; но это само-отрицаніе свое истина сочетаетъ съ утвержденіемъ. Для разсудка истина есть противорѣчіе, и это противорѣчіе дѣлается явнымъ, лишь только истина получаетъ словесную формулировку. Каждое изъ противорѣчащихъ предложеній содержится въ сужденіи истинны и потому наличность каждаго изъ нихъ доказуема съ одинаковою степенью убѣдительности, — съ необходимостью. Тезисъ и антитезисъ вмѣстѣ образуютъ выраженіе истинны. Другими словами, истина есть антиномія, и не можетъ не быть таковою ²⁰⁸.

Впрочемъ, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познаніе истинны требуетъ духовной жизни и, слѣдовательно, есть подвигъ. А подвигъ разсудка есть вѣра, т. е. само-отрѣшеніе. Актъ само-отрѣшенія разсудка и есть высказываніе антиноміи. Да и въ самомъ дѣлѣ, только антиноміи и можно вѣритъ; всякое же сужденіе не-антиномичное просто признается или просто отвергается разсудкомъ, ибо не превышаетъ рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была не-антиномична, то разсудокъ, всегда вращаясь въ своей собственной области, не имѣлъ бы точки опоры, не видѣлъ бы объекта внѣ-разсудочнаго и, слѣдовательно, не имѣлъ бы

побужденія начатъ подвигъ вѣрѣ. Эта точка опоры—догматъ. Съ догмата-то и начинается наше спасеніе, ибо только догматъ, будучи антиномичнымъ, не стѣсняетъ нашей свободы и даетъ полное мѣсто доброхотной вѣрѣ или лукавому невѣрїю. Вѣдъ никого нельзя заставить вѣрять, какъ никого же нельзя и заставлятъ не вѣрять: по слову бл. Августина²⁰⁹, «nemo credit nisi volens—никто не вѣруетъ иначе какъ доброхотно»²¹⁰.

Все сказанное доселѣ говорилось,—ради простоты—, въ предположеніи, что мы исходимъ въ логикѣ изъ сужденій; и тогда истина оказалась антиноміей сужденій. Но нетрудно увидать, что при иной точкѣ зрѣнія, а именно, въ логикѣ понятій мы пришли бы къ выводу подобному, а именно, что истина есть антиномія понятій. Конечно, тотъ и другой выводъ—одно и то же, ибо антиномія понятій есть только психологически нѣчто иное въ сравненіи съ антиноміей сужденій. Вѣдъ каждое понятіе превращаемо въ соотвѣтствующее ему сужденіе, и каждое сужденіе—въ понятіе. Логически есть въ разсудкѣ вообще нѣкоторые элементы двухъ сопряженныхъ родовъ, и эти элементы взаимно-превращаемы и потому взаимно-замѣнимы въ разсужденіяхъ, такъ что формальная теорія ихъ—одна и та же. Но намъ сейчасъ не тѣ важно, а лишь антиномическая связъ тѣхъ или иныхъ элементовъ въ истинѣ.

Истина есть антиномія. Этотъ важный итогъ нашихъ размышленій требуетъ себѣ болѣе строгаго выраженія. Иными словами, необходима формальная логическая теорія антиноміи. Вотъ одинъ изъ удобныхъ къ сему путей. Въ основу его положенъ логистическій алгоритмъ²¹¹, столь удобный для сокращенной записи логическихъ операцій. Поэтому, прежде чѣмъ представитъ наше построеніе, полезно напомнимъ себѣ значеніе нѣкоторыхъ символовъ логистики. Какъ извѣстно, первымъ и существеннѣйшимъ въ современныхъ символическихъ методахъ логики является принципъ

р ⊃ q (I),

т. е. принципъ *импликаціи*,—если погъ р и q разумѣются предложенія—, и *инклюдзи*,—если р и q истолковываются какъ классы. Для опредѣленности дальнѣйшаго изложенія, мы будемъ погъ

р и q разумѣтъ предложенія, т. е. продукты акта сужденія, хотя съ такимъ же правомъ могли бы мыслить погъ этими символами и классы. Но, есть ли « \supset » знакъ импликаціи или инклюзии, или, другими словами, разумѣются ли погъ р и q предложенія или классы, написанная выше формула включенія (I) выражаетъ, въ сущности, одинъ и тотъ же фактъ, а именно, связанность истинности q съ истинностью р, и этотъ фактъ выражается словами «следовательно», «значитъ», «ergo».

р \supset q, т. е.: «р —, следовательно, q», «р —, значитъ, q», «ergo q». Это «следовательно», это «значитъ», это «ergo» въ развернутомъ видѣ выражаетъ тотъ смыслъ, что

«если р истинно, то и q истинно»;

или еще:

«если q ложно, то и р ложно»,

или, далѣе:

«не можетъ быть р истиннымъ, а q ложнымъ», или, наконецъ,—выраженіе наиболѣе предпочтительное по своей недвусмысленности—, что

«или р ложно, или q истинно» ²¹².

Изъ этой послѣдней формулировки дѣлается понятною равносильность операціи включенія « \supset » и операціи логическаго сложенія « \cup ». Въ самомъ дѣлѣ, сочетаніе символовъ

р \cup q (II),

т. е. операція логическаго сложенія, означаетъ ничто иное, какъ альтернативность слагаемыхъ р и q:

«или р ложно, или q истинно»,

или, упрощенно:

«р или q» ²¹³.

Очевидно отсюда, что можно написать логическое равенство двухъ операцій, а именно:

р \supset q. = . \neg р \cup q (III),

гдѣ знакъ « \neg » предъ р означаетъ отрицаніе, «negation» или, точнѣе, негативъ, «negative» р; вообще, въ логикѣ любой символъ, сочетаясь со знакомъ « \neg », даетъ свой негативъ²¹⁴.

Напомнимъ далѣе, что знакъ « \cap » есть операторъ логическаго умноженія, т. е. что, будучи поставленъ между двумя символами или группами ихъ, онъ указываетъ на совместное существованіе этихъ символовъ или группъ ²¹⁵. Напомнимъ еще, наконецъ, что символомъ V обозначается «истина», «Veritas», а перевернутымъ символомъ \bar{V} , т. е. « Δ » — «отрицаніе истинны», « $\neg V$ » или «ложь»²¹⁶, и мы тогда имѣемъ всѣ данныя для того логическаго опредѣленія антиноміи Р и выраженія схемъ ея, къ которымъ стремимся.

Наши разсужденія объ антиноміи естественно возникаютъ изъ того приема доказательства чрезъ приведеніе къ нелѣпости, который въ математикѣ примѣненъ Евклидомъ для доказательства 12-го предложенія IX-ой книги «Началъ»²¹⁷, а въ философіи использованъ догматиками для коренного ниспроверженія скептическихъ доводовъ противъ доказуемости истинны²¹⁸. Этотъ приемъ нерѣдко употреблялся и впоследствии какъ математиками, такъ и философами²¹⁹, и даже распространился въ широкихъ кругахъ общества, служа цѣлямъ салонной и домашней діалектики, какъ это изображено, напримѣръ Тургеневымъ въ «Рудинѣ»²²⁰. Но, несмотря на свою распространенность въ практическомъ употребленіи, онъ долго не былъ осознанъ въ логической теоріи умозаключеній, и только около десяти лѣтъ тому назадъ былъ указанъ приверженцемъ логистики Дж. Вайлати, изъ пеановской школы²²¹.

Однако, ни почти без-сознательно пользовавшіеся этимъ приемомъ широкіе слои публики, ни полу-сознательно употреблявшіе его философы и математики, ни даже теоретически осознавшій его Вайлати не видѣли недостаточности его для тѣхъ цѣлей, ради которыхъ онъ употреблялся и связи его съ теоріей антиноміи.

Пріемъ этотъ въ знако-положеніи логистики выражается весьма простою формулою:

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

т. е. «если негативъ предложенія (или, соотвѣтственно, класса) включаетъ въ себя это самое, отрицаемое имъ предложеніе (или, соотвѣтственно, классъ), то оно—истинно;—si négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie»²²².

Логистика объясняетъ и оправдываетъ этотъ парадоксальный способъ разсужденія. Въ самомъ дѣлѣ, по формулѣ (III)

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

но, по принципу двойного отрицанія²²³

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

и, слѣдовательно,

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

Но понятно, что альтернатива « $p \cup p$ », т. е. « p или p » влечетъ за собою непреложное утвержденіе p , такъ что

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

и, значитъ,

$$\neg p \supset p \cdot \supset \cdot p \quad ,$$

что и требовалось доказать.

Вотъ путь, указываемый логистикой. Но достаточенъ ли онъ? Другими словами, дѣйствительно ли строго - доказа-

тельно разсужденіе Евклида и иже съ нимъ? — Конечно нѣтъ. Чтобы убѣдиться въ послѣднемъ, достаточно обозначить $-p$ чрезъ q

$$-p \equiv q \quad (\text{VII}).$$

Тогда ясно, что нѣтъ оснований загодя исключать возможность и для q всего того, что сказано выше о p , т. е. применимость къ q формулы (IV). Итакъ, не исключена возможность, что

$$-q \supset q \cdot \supset \cdot q \quad (\text{VIII}),$$

или, дѣлая подстановку изъ формулы (VII),

$$-(\neg p) \supset (\neg p) \cdot \supset \cdot \neg p \quad (\text{VIII}'),$$

или, наконецъ, въ силу формулы (V)

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

такъ что доказано не только p (IV), но и $\neg p$ (IX). Итакъ, у насъ получилось два равно-несомнѣнныхъ доказательства, слагающихъ собою антиномію Р. Вотъ какова, значитъ,

ЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА АНТИНОМИИ

Р:

ТЕЗИСЪ

p :

Можно предположить одно изъ двухъ: или тезисъ p , или отрицаніе его, антитезисъ $\neg p$. Въ первомъ случаѣ доказываютъ тезисъ нечего, а во второмъ—оказывается, что изъ антитезиса опять-таки выводится тезисъ, такъ что получается альтернатива: «или тезисъ, или тезисъ»

$$p \cup \neg p,$$

т. е. утверждается тезисъ

p .

Въ знакахъ:

$$\neg p \supset p \cdot \supset \cdot p \cup \neg p \cdot \supset \cdot p$$

Такимъ образомъ, непосредственно ли утверждая тезисъ, или же отрицая его, мы все равно не можемъ обойти его.

АНТИТЕЗИСЪ

$\neg p$:

Можно предположить одно изъ двухъ: или антитезисъ $\neg p$, или отрицаніе его, анти-антитезисъ $\neg(\neg p)$, т. е. тезисъ p . Въ первомъ случаѣ доказываютъ антитезисъ нечего, а во второмъ—оказывается, что изъ тезиса опять-таки выводится антитезисъ, такъ что получается альтернатива: «или антитезисъ, или антитезисъ»

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

т. е. утверждается антитезисъ

$\neg p$

Въ знакахъ:

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

Такимъ образомъ, непосредственно ли утверждая антитезисъ, или же отрицая его, мы все равно не можемъ обойти его.

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

Отсюда, прежде всего, необходимо сблать вывод о недостаточности логической формулы (IV), применяемой для доказательства того или другого тезиса p , если при этом не исключена возможность формулы (IX); вѣдѣ наличность тезиса нисколько не обезпечиваетъ несуществованіе антитезиса, а, — по крайней мѣрѣ, вѣ области духа $в с е г д а$, а вѣ иныхъ областяхъ $ч а с т о$ —, предполагаетъ наличность антитезиса. Другими словами, каждый разъ необходимо убѣждаемся не только вѣ истинности тезиса p , но и выясняемъ, не есть ли онѣ половина нѣкоторой антиноміи P .

Затѣмъ, предлагаемый процессъ позволяетъ дать слѣдующее символическое опредѣленіе антиноміи:

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

для пониманія котораго необходимо помнить, что V —знакъ истины, *Veritatis*, а « \cap »—операторъ логическаго умноженія, т. е. символъ совмѣстности терминовъ, между которыми онѣ поставленъ. Переводя формулу (X) на обычный языкъ, скажемъ: «Антиномія есть такое предложеііе, которое, будучи истиннымъ, содержитъ вѣ себѣ совмѣстно тезисъ и антитезисъ, такъ что недоступно никакому возраженію». Прибавка же символа V , подбмая антиномію $n a g$ вѣ плоскости разсудка, и есть то, что отличаетъ антиномію P отъ лжи Δ (перевернутое V , или $\neg V$), лежащей вѣ плоскости разсудочной и опредѣляемой формулою Δ :

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

Но что жѣ такое этотъ сомножитель V вѣ опредѣленіи антиноміи? Ф о р м а л ь н о онѣ появляется какъ результатъ нѣкотораго процесса, устанавливающаго такъ или иначе относительно P , что оно истинно, тогда какъ два другіе процесса доказываютъ, что это P , по своей структурѣ, есть p и, еще, $\neg p$. Такимъ образомъ, для чистой логики, V , вѣ опредѣленіи P , есть лишь указаніе на положеніе этого P , на должное къ нему отношеніе,—такъ сказать, указующій на небеса перстъ при P , но не составная часть вѣ сложеніи самого P . По своему составу P нисколько не разнится отъ простого противорѣчія Δ , и, слѣдовательно, вѣ сферѣ разсудочной лишь авторитетъ является тѣмъ перстомъ, который отмѣчаетъ истинность P вѣ сравненіи съ Δ . Вотъ почему для католицизма, погружившагося вѣ область душевную и, слѣдственно, разсудочную, но предметомъ своимъ имѣющаго все же духовное и, слѣдственно, антиномическое,—вотъ почему для католицизма авторитетъ—в с е, и б е з ъ желѣзнаго авторитета, безъ указующаго перста папы католикъ безсиленъ жить. Вѣ области же сверх-чув-

ственной и, значитъ, сверх-раз, . . . лой прибавка V въ опредѣленіи антиноміи указываетъ составной признакъ ея, ея духовное единство, ея сверх-чувственную реальность, и, въ Духѣ Святомъ это единство, эта реальность непосредственно переживаются и постигаются.

Формулу (X) ради большей наглядности можно еще представить въ раскрытомъ видѣ и написать такъ:

$$-p \supset q . \cap . p \supset -p : \supset : p \cap -p . \cap . -\Lambda = P \text{ (XII)},$$

т. е.: «если антитезисъ влечетъ за собою тезисъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, тезисъ влечетъ антитезисъ, то совокупность тезиса и антитезиса,—если она не ложна—, есть антиномія». Такова формула антиноміи. Не трудно видѣть, что Кантъ свои антиноміи старался подогнать именно подъ эту схему. Съ бóльшей или меньшей отчетливостью подъ эту же схему подводятся и всѣ вообще антиноміи, выставившіяся въ философіи ²²⁵.

Итакъ, истина есть антиномія. Самое слово «антиномія», какъ философскій терминъ,—происхожденія весьма поздняго, а именно, появляется не ранѣе Канта, да и то—только въ «Критикѣ чистаго разума», т. е. въ 1781 году. До того же времени это былъ юридическій и, отчасти, богословскій терминъ. Но, насколько позднимъ оказывается терминъ «антиномія», настолько же раннею—самая идея необходимой само-противорѣчивости разсудка, связываемая теперь съ этимъ терминомъ. Можно даже предполагать, что она явилась первоначально простымъ отраженіемъ того сложнаго и сочетающаго въ себѣ противоположности уклада, которымъ обладалъ древній эллинъ и лично, и общественно.

«На чемъ основано преимущество греческаго ума?»—спрашиваетъ одинъ историкъ эллинской мысли.—«Тайна удивительнаго преуспѣванія,—отвѣчаетъ онъ ²²⁶—, заключается въ сочетаніи противоположностей. Чрезвычайное богатство творческой фантазіи и рядомъ съ нимъ всегда бодрствующее сомнѣніе, пытлиное, не отступающее ни передъ какимъ дерзновеніемъ; могущественная способность къ обобщеніямъ въ соединеніи съ острой наблюдательностью, выслѣживающей всѣ особенности явленія; религія вполне удовлетворяющая душевныя потреб-

ности и не накладывающая оковъ на разсудокъ, анализирующей ея созданія. Къ этому нужно прибавитъ многочисленность различныхъ соревнующихъ между собою духовныхъ центровъ, постоянное столкновение силъ, исключющее возможность застоя, и въ концѣ-концовъ государственное устройство и общественный укладъ, достаточно суровые, чтобы сдерживать «безпутныя грѣшскія стремленія» безразсудныхъ, и достаточно свободные, чтобы не мѣшали смѣлому порыву выдвигающихся умовъ. Въ томъ соединеніи даровъ и обстоятельствъ можно усмотрѣть источникъ преимущественнаго успѣха, котораго достигъ эллинскій духъ на поприщѣ научнаго изслѣдованія».

Какъ же начинается живое воспріятіе антиномичности?

Жилъ въ Малой Азіи нѣкто съ умомъ трагическимъ и, кажется, едва ли не изъ самыхъ чуткихъ къ правдѣ межъ всѣхъ философовъ древности. По крайней мѣрѣ, у него не было внутренней черствости, отъ которой слишкомъ часто мертветъ душа профессиональныхъ мыслителей. Вотъ за это-то современники прозвали его ὁ Σκοτεινός, Темный. Имя же ему было Гераклитъ. И, какъ говорили, онъ всю жизнь свою проплакалъ надъ трагичностью себя и міра ²²⁷.

Этотъ Гераклитъ впервые ясно почувалъ, что существуетъ Богъ-Слово, — впервые открылъ высшую гармонию и сверх-мірное единство бытія. «Внимая не мнѣ, но Истинѣ, — говорилъ онъ—, разумно признавать, что все едино»; «Мудрость — едина (понимай погъ ней тотъ Разумъ, что управляетъ всѣмъ чрезъ все)»; «Разумъ — для всѣхъ одинъ и тотъ же...». И именно этотъ самый философъ, тянувшійся къ «безтрепетному сердцу непреложной Истины», — какъ выражался Парменидъ ²²⁸ —, онъ-то именно и твердилъ всю жизнь свою о разрозненности, раздробленности и антиномичности нашей земной юдоли. Открывъ совершенную гармонию Слова, онъ со всею возможною, — для жившаго до Христа —, острою увидалъ внутреннюю вражду міра. Впослѣдствіи это бывало не разъ, и даже спинозовскихъ пауковъ и спинозовскую ра-

достъ при слухѣ о войнѣ²²⁹ можно отнести за счетъ созерцанія единой Субстанціи. Можетъ быть даже, въ очищенномъ и одухотворенномъ видѣ, у ап. Павла сказывается то же благоговѣйное и восторженное чувство, когда, въ Посланіи къ римлянамъ, онъ созерцаетъ съ высоты вѣчности ослѣпленіе еврейскаго народа.

Но тамъ, у «христіанина до христіанства»²³⁰ это новое воспріятіе дуализма между дольнимъ и горнимъ было еще острѣе, потомучто было вовсе не примиреннымъ. «Люди должны знать, — восклицаетъ онъ—, что война— повсемѣстна и что правда— вражда, ибо все возникаетъ и все уничтожается благодаря враждѣ». «Война — родоначальница и властчица всего...» «Люди (—неразумные люди! не о васъ ли проплакалъ свою жизнь философъ?—)—люди не понимаютъ, какимъ образомъ противоположности согласуются другъ съ другомъ. Мировая гармонія заключается въ сочетаніи напряженія и ослабленія подобно тому, какъ у лука и лиры (то натягиваютъ, то отпускаютъ струну). Противогѣйствіе сближаетъ. Изъ противоположностей образуется совершенная гармонія. Все возникаетъ благодаря враждѣ». И потому «соединяй цѣлое и нецѣлое, согласное и несогласное, созвучное и несозвучное. Все даетъ одно, и одно даетъ все». «Для Бога все — красота, благо и справедливость; для людей одно—справедливо, другое—нѣтъ».

Міръ трагически прекрасенъ въ своей раздробленности. Его гармонія — въ его дисгармоніи, его единство — въ его враждѣ. Таково парадоксальное ученіе Гераклита, впоследствии парадоксально развитое Фридрихомъ Ницше въ теорію «трагическаго оптимизма». И основной тонъ его настроеній, ихъ сокъ и цвѣтъ совершеннѣйшимъ образомъ опредѣляется фрагментомъ, состоящимъ всего на всего изъ одного только слова — «ΑΓΧΙΒΑΣΙΝ», «ПРОТИВОРѢЧІЕ»²³¹.

Противорѣчіе! Хочется повторить за Гераклитомъ его жалобу, остающуюся и теперь современной: «Люди не понимаютъ этой вѣчно-существующей истины,

пока не услышатъ о ней; не понимаютъ они и тогда, когда услышатъ о ней впервые. Ибо, хотя все происходитъ согласно этой истинѣ, люди оказываются непонимающими, когда на опытѣ находятъ и рѣчи и факты такими, какими излагаю ихъ я [читай: ἀρχαίῃ], разумѣя каждое явленіе по природѣ и обясняя его по существу. Отъ другихъ же людей ускользаетъ то, что они дѣлаютъ наяву подобно тому, какъ забывается ими то, что они дѣлаютъ во снѣ».

Славныя имена элейцевъ должны бытъ поставлены вслѣдъ за Гераклитовымъ въ исторіи интересующей насъ идеи антиноміи. По ихъ убѣжденіямъ разсудокъ запутывается въ непобѣдимыхъ противорѣчійхъ, разъ только хочетъ окончательно прилѣпиться къ этому, эгоистически-раздробленному міру, — раздробленному во времени и въ пространствѣ. Но то, что говорили мужи элейской школы, слишкомъ извѣстно, чтобы можно было напоминать это здѣсь.

Великимъ, хотя до сихъ поръ съ этой стороны непонятнымъ, сторонникомъ антиномичности разсудка былъ и самъ Платонъ. Большинство его діалоговъ — не иное что, какъ исполнскія, со всею тщательностію развитыя и художественно драматизированныя антиноміи. Самое пристрастіе Платона къ діалогической формѣ изложенія, т. е. къ формѣ противопоставленія убѣжденій, намекаетъ уже на антиномическую природу его мышленія; но послѣдняя дѣлается еще болѣе осязательной, если мы примемъ во вниманіе, что чуть ли ни каждый діалогъ лишь обостряетъ противорѣчіе и углубляетъ бездну между «да» и «нѣтъ», между тезисомъ и антитезисомъ, но ничуть не рѣшаетъ вопроса въ пользу того или другого. Что-нибудь одно изъ двухъ: или это очень хорошій антиномизмъ, или же — весьма неудачная философія цѣльнаго разсудка.

Наконецъ, къ числу глубокихъ и творчески-мощныхъ представителей антиномизма нужно причислить кардинала Николая Кузанскаго съ его ученіемъ о coincidentia oppositorum, т. е. о совпаденіи въ Богѣ противоположныхъ

опредѣленій; это ученіе нашло своеобразное и много-значительное символическое выраженіе въ его «Приложеніи математики къ богословію», къ сожалѣнію не изученномъ и почти неизвѣстномъ среди историковъ мысли²⁸².

Что же касается до прочихъ именъ, какъ-то: Гегеля, Фихте, Шеллинга, Ренувбе и др., то едва ли нужно напоминать о нихъ: они достаточно извѣстны. Наконецъ, имена современныхъ «прагматистовъ»²⁸³ тоже могутъ бѣть начертаны на золотую доску исторіи антиномизма.

Вѣдѣніе противорѣчія и любовь къ противорѣчію, на ряду съ античнымъ скепсисомъ, кажется,—высшее, что гала древности. Мы не должны, не смѣемъ замазывать противорѣчіе тѣстомъ своихъ философовъ! Пусть противорѣчіе остается глубокимъ, какъ есть. Если мѣръ познаваемый надтреснутъ, и мы не можемъ на дѣлѣ уничтожить трещинъ его, то не должны и прикрывать ихъ. Если разумъ познающій раздробленъ, если онъ—не монолитный кусокъ, если онъ самому себѣ противорѣчитъ,—мы опять таки не должны дѣлать вида, что этого нѣтъ. Безсильное усиліе человѣческаго разсудка примиритъ противорѣчія, вялую попытку напрячься давно пора отразитъ бодрымъ признаніемъ противорѣчивости²⁸⁴.

«Книга Іова»—вся состоитъ изъ этого уплотненнаго переживанія противорѣчія, вся она построена на идеѣ антиномичности. Тутъ Богъ «напоминаетъ намъ, что человѣкъ не есть мѣра творенія», что «вселенная построена по плану, который безконечно превосходитъ человѣческой разумъ»²⁸⁵. Желанія Божіи и дѣла Божіи существенно непонятны человѣку, и потому кажутся ему неразумными (Іов 23): «Мы не постигаемъ Его--- Онъ не взираетъ ни на кого изъ высокоумныхъ» (Іов 37 23, 24). «Все есть тайна,—говорится у Ф. М. Достоевскаго—, во всемъ тайна Божія--- А что тайна, то оно тѣмъ даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страхъ сей къ веселью сердца--- Тѣмъ еще прекраснѣе оно, что тайна---»²⁸⁶. Тайна нравственнаго безпорядка поражаетъ Іова

своимъ величіемъ, а грузья его даже не замѣчаютъ ея (Іов 21). «Положите перстѣ на уста ваши»—жестъ молчанія и тайны,—тотъ самый жестъ, съ которымъ нерѣдко пишется на иконахъ Тайновидецъ Іоаннъ.

Тайны религіи—это не секреты, которые не слѣдуетъ разглашать, не условные пароли заговорщиковъ, а невыразимыя, несказанныя, неописуемыя переживанія, которыя не могутъ облечься въ слово иначе, какъ въ видъ противорѣчія, которыя заразъ—и «да» и «нѣтъ». Это—«вся паче смѣсла--- таинства». Вотъ почему, дѣлаясь церковнымъ пѣсно-пѣніемъ, восторгъ души неизбѣжно облакается въ оболочку своеобразной игры понятій. Вся церковная служба, особенно же каноны и стихирѣ, переполнены этимъ непрестанно-кипящимъ остроуміемъ антитемическихъ сопоставленій и антиномическихъ утвержденій. Противорѣчіе! Оно всегда тайна души,—тайна молитвы и любви. Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ отчетливѣе противорѣчія. Тамъ, въ Горнемъ Іерусалимѣ нѣтъ ихъ. Тутъ же—противорѣчія во всемъ; и устраняются они не общественнымъ строительствомъ и не философическими доводами. Что-то великое, давно желанное и все таки вовсе неожиданное,—великая Радость Нечаянная—, «явится вдругъ, охватитъ весь кругъ земного бытія, встряхнетъ его, какъ свитокъ книжный скрутитъ небо, омочитъ землю, дастъ новыя силы, все обновитъ, все пресуществитъ, самое простое и повседневное покажетъ во все-слѣпящемъ блескѣ лучезарной красоты. Тогда не будетъ противорѣчій, не будетъ и разсудка, ими мучающагося. А теперь—, чѣмъ ярче сіяетъ Истина Трисіятельнаго Свѣта, показаннаго Христомъ и отражающагося въ праведникахъ,—Свѣта, въ которомъ противорѣчіе сего вѣка препобѣждено любовью и славою—, тѣмъ рѣзче чернѣютъ міровыя трещины. Трещины во всемъ! Но я хочу говорить о трещинахъ въ области умозрѣнія.

Тамъ, на небѣ—единая Истина; у насъ—множество истинъ, осколковъ Истины, неконгруэнтныхъ другъ съ другомъ. Въ исторіи плоскаго и скучнаго мысленія «новой философіи» Кантъ имѣлъ дерзновеніе выговоритъ вели-

кое слово «антиномія», нарушившее приличіе мнимаго единства. За это одно заслуживалъ бы онъ вѣчной славы. Нѣтъ нужды, если собственныя его антиноміи неудачны: гѣло—въ переживаніи антиномичности ²³⁷.

Подъ угломъ зрѣнія догматики антиноміи неизбежны. Если есть грѣхъ (а въ признаніи его—первая половина вѣры ²³⁸), то все наше существо, равно какъ и весь міръ, раздроблены. Исходя изъ одного угла міра или своего разсудка, мы не имѣемъ никакихъ основаній ждуть, что получимъ тотъ же результатъ, какъ если бы вышли изъ другого угла. Встрѣча невѣроятна. Существованіе множества разно-гласящихъ схемъ и теорій, одинаково добросовѣстныхъ, но исходящихъ изъ разныхъ исходныхъ точекъ, есть лучшее доказательство трещинъ мірозданія. Самый разумъ раздробленъ и расколотъ, и только очищенный бого-носный умъ святыхъ подвижниковъ нѣсколько цѣлѣнѣе: въ немъ началось срастаніе разломовъ и трещинъ, въ немъ болѣзнь бытія залѣчивается, раны міра затягиваются, ибо и самъ-то онъ — оздоровляющій органъ міра.

«Ты и твои друзья, съ которыми ты привыкъ разговаривать,—жалуется платоновскій Иппій Сократу—, въ вещей въ цѣломъ не разсматриваете, но отхватываете и толчете и прекрасное, и всѣ остальныя вещи, раздробляя ихъ въ рѣчахъ. Оттого-то отъ васъ и ускользаютъ такія прекрасныя и по природѣ своей цѣлѣныя тѣла сущности» ²³⁹. Но то, въ чемъ наивный Иппій видитъ личный недостатокъ Сократа, есть на гѣлѣ необходимый признакъ науки, какъ дѣятельности разсудка.

За что бы мы ни взяли, мы неизбежно дробимъ разсматриваемое, раскалываемъ изучаемое на несовмѣстныя аспекты. Смотря на одно и то же съ разныхъ сторонъ, т. е. дѣйствуя разными сторонами духовной дѣятельности, мы можемъ притти къ антиноміямъ, къ положеніямъ несовмѣстнымъ въ нашемъ разсудкѣ. Только въ моментъ благодатнаго озаренія эти противорѣчія въ умѣ устраняются, но—не разсудочно, а сверх-разсудочнымъ спосо-

бомъ. Антиномичность вовсе не говоритъ: «Или то, или другое не истинно»; не говоритъ также: «Ни то, ни другое не истинно». Она говоритъ лишь: «И то, и другое истинно, но каждое—по своему; примиреніе же и единство—выше разсудка». Антиномичность—отъ гробности самого бытія,—включая сюда и разсудокъ, какъ часть бытія.

Какъ идеальную предѣльную границу, гдѣ снимается противорѣчіе, мы ставимъ догматъ. Но онъ для разсудка,—лишь формаленъ, и только въ богатомъ состояніи души наполняется сокомъ жизни, гдѣлается само-доказательною Истиною. Будучи регулятивною нормою для разсудка, догматъ для очищеннаго богатію разума, воспринимающаго откровеніе, является истиною интуитивно-данною. Для разсудка догматъ есть не болѣе какъ категорическій императивъ, гласящій требованіе: «Ты долженъ мыслить такъ, чтобы каждое нарушеніе догмата въ одну сторону сейчасъ же приводилось къ нулю соотвѣтственными нарушеніемъ въ сторону прямо-противоположную; всѣ твои разсудочныя операціи надъ догматомъ должны производиться такъ, чтобы въ нихъ всегда сохранялась основная антиномія догмата».

Напротивъ, для разума, очищеннаго молитвою и подвигомъ,—предѣльнымъ случаемъ чего является разумъ святого—, догматъ есть само-доказательная аксіома, свидѣтельствующая: «Ты видишь и истинность мою и внутреннюю необходимость быть мнѣ антиномичною въ разсудкѣ; если же нынѣ ты видишь смутно, то увидишь ясно вполнѣствіи, когда еще очистишь себя».

Догматъ, какъ объектъ вѣры, непременно включаетъ въ себя разсудочную антиномію. Если нѣтъ антиноміи, то разсудочно положеніе—цѣльно. А тогда это, во первыхъ,—не догматъ, а научное положеніе. Вѣритъ тутъ нечему, очищаетъ себя и творитъ подвигъ—не для чего. Но мнѣ кажется великимъ кощунствомъ думать, что религіозная истина,—«святѣня»—, постижима при всякомъ внутреннемъ состояніи, безъ подвига. Правда, она можетъ богато

блеснуть разуму нечистому, чтобы привлечь его, но она не может быть доступной всякому. Итакъ, повторяю, такое положеніе—не догматъ. А, во вторыхъ, сознаніе тогда не полно, неглубоко, не вглядѣлось во внутреннюю суть объекта: въсѣ мы не можемъ цѣлѣно мыслить суть религиознаго объекта, не въ силахъ охватить его разсудкомъ, не разлагая. Разсудокъ же не можетъ не ограничиться одною изъ сторонъ объекта. Ограниченіе одною стороною—таковъ, именно, смыслъ ереси.

Ересь, даже мистическая, есть разсудочная одно-сторонность, утверждающая себя, какъ все. *Αἵρεσις*—выборъ; избраніе, склонность или расположеніе къ чему-нибудь, затѣмъ избранное, избранный образъ мыслей и, отсюда,—партія, секта, философская школа²⁴⁰. Однимъ словомъ, въ словѣ *αἵρεσις* содержится идея одно-сторонности, какого-то прямолинейнаго сосредоточенія на одномъ изъ многихъ возможныхъ утвержденій²⁴¹. Православіе вселенско, а ересь—по существу своему партійна. Духъ секты есть вытекающій отсюда эгоизмъ, духовная отбегиненность: одно-стороннее положеніе ставится на основаніе безусловной Истины и тѣмъ самымъ это положеніе исключаетъ все то, въ чемъ видится антиномическое дополненіе къ данной половинѣ антиноміи, разсудочно—непостижимой. Объектъ религіи, падая съ неба духовнаго переживанія въ плотность разсудка, неминуемо раскалывается тутъ на аспекты, исключаютъ другъ друга. Дѣло православнаго, соборнаго разсудка собрать всѣ осколки, полноту ихъ, а еретическаго, сектантскаго—выбрать осколки, какіе приглянутся: «нужно быть многоструннымъ, чтобы заиграть на гусляхъ Вѣчности»²⁴².

Полнота въ единствѣ, полнота цѣлостная для разсудка,—какъ сказано—, лишь постулируется. Но условіемъ интуитивной данности постулата является укрощеніе своей разсудочной дѣятельности и выходъ въ благодатное мышленіе возстановленнаго, очищеннаго и возсозданнаго человѣческаго естества. Христосъ далъ зародышъ новой твари, «сѣмя Божіе—*σπέρμα αὐτοῦ*» (1 Іо 3), и твер-

ую точку недвижной скалы, на которую мы можем становиться, спасаясь отъ эпохѣ. Но связанная полнота есть лишь чаяніе. Ее гаситъ только Тотъ, Кто омоемъ всю скверну съ твари,—Духъ Святой. Духомъ постигаются догматы, въ Немъ—полнота разумѣнія. А покуда, тѣмъ острѣе и тѣмъ много-образнѣе расудочныя антиноміи вѣры, чѣмъ проникновеннѣе и чѣмъ полно-звучнѣе самое переживаніе. И дѣйствительно, Священная Книга полна антиноміями. Антиномистично скрещиваются между собою сужденія не только разныхъ библейскихъ авторовъ (у ап. Павла—оправданіе вѣрою, у ап. Іакова—дѣлами и т. п.), но—одного и того же; и—не только въ разныхъ его писаніяхъ, но—въ одномъ и томъ же; и—не только въ разныхъ мѣстахъ, но—въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Антиноміи стоятъ рядомъ, порою въ одномъ стихѣ, и, при томъ, въ мѣстахъ наисильнѣйшихъ, какъ вѣтеръ стремительный потрясающихъ душу вѣрующаго, какъ молнія поражающихъ вершину ума. Только поглинный религіозный опытъ усматриваетъ антиноміи и видитъ, какъ возможно фактическое ихъ примиреніе; но для позитивистическаго расудка онъ не виденъ, или же ихъ заостренность представляется литературною манерою парадоксальнаго,— а то и болѣзнаго—, ума.

Возьми апостола Павла. Его блестящая религіозная діалектика состоитъ изъ ряда изломовъ.—съ утвержденія—на другое, ему антиномичное. Порою антиномія заключена даже въ стилистической разрывъ сплошности изложенія, — во внѣшній асиндетонъ: расудочно противорѣчивыя и взаимо-исключающія сужденія острѣями направлены другъ противъ друга.

Но для непосредственнаго воспріятія въ этихъ, громогрящихъ другъ на друга, дѣвственныхъ глыбахъ «да» и «нѣтъ» открывається высшее религіозное единство, могущее получить свое завершеніе въ Духѣ Святомъ. Какою внутреннею нечувствительностью, какимъ религіознымъ безвкусіемъ было бы стараться свести всѣ эти «да» и «нѣтъ» къ одной плоскости,—счастъ тотъ или грутой слой несущий

щественымъ! Антиноміи принадлежатъ къ самой сущности переживанія, онѣ неразлучны съ ними, какъ цвѣтъ лепестка—съ заключеннымъ въ немъ пигментомъ. Это—какъ бы туманъ, написанный на картинѣ,—какъ бы узоръ, затканый въ матеріи. Желая разсмотрѣть картину яснѣе, намѣреваясь сдѣлать матерію гладкой, тщетно мы стали бы стирать туманъ и узоръ: вмѣстѣ съ ними пришлось бы уничтожить самое вещество картинѣ или матеріи,—ихъ самихъ. Такъ—и въ религіи. Антиноміи—это конститутивные элементы религіи, если мыслить о ней разсудочно. Тезисъ и антитезисъ, какъ основа и утокъ, сплетаютъ самую ткань религіознаго переживанія. Гдѣ нѣтъ антиноміи, тамъ нѣтъ и вѣры: а это будетъ тогда лишъ, когда и вѣра и надежда упразднятся, и пребудетъ одна любовь (1 Кор 13, 13).

Какимъ холоднымъ и далекимъ, какимъ безбожнымъ и черствымъ кажется мнѣ то время моей жизни, когда я считалъ антиноміи религіи—разрѣшенными, но еще не разрѣшенными, когда я въ своемъ гордомъ безуміи утверждалъ логическій монизмъ религіи.

Само-отверженіе—это единственное, что приближаетъ насъ къ бого-подобію. Но и само-отверженіе вообще, и само-отверженіе разсудка въ частности есть нелѣпость, бессмыслица для разсудка. А не можетъ быть не-А. «Невозможно», но и «несомнѣнно»! Изъ Я любовь дѣлаетъ не-Я, ибо истинная любовь—въ отказѣ отъ разсудка.

Довольно говорить объ антиноміяхъ вообще. Приведу тебѣ нѣсколько конкретныхъ примѣровъ изъ безчисленнаго множества. Бросаются въ глаза прежде всего Павловы антиноміи, причина чему—весьма простая. Глубина еѳософскаго умозрѣнія сочетается у Павла съ діалектической формой, тогда какъ у другихъ священныхъ писателей форма нѣсколько афористическая, или же систематическая. Разсудокъ не предрасположенъ здѣсь ждуть связности, и потому за афористической разрозненностью не сразу замѣчаетъ противорѣчія. Но діалектическое изложеніе настраиваетъ разсудокъ ждуть связности, и когда связность нарушается «угловою точкою», гдѣ сходятся тезисъ

съ антитезисомъ, то разсудокъ невольно вздрагиваетъ: это явно требуется отъ него жертва собою.

Для насъ наиболѣе подходящимъ является опять-таки самое діалектическое и самое пламенное изъ Посланий,—Къ римлянамъ,—эта разрывная бомба противъ разсудка, заряженная антиноміями. Вотъ же для примѣра ²⁴² таблица нѣкоторыхъ антиномій, подобранныхъ, впрочемъ, довольно случайно и не безъ сознательнаго уклоненія отъ тѣхъ изъ нихъ, которыя преднамѣченны къ разсмотрѣнію въ одной изъ ближайшихъ книгъ.

Примѣры догматическихъ антиномій.

ТЕЗИСЪ.

АНТИТЕЗИСЪ.

Б о ж е с т в о:

единосущное.

трипостастное.

Два естества во Христѣ соединены:

неслитно (*ἀσυχύτως*) и неизмѣнно (*ἀτρέπτως*),

неразгѣльно (*ἀδιαρέτως*) и неразлучно (*ἀχωρίστως*).

Отношеніе человека къ Богу:

предопредѣленіе.

свободная воля.

Рим. 9 (гдѣ объясняется отверженіе Израиля съ объективной и богословской точки зрѣнія, икономической), т. е. дается отвѣтъ на вопросъ «для чего?».

Рим 9^ю—10^и (гдѣ объясняется отверженіе Израиля съ нравственной и антропологической точки зрѣнія (амартологической), т. е. дается отвѣтъ на вопросъ «почему?»).

Г р ѣ х ъ:

Черезъ пауеніе Адама, т. е. какъ случайное явленіе въ плоти (Рим 5^{12-и}).

Черезъ конечность плоти, т. е. какъ необходимо присущій ей (1 Кор 15^ю сл.).

С у д ъ:

Христосъ, какъ Судія всѣхъ христіанъ при своемъ второмъ пришествіи (Рим 2¹⁶, 14¹⁶, 1 Кор 3¹⁸, 2 Кор 5¹⁰).

Богъ, какъ окончательно судящій всѣхъ людей черезъ Христа (1 Кор 4^в, 15^{и,ю}).

В о з д а я н і е:

Воздаяніе всѣмъ по дѣламъ
(Рим 2 6-10, 2 Кор 5 10).

Свободное прощеніе искуплен-
ныхъ (Рим 4 4, 9 11, 11 6).

Конечная судьба:

Всеобщее возстановленіе и бла-
женство (Рим 8 18-23, 11 30-6)

Двойкій конецъ (Рим 2 5-12)
«Погибель» (2 Кор 2 15 и проч.)

З а с л у г а:

Необходимость человѣческаго
подвига (1 Кор 9 8: «такъ бѣ-
гите, чтобы получить»).

Недѣйствительность человѣ-
ческаго подвига (Рим 9 16: «поми-
лованіе зависитъ не отъ желаю-
щаго и не отъ подвизающагося,
но отъ Бога милующаго»).

«Со страхомъ и трепетомъ
свершайте свое спасеніе

потому что Богъ произво-
дитъ въ васъ и хотѣніе и
дѣйствіе» (Фил 2 12, 13).

Ср.: «Душа Господа хотѣла
свободно; но хотѣла свободно
того,

что должна была хо-
тѣть по изволенію воли Его Бо-
жества» (Иоанна Дамаскина
Точное изложеніе православной
вѣры, 3 18).

Б л а г о д а т ь:

Когда умножился грѣхъ, стала
преизобиловать благодать (Рим
5 20).

«Остаются ли намъ въ грѣхѣ,
чтобы умножилась благодать? Ни-
какъ» (Рим 6 10, 6 15).

«Всякій, пребывающій въ Немъ
Христѣ) не согрѣшаетъ» (1 Іо 3 6).

«Если говоримъ, что не имѣемъ
грѣха,—обманываемъ себя, и исти-
ны нѣтъ въ насъ» (1 Іо 1 8).

Всякій рожденный отъ Бога,
не дѣлаетъ грѣха — и онъ не мо-
жетъ грѣшиться»—(1 Іо 3 9).

В ѣ р а:

Свободна и зависитъ отъ доброй
воли человѣка (Іо 3 16-18).

Даръ Божій и не находится въ
волѣ человѣческой, но — въ волѣ
привлекающаго ко Христу Отца
(Іо 6 44).

Пришествіе Христово:

Для суда надъ міромъ:
«На судъ пришелъ Я въ міръ»
(Іо 9 39).

Не для суда надъ міромъ:
«Я пришелъ не судить міръ»
(Іо 12 47).



Summet rodit.—Свое же угрызаетъ.

VIII. ПИСЬМО СЕДЬМОЕ: ГРѢХЪ.

Кто, еще отъ годовъ юности, не помнитъ нравоучительнаго разсказа «Гераклъ на распутьи»? Эта, нѣсколько приторная басня, составленная въ V-мъ вѣкѣ до Р. Х. знаменитымъ учителемъ Сократа софистомъ Продикомъ Кеосскимъ или, правильнѣе, Кейскимъ и, по свидѣтельству Аристофановскаго Схолоаста²⁴⁴, входившая въ сочиненіе Продика «Ἄραи», «Времена года», а, можетъ быть, и «Возрасты жизни», дошла до насъ въ передачѣ или, точнѣе, въ пересказѣ Ксенофонта²⁴⁵. И, конечно, всякій помнитъ, какъ олицетворенныя Добродѣтель—ἡ Ἀρετή —, и Порочность—ἡ Κακία—, или Счастіе—ἡ Εὐδαιμονία— въ риторическомъ спорѣ состязаются предъ юношей Геракломъ о своихъ преимуществахъ, и какъ каждая тянетъ его вступить на одинъ изъ двухъ возможныхъ путей,—на свой. При этомъ авторъ пользуется случаемъ, чтобы дать каталогъ добродѣтелей и пороковъ. Вотъ педагогическое пособіе для воспитанія аѳинскаго юношества.

Но было бы ошибкою видѣть въ этомъ разсказѣ что-то исключительное. Самъ будучи, вѣроятно все, литературною обработкою народной басни и имѣя, слѣдовательно, много-вѣковую родословную, онъ, въ свой че-

редѣ, сталъ родоначальникомъ цѣлаго ряда литературныхъ поколѣній. Сюжетъ «двухъ путей» оказался, какъ выражаются историки литературы, «странствующимъ».

Само собою понятно, что составъ главной его части, т. е. каталога добродѣтелей и пороковъ, соотвѣтствующихъ двумъ путямъ жизни, каждый разъ мѣнялся соответственно нравственнымъ возрѣніямъ мѣста и времени. Но и въ позднѣйшихъ обработкахъ темы «двухъ путей» легко увидать споръ все тѣхъ же Добродѣтели и Порочности, въ существѣ своемъ, въ основномъ ядрѣ своемъ приводящійся къ борьбѣ за цѣломудріе.

Наконецъ, мы сталкиваемся съ наиболее разработаннымъ противопоставленіемъ «двухъ путей» въ такъ называемомъ «Ученіи двѣнадцати апостоловъ»²⁴⁷, относящимся либо къ концу I-го, либо къ началу II-го столѣтія по Р. Х. Этотъ памятникъ имѣетъ себѣ много подобныхъ, почти варіантовъ, но установитъ съ точностью взаимныя генеалогическія отношенія всѣхъ ихъ и затруднительно²⁴⁸ и едва ли нужно, по крайней мѣрѣ для насъ. Даже на своей догадкѣ о происхожденіи всѣхъ ихъ отъ басни Продика мы не взяли бы настаивать особенно рѣшительно.

Намъ важна не генетическая зависимость различныхъ обработокъ одной темы, а лишь самая тема, лишь та распространенная въ человѣчествѣ и отъ его самосознанія неотъемлемая общая мысль, что «есть два пути: одинъ жизни и одинъ—смерти» и что «различіе между обоими путями большое»²⁴⁹,—какъ выражаетъ ее неизвѣстный составитель «Ученія» въ приступѣ.

Consensus omnium свидѣтельствуетъ, что есть два пути; но какъ понимать самую возможность этой двойственности? Есть два пути! Одинъ изъ нихъ—путь къ Истинѣ. А другой,—совсѣмъ на него не похожій?... Но какъ же можетъ быть еще, другой путь, когда Истина—источникъ всякаго бытія, и внѣ Истинны—ничего нѣтъ. Если Истина

есть все (—а, не будучи всѣмъ, какъ же она могла бы бытъ Истиною?—), то какъ же допуститъ какую-то Не-Истину, какую-то Ложь. Богъ—Жизнь и Виновникъ жизни, т. е. творчества. Значитъ, Ложь есть Смерть и источникъ смерти, т. е. уничтоженія. Богъ есть Ладъ и Строй; а Ложь—Безпорядокъ и Анархія. Богъ есть Святость; а Ложь—Грѣховность. Но опять, какъ можетъ бытъ Грѣховность? Вѣдь Богъ — Сущій, ὁ ὢν, Ягве, יְהוָה²⁵⁰; и, значитъ, Сатана, Грѣхъ—совсѣмъ иное, — т. е.... —

Невольно подсказывается отвѣтъ, что грѣховность хотя и есть, но есть не-сущая. «Неплотствовавшій мой умъ, плодоносенъ Боже покажи ми»²⁵¹, взываетъ душа, сознавшая свое безплодіе отъ грѣховной скверны. Безплодіе, безсиліе, неспособность рождать жизнь—вотъ естественный плодъ грѣха. Грѣхъ неспособенъ творитъ, но—только разрушатъ. Грѣхъ неспособенъ рождать, ибо всякое чадо-родіе—не иначе какъ отъ Сущаго Отца, но—только умерщвляютъ. Грѣхъ безплоденъ, потому что онъ—не жизнь, а смерть. А Смерть влачитъ свое призрачное бытіе лишь Жизнью и насчетъ Жизни, питается отъ Жизни и существуетъ лишь постольку, поскольку Жизнь даетъ отъ себя ей питаніе. То, что есть у Смерти—это лишь испоганенная ею жизнь же. Даже на «черной мессѣ», въ самомъ гнѣздѣ дѣвольщины, Дѣволъ со всѣми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, какъ кошунственно пародировать тайнодѣйствія литургіи, дѣлая все наоборотъ²⁵². Какая пустота! Какое нищенство! Какія плоскія «глубины»!

Это—еще доказательство, что нѣтъ ни на самомъ дѣлѣ, ни даже въ мысли ни Байроновскаго, ни Лермонтовскаго, ни Врублевскаго Дѣвола—величественнаго и царственнаго, а есть лишь жалкая «обезьяна Бога», о которой давно сказано:

Simia quam similis turpissima bestia nobis.

По чеканному опредѣленію св. Іоанна Богослова, «грѣхъ есть беззаконіе — ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία» (1 Іо 3 : 6).

Въ этомъ опредѣленіи обращаетъ на себя вниманіе членъ, поставленный какъ при подлежащемъ, *ἀμαρτία*, такъ и при сказуемомъ, *ἀνομία*. Членъ при существительномъ обычно является и индивидуализаторомъ, выдѣляющимъ объектъ изъ ряда ему подобныхъ²⁵³, тогда какъ безъ члена объектъ имѣетъ смѣслъ одного изъ многихъ, или же слово употреблено въ отвлеченномъ значеніи, какъ абстрактъ. Слѣдовательно, *ἡ ἀμαρτία* означаетъ, что тутъ берется не одно изъ многихъ прегрѣшеній, но именно грѣхъ, какъ таковой, какъ совокупность всего грѣха, сущаго въ мірѣ, грѣхъ въ его метафизическомъ корнѣ, какъ Грѣхъ.—Но, далѣе, какъ понятъ членъ при словѣ *ἀνομία*? Въ гръ, извѣстно изъ элементарной грамматики, что при сказуемомъ-существительномъ и при сказуемомъ-прилагательномъ не бываетъ члена, такъ что предлагается даже, въ сомнительныхъ случаяхъ, когда трудно понятъ, гръ подлежащее и гръ сказуемое, посмотрѣть, при какомъ словѣ стоитъ членъ; оно, де, и есть подлежащее. Это и понятно: въ гръ, чаще всего предложенія выражаютъ сужденія предикаціи, подведенія подлежащаго подъ объемъ сказуемаго, и потому сказуемое неминуемо должно имѣть отвлеченный смѣслъ общаго понятія, класса. Но, тѣмъ не менѣе, при особыхъ обстоятельствахъ бываетъ и сказуемое съ членомъ. Такъ, на примѣрѣ, въ Четверо-евангеліи находимъ:

οὗτος οὗτος ἐστὶν ὁ τέκτων (т. е. который извѣстенъ подъ этимъ именемъ; Мр 6 з).

ὑμεῖς ἐστε τὸ ἄλας τῆς γῆς (Мѳ 5 13);

— — *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Мѳ 5 14);

ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς (Мѳ 6 22);

ὃν εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Мѳ 16 16);

ὃν εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Мр 15 2);

ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Іо 11 25);

далѣе Іо 14,8 и проч²⁵⁴; сюда же относятся чрезвычайно важныя мѣста Еф 1 23 б, Мѳ 26 27, Мр 14 22, Лк 22 12, 1 Кор 11 22, говорящія о Церкви и о Тѣлѣ Христовомъ.—Смѣслъ приведенныхъ мѣстъ прозраченъ: тутъ говорится не о соли, свѣтѣ и проч. вообще, не о нѣкоторой соли (ein Salz) и т. д., на ряду съ другою солью и т. д., а о томъ, что одно только имѣетъ или достойно имѣть это названіе, о томъ, что несетъ въ себѣ самую суть тѣхъ свойствъ, за которыя обычная соль, обычный свѣтъ и проч. получаютъ свое имя²⁵⁵.

Итакъ, *ἡ ἀνομία* значитъ: не одно изъ беззаконій, не беззаконіе вообще, а беззаконіе кат' ἐξοχήν,—беззаконіе, по преимуществу заслуживающее это названіе, — то, что не-

сетѢ въ себѢ самое начало беззаконности,—беззаконіе въ чистѣйшемъ и полнѣйшемъ видѢ и смѣслѢ,—дѣянiе въ высшей степени совокупающее въ себѢ все то, за что отгѣльнiя беззаконiя называются беззаконiями,—само беззаконіе или,—однимъ словомъ—, Беззаконіе.

АпостолѢ говоритѢ хочетѢ не обѢ одномъ изѢ признаковѢ грѣха, хочетѢ оставатѢся не на периферiи его, но углубляется въ самѢя нѣдра его, въ его метафизическое естество. Поэтому опредѣленіе, даваемое имѢ грѣху, естѢ опредѣленіе въ глубинѢ онтологической, а не метафорическое или акцидентальное. Было бы крайне ошибочно понимать его законнически. ГрѣхѢ естѢ Беззаконіе, естѢ извращеніе Закона, т. е. того Порядка, который данѢ твари ГосподомѢ, того внутренняго Строя всего творенiя, которымѢ живѢ оно, того Устроенiя нѣдрѢ твари, которое даровано ей БогомѢ, той Премудрости, въ которой—смѣслѢ мiра. Въ Закона, ГрѣхѢ—ничто, имѢетѢ лишь мнимое существованіе, ибо,—позволяю себѢ примѣнить слова Апостола, хотя, бытѢ можетѢ, въ нѣсколько свободномѢ толкованiи—, «закономѢ познается грѣхѢ».

Если нѣтъ рожденiя, нѣтъ и умерщвленiя; если нѣтъ бытiя, то нѣтъ и небытiя; если нѣтъ жизни, то нѣтъ и смерти. Если нѣтъ свѣта, то нѣтъ и тѣмы, ибо свѣтомѢ изобличается тѣма. ГрѣхѢ—паразитѢ святости и естѢ потому, что святостѢ еще не отгѣлена отѢ него окончательно,—потому что пшеница и плевелѢ растутѢ до поры до времени вмѣстѢ.

Разрушая, какѢ и всякое паразитическое существованіе, своего кормителя, грѣхѢ подрываетѢ вмѣстѢ и себя самого. ОнѢ направляется на себя, себя ѣстѢ, ибо все, что не хочетѢ униженiя, подвергается униженiю. БогѢ, никому не желающiй зла, никогда никого не уничтожалѢ; но всегда сами себя злiе губили: БогѢ «разсѣялѢ гордыхѢ» ничѢмѢ инымѢ, какѢ «мыслию сердца ихѢ—*διανοία καρδίας αὐτῶν*» (Лк 15 6), или, точнѢе, разсужденiемѢ, *διανοία*,—ибо разсудокѢ—*διάνοια*—, въ противоположностѢ уму, и естѢ проявленіе самости.

«Сотвори державу мѣщею своею,
расточя гордыя мѣслию сердца ихъ»—

такъ нѣкогда воспѣла Пречистая Дѣва Марія при свиданіи съ Елизаветою, и такъ гонимъ поется на утренѣ и будетъ пѣтѣся во вѣки вѣковъ.

Само-разрушительную природу зла понимали уже и лучше изъ эллиновъ:

«...хорошіе, — говоритъ Платонъ —, подобныя другъ другу и бывають гурьями, а гурныя, какъ объ нихъ и говорится, да же сами себѣ никогда не остаются подобными, но бывають непостоянны и неустойчивы; а то, что не остается подобнымъ самому себѣ, но бываетъ различнымъ, едва ли можетъ быть подобнымъ другому или погружиться съ нимъ—*τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοῦς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους. ὃ δ' αὐτὸ αὐτῶ ἀνόμοιον εἶη καὶ διάφορον, σχολῆ γ' (ἄν) πού τῳ ἄλλῳ ὁμοιον ἢ φίλον γένοιτο*»²⁸⁶.

Желая только себя, въ своемъ «здесь» и «теперь», злое само-утвержденіе негостепрѣмно запирается ото всего что не есть оно; но, стремясь къ само-божеству, оно да же себѣ самому не остается подобнымъ и разсыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбѣ. Зло по самому существу своему—«царство раздѣлившее на ся». Эта мысль о раздробительномъ дѣйствіи зла глубоко-мысленно выражено уже Платономъ подъ прозрачнымъ покровомъ мѣа объ «андрогины»²⁸⁷.

«Нѣкогда наша природа,—такъ приблизительно повѣствуетъ Платоновскій Аристофанъ—, была далеко не такой, какъ теперь. Тогда существовалъ еще андрогины—существо, составленное изъ двухъ теперешнихъ особей, и онъ былъ единою личностію. Эти андрогины были крѣпки и сильны и, въ упоеніи своею мощью, надмались и осмѣлились поднять руку на боговъ: они хотѣли проложить себѣ путь на небо, чтобы напасть на боговъ. Тогда Зевсъ и небожители рѣшили ослабить ихъ, разсѣкши каждаго пополамъ, такъ, чтобы имъ пришлось ходить уже на двухъ ногахъ, а не на четырехъ. «А если я замѣчу,—сказалъ Зевсъ—, что они и тогда не усмирятся и не захотятъ успокоиться, то я еще разъ разсѣку ихъ пополамъ, такъ

что имъ придется тогда уже прѣгнать на одной ножкѣ»²⁵⁸. Вотъ суть Платоновскаго мѣа. Добавлю только еще, что любовь,—по Платону—,—это и есть инстинктивное стремленіе любящихъ — вновь соединить раздѣленное.

Было бы слишкомъ легкомысленно видѣть въ только что изложенномъ мѣѣ простую басню, придуманную Платономъ. Несомнѣнно, что это—художественная обработка древняго народнаго мѣа. Подобный же мѣѣ находимъ мы и въ памятникахъ иныхъ народовъ. Такъ, въ Зендъ-Авестѣ, въ книгѣ Бундегешъ, рассказывается, что отъ сѣмени небснаго первобыка [=«Жизнь»] Кайомора, пролитаго на землю, выросло оруэрэ [=arbor или arbor, «дерево»; но также=«жизнь» и «душа»]. Это, выросшее, есть соединеніе земли съ небснымъ началомъ. Отъ дерева родилась Мешіа, самецъ-самка, мужчина-женщина. Затѣмъ Мешіа раздѣлился на мужское тѣло, удержавшее имя Мешіа, и на женское, получившее имя Мешіанэ. Такова первая человѣческая пара²⁵⁹.

Какія-то таинственныя нити какъ будто связываютъ идейное зерно этихъ повѣствованій и со священнымъ повѣствованіемъ книги Бытія. Въ словахъ: «И Богъ сказалъ: «Сотворимъ человека...» И сотворилъ Богъ человека, въ образѣ своемъ, въ образѣ Божіемъ сотворилъ Онъ его; мужчиною и женщиною сотворилъ Онъ ихъ» (Быт 1 26, 27)²⁶⁰. Мистики разныхъ толковъ нерѣдко усматривали здѣсь указаніе на изначальную сложность человѣческаго существа, даже на первоначальный андрогинизмъ, считая половую дифференціацію слѣдствіемъ метафизическаго грѣхопаденія. Такъ, уже гностическая секта офитовъ считала перво-человѣка ἀρσενόθηλος, муже-женщиною²⁶¹. Такъ же думали послѣдователи Каббалы, чуть ли не поголовно всѣ мистическіе писатели—Як. Бемэ, Сенъ-Маршенъ, Фр. Баадеръ, современные оккультисты и т. д. и т. д.²⁶². Но, ссылаясь на нихъ, я имѣлъ въ виду доказать, конечно, не необходимость именно андрогиническаго толкованія указанныхъ словъ книги Бытія, а только широкую распространенность того убѣжденія, что чело-

вѣкъ первоначально былъ болѣе цѣлѣнымъ, чѣмъ нынѣ, и что лишь само-утвержденіе его стало причиною раздробленности.

Само-утвержденіе личности, противопоставленіе ея Богу—источникъ дробленія, распаденія личности, обѣднѣнія ея внутренней жизни; и лишь любовь, до извѣстной степени, снова приводитъ личность въ единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочетъ бытъ сама богомъ,—«какъ боги»—, то неминуемо постигаетъ ее новое и новое дробленіе, новый и новый распадъ. Таковъ онтологическій смѣслъ міѳа. И развѣ не видимъ мы, какъ на нашихъ глазахъ,—то погѣ громкимъ предлогомъ «дифференціаціи» и «спеціализаціи», то по обнаженному вождельнѣю безчинія и безначалія—, развѣ не видимъ мы, какъ дробится и разсыпается и общество и личность, до самыхъ тайниковъ своихъ, желая жить безъ Бога и устраиваться помимо Бога, само-опредѣляясь противъ Бога. Самое безуміе,—эта дезынтеграція личности²⁶³—, развѣ оно въ существѣ своемъ не есть слѣдствіе глубокаго духовнаго извращенія всей нашей жизни? Неврастенія, все возрастающая, и другія «нервнѣя» болѣзни развѣ не имѣютъ истинной причиною своею стремленіе челоѳчества и челоѳковъ жить по своему, а не по Божьему, жить безъ закона Божія, въ аноміи²⁶⁴. (Отрицаніе Бога всегда вело и ведетъ къ безумію, ибо Богъ и есть—то Корень ума. Кто—«сказавшій въ сердцѣ своемъ», т. е. не на словахъ, а въ самой душѣ своей, всѣмъ существомъ своимъ: «Нѣтъ Бога»?»—«Безумецъ» (Пс 131; 52), ибо существенное отрицаніе Бога и безуміе—одно и то же, слиты и нераздѣлимы,—явленіе художественно и въ развитіи своемъ изображенное Л. Толстымъ²⁶⁵ и Ф. Достоевскимъ²⁶⁶.

Безъ любви,—а для любви нужна прежде всего любовь Божія—, безъ любви личность разсыпается въ дробность психологическихъ элементовъ и моментовъ. Любовь Божія—связь личности. Потому-то и молимся: «Любовію Твоею свяжи мя; Невѣсто ненеѳстная»,—да, «свяжи», а не то—разсыплюся и сдѣлаюсь тою самою «совокупностью»

психическихъ состояній», которую огну только и знаетъ «научная психологія», эта «психологія безъ души». «Ты моя крѣпость, Господи, Ты моя и сила!»,—воскликаетъ душа, понявшая свое безсиліе и неустойчивость.

Грѣхъ—моментъ разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряетъ свое субстанціональное единство, теряетъ сознаніе своей творческой природы, теряется въ хаотическомъ вихрѣ своихъ же состояній, переставая бытъ субстанціей ихъ. Я захлебывается въ «потопѣ мысленномъ» страстей. Недаромъ загадочная и соблазнительная улыбка всѣхъ лицъ Леонардо да Винчи, выражающая скептицизмъ, отпаденіе отъ Бога и самоупоръ человѣческаго «знаю», есть на дѣлѣ улыбка растерянности и потерянности: сами себя потеряли, и это особенно наглядно у «Джіоконды». Въ сущности, это—улыбка грѣха, соблазна и прелести,—улыбка блудная и растлѣнная, ничего положительнаго не выражающая (—въ томъ-то и загадочность ея!—), кромѣ какого-то внутренняго смущенія, какой-то внутренней смуты духа, но—и нераскаянности²⁶⁷.—Да, во грѣхѣ душа ускользаетъ отъ себя самоё, теряетъ себя: Недаромъ послѣднюю степень нравственнаго паденія женщины языкъ характеризуютъ какъ «потерянность». Но несомнѣнно, что бывають не только «потеряныя», т. е. потерявшія въ себѣ самихъ себя, свое бого-подобное творчество жизни «женщины», но и «потерянные мужчины»; вообще, грѣховная душа—«потерянная душа», и потерянная не только для другихъ, но и для себя самой, ибо не соблюла себя. И если современная психологія все твердитъ, что она не знаетъ души, какъ субстанціи, то это только весьма скверно выставляетъ нравственное состояніе самихъ психологовъ,—въ массѣ своей, очевидно, являющихся «потерянными мужчинами». Тогда, дѣйствительно, не «я дѣлаю», а «со мною дѣлается»; не «я живу», а «со мною происходитъ».

По мѣрѣ угашенія въ сознаніи творчества, само-дѣятельности и свободы, вся личность отщѣняется механическими процессами въ организмъ и, проектируя во внѣ

послѣдствія собственной слабости, оживляетъ окружающій мѣръ²⁶⁸. А такъ какъ трезвѣніе и бодренность—условія жизни личности, то всяческая нестрезвость и всяческая сонливость способствуютъ такому ослабленію само-собранности духа. Когда хочется спать, когда бываешь спрессонокъ, забывая «бодреннымъ сердцемъ, бодренною мыслію и бодреннымъ умомъ отгонять уныніе грѣховнаго сна»²⁶⁹, или еще, тѣмъ болѣе, въ состояніи опьянѣнія, подъ ошеломляющимъ дѣйствіемъ наркотиковъ, во всѣхъ этихъ и подобныхъ состояніяхъ сами собою подбираются слова все страгательнаго значенія. Тогда, «земля швыряется»,—какъ говоритъ одинъ трех-лѣтній мнѣ знакомый мальчикъ про скользящую отъ утоптаннаго снѣга троттуаръ. «Слова говорятся» и «имъ хочетъ говорится»; «это не я ихъ говорю, но имъ хочется говоритъ себя». «Стѣны шатаются», когда прислонишься къ нимъ. Вещи «не хотятъ» удерживаться въ рукѣ и выскакиваютъ изъ нея, сами убѣгаютъ и бѣгаютъ. Жидкости выплескиваются. Даже отдѣльныя части тѣла,—и тѣ заявляютъ свою «автономность» и независимость. Весь организмъ,—какъ тѣлесный, такъ и душевный—, изъ цѣлостнаго и стройнаго орудія, изъ органа личности превращается въ случайную колонію, въ сбродъ несоотвѣтствующихъ другъ другу и само-дѣйствующихъ механизмовъ. Однимъ словомъ, все оказывается свободнымъ во мнѣ и внѣ меня,—все, кромѣ меня самого.

Неврастеническая полу-потеря реальности творческаго Я²⁷⁰—тоже видъ духовной нестрезвости, и трудно отдѣлаться отъ убѣжденія, что причина ея—въ «не-устроенности» личности. Извращая свое отношеніе къ Богу, человѣкъ тѣмъ самымъ извращаетъ и свою нравственную, а затѣмъ, даже и тѣлесную жизнь. Такъ, язычники знали Бога чрезъ разсматриваніе твореній его. «Но какъ они, уразумѣвъ Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ своихъ умствованіяхъ, и омрачилось неразумное ихъ сердце,—назѣвая себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога извратили въ подобіе образа тлѣннаго человѣка, и птицъ, и

²⁷⁰ П. А. Флоренскій, т. 1 (I)

четвероногихъ, и гадовъ, то и предалъ ихъ Богъ въ похотяхъ сердецъ ихъ нечистотѣ, такъ что осквернили они сами тѣла свои, истину Божію замѣнили ложью и поклонялись и служили твари паче творца» (Рм 1 21-25). Слѣдствіемъ этого явилось,—говоритъ далѣе Апостолъ—, извращеніе естественнаго устройства тѣлесной жизни и порча жизни общественной. Ядовитыя начала безчинія, безначалія и безудержія пропитали собою общество во всѣхъ его жизненныхъ дѣятельностяхъ (Рм 1 26-32).

По мѣрѣ оземлянѣнія души теряется ея свобода; медленно, но неукоснительно, какъ грѣховной язвы разбѣгаетъ сердце. Грѣхи обстаютъ сердце, густымъ строемъ стоятъ окрестъ него и не допускаютъ меня до него, преграждаютъ доступъ освѣжающаго вѣтерка благодати. Душа томится;

«---все удушливо-земное
она хотѣла-бъ оттолкнуть» 271,

и взываетъ: «Отъ всякаго обстоянія спаси!», но сердце словно окружило себя твердой корой.

Да, оно живо, но—за своими стѣнами, и до него не доберешься. Я самъ только теоретически знаю, что ёсть оно, а ужъ не могу приступить къ нему. И святая служба церковная скользитъ по этому стальному панцирю едва царапая ею, срываясь съ него и проносясь мимо неспособнаго обратъ въ себѣ вниманія.

Порою наступаетъ какое-то забытіе,—въ мѣстахъ самыхъ значительныхъ: врагъ скрадываетъ слова драгоценнѣйшія. Спросишь себя: «Неужели это,—т. е. евангеліе и т. д.—, уже прошло?» и, только разсудкомъ, соображая по ходу службы, говоришь: «Да». Наоборотъ, грѣховныя желанія, даже самыя непостижимыя нелѣпости, въ разлагающуюся личность внезапно врываются, яркія, какъ какія свѣтовыя пятна въ мозгу,—и, до всякаго рѣшенія, оказываются дѣлами. Подъ дуновеніемъ помѣсловъ у грѣховной личности лишь вздымается

«души ея темное пламя» 272.

Какъ въ уже упомянутомъ разсказѣ о «Гераклѣ на распутьи», такъ и въ прочихъ развитіяхъ темы «двухъ путей» основною нужно признатъ идею именно объ устройеніи человѣкомъ своей души и своего тѣла, о ковкѣ себя самого подвигомъ, объ очищеніи всего организма вниманіемъ къ себѣ.

И такая, «изсушенная» отъ влажной чувственности душа, т. е. душа «мудрѣйшая» (—«ξηρὰ ψυχὴ σφρατάτη: сухая душа—мудрѣйшая», сказалъ нѣкій мужъ древности²⁷³—), такая оплотненная личность, такой устроенный человѣкъ противопоставляется душѣ влажной, личности рыхлой, неустроенной, «праздно-хаотической», — по слову Э. М. Достоевскаго.

Но что же такое эта «устроенность»?—Это—, когда въ личности все — на своемъ мѣстѣ, когда въ ней все бываетъ «по чину, κατὰ τάξιν»²⁷⁴.

Вотъ, несмотря на свою прозаичность, отвѣтъ наиболѣе точный. «Все въ личности на своемъ мѣстѣ», «все въ ней бываетъ по чину»—это значитъ: всѣ ея жизне-дѣятельности совершаются по Божескому закону²⁷⁵, данному ей,—и не иначе; это значитъ, что и сама она, малый миръ, занимаетъ въ мирѣ,—большомъ мирѣ—, то самое мѣсто, которое отъ вѣка назначено ей,—не соскакиваетъ съ предначертаннаго ей и ее скорѣйшимъ образомъ ведущаго къ Царствію Небесному пути. Въ «бываніи всего по чину» и состоитъ красота твари, и добро ея и истина. Наоборотъ, отступленіе отъ чина—это и безобразіе, и зло, и ложь. Все прекрасно, и благо, и истинно, но — когда «по чину»; все безобразно, зло и ложно,—когда само-чинно, само-вольно, само-управно, «по своему». Грѣхъ и есть «по-своему», а Сатана—«По-своему».

Грѣхъ—въ нежеланіи выйти изъ состоянія само-тождества, изъ тождества «Я=Я», или, точнѣе, «Я!». Утвержденіе себя, какъ себя, безъ своего отношенія къ другому, — т. е. къ Богу и ко всей твари—, само-упоръ въ нѣвыхожденія изъ себя и есть коренной грѣхъ, или корень всѣхъ грѣховъ. Всѣ частные грѣхи—лишь видо-измѣненія,

лишь проявленія само-упорства самости. Иными словами, грѣхъ есть та сила охраненія себя, какъ себя, которая дѣлаетъ личность «само-истуканомъ»²⁷⁶, иглою себя, «объясняетъ» Я чрезъ Я же, а не чрезъ Бога, обосновываетъ Я на Я же, а не на Богѣ. Грѣхъ есть то коренное стремленіе Я, которымъ Я утверждается въ своей особности, въ своемъ отбегиненіи и дѣлаетъ изъ себя единственную точку реальности. Грѣхъ есть то, что закрываетъ отъ Я всю реальность, ибо видѣть реальность—это именно и значитъ выйти изъ себя и перенести свое Я въ не-Я, въ другое, въ зримое,—т. е. любить. Отсюда, грѣхъ есть то средостѣніе, которое Я ставитъ между собою и реальностью,—обложеніе сердца корою. Грѣхъ есть непрозрачное,—мракъ,—мгла,—тѣма, почему и говорится: «тѣма ослѣпила ему очи» (1 Іо 2 и) и еще великое множество реченій Писанія, гдѣ «тѣма» синонимична «грѣху». Грѣхъ въ своемъ безпримѣсномъ, предѣльномъ развитіи, т. е. геенна,—это тѣма, безпросвѣтлость, мракъ, σκότος. Вѣдѣ свѣтъ есть являемость реальности; тѣма же, наоборотъ,—отбегиненность, разрозненность реальности,—невозможность явленія другъ другу, невидимость другъ для друга. Самое названіе Ада или Аида указываетъ на таковой, геенскій разрывъ реальности, на обособленіе реальности, на солипсизмъ, ибо тамъ каждый говоритъ: «Solus ipse sum!». Въ самомъ дѣлѣ, Ἄδης, Ἄϊδης, или Ἄϊδης,—первоначально Ἄΐδης,—происходитъ отъ √ΐδ (=русскому √вид) образующаго глаголъ ἰδ-εἶν, видѣть, и отрицательной, точнѣе, лишительной частицы,—ἄ privativum²⁷⁷. Аидъ—это то мѣсто, то состояніе, въ которомъ нѣтъ видимости, которое лишено «видимости», которое невидно и въ которомъ не видно. Аидъ—Без-видъ; какъ говоритъ Платонъ²⁷⁸ «ἐν Ἄιδου, τὸ αἰδὲς δὲ λέγω—въ Аидѣ, я называю невидимое---», или, какъ опредѣляетъ его Плутархъ²⁷⁹, «τὸ αἰδὲς καὶ ἀόρατον—невидимое и незримое»; а Гомеръ говоритъ о «туманномъ мракѣ» Аида: ὑπὸ ζόφου ἠερόεντα²⁸⁰.

Однимъ словомъ, грѣхъ есть то, что лишаетъ возможности обоснованія и, слѣдовательно, обьясненія, т. е. разумности. Въ погонѣ за грѣховнымъ рационализмомъ сознание лишается присущей всему бытію рациональности. Изъ за умствования оно перестаетъ созерцать умно. Самъ грѣхъ—ничто вполне разсудочное, вполне по мѣрѣ разсудка, разсудокъ въ разсудкѣ, діавольщина, ибо Діаволь-Мефистофель—голая разсудочность ²⁸¹.

Но именно потому, что онъ—разсудокъ по преимуществу, онъ обезсмѣливаетъ все твореніе Божіе и самого Бога, лишая его перспективной глубины обоснованія и вырывая изъ Почвы Абсолютнаго, все располагаетъ въ одной плоскости, все дѣлаетъ плоскимъ и пошлымъ. Въсѣ что иное есть пошлость, какъ ни склонность отрывать все, что ни зримо, отъ корней его и разсматривать какъ самоудовлѣющее и, слѣдовательно, неразумное, т. е.—глупое ²⁸².

Діаволь-Мефистофель, этотъ Чистый Разсудокъ, и есть Чистая Пошлость ²⁸³; потому-то онъ и видитъ одну только глупость. А грѣхъ—начало неразумія, начало непостижимости и тупой, безвыходной остановки умо-зрѣнія. Онъ, — «лѣстиво-мудрый», по пѣснопѣніямъ св. Церкви—, увлекаетъ въ мнимую мудрость и тѣмъ отвлекаетъ отъ подлинной.

Самое слово «грѣхъ» приравниваютъ къ слову «о-грѣхъ» ²⁸⁴, такъ что «грѣшитъ» значитъ «ошибиться», «не попадать въ цѣль», наконецъ, «дать мимо», «дать маху», «пропустить» ²⁸⁵. Намъ иѣтъ надобности рѣшать вопросъ о томъ, насколько правильна такая этимологія, ибо, по существу дѣла, грѣхъ, все равно, есть огрѣхъ, есть «дать мимо». Но мимо чего же ведетъ насъ грѣхъ? Во что не попадаемъ мы?—Мимо той нормы бытія, которая дана намъ Истиною. Не попадаемъ въ ту цѣль, которая преднамѣчена намъ Правдою,—однимъ словомъ, не желая подвига, сходимъ съ истиннаго своего пути, начертаннаго на землѣ Божественнымъ Пер-

стомъ. Подвиго-положника. И опять повторяю: грѣхъ есть извращеніе. Это — рас-путство, т. е., переходъ съ пути на путь, шатанье по разнымъ путямъ, блужданіе по разнымъ дорогамъ, а не по единственной правильной; или еще, это—блужданіе, блуженіе, блудъ, потеря своей настоящей стези и «хожденіе путями своими» (Дн 14 16), какъ ходили язычники, и неспособность ожесточеннымъ и заблужшимъ сердцемъ познать пути Господни, какъ то случилось съ іудеями (Пс 94 8-10; Евр 3 7-10).

Каковъ же истинный путь, называемый въ Писаніи «узкимъ путемъ въ жизнь» (Мѳ 7 14, ср. Дн 2 8), «путемъ мира» (Лк 1 19), «путемъ спасенія» (Дн 16 17) и «путемъ Господнимъ» (Дн 19 9), «путемъ истинны» (2 Пет 2 2) и «путемъ прямымъ» (2 Пет 2 15)?—

Это—цѣломудріе. И самое слово-то цѣло-мудріе, σοφροσύνη или σωφροσύνη по своему этимологическому составу указываетъ на цѣлѣность, здравость, неповрежденность, единство и вообще нормальное состояніе внутренней жизни, нераздробленность и крѣпость личности, свѣжесть духовныхъ силъ, духовную устроенность внутренняго человека. Цѣло-мудріе, σοφροσύνη или σωφροσύνη—почти то же, что цѣло-мысленность (—разумѣя «мысль» въ отеческомъ слово-употребленіи, т. е. въ смѣслѣ вообще духовной жизни—), цѣло-мысліе, цѣло-уміе, цѣло-разуміе, здраво-уміе, здраво-мудріе, σὰς φρόνησις. Таково значеніе слова у св. отцовъ, таково же оно и у древнихъ философовъ ²⁸⁶.—Цѣломудріе—это простота, т. е. органическое единство, или, опять таки, цѣлѣность личности: «доступенъ и гостепріименъ долженъ бытъ духъ человека, готовъ къ благоговѣнію и благодарности, весь—улегченный слухъ и «чистое», «простое» око (ἀπλοῦς ὀφθαλμός)» ²⁸⁷. Противоположностью цѣло-мудрію является состояніе развращенности, раз-врата, т. е. раз-вороченности души: цѣли́на личности разворочена, внутренніе слои жизни, кото-рымъ надлежитъ бытъ сокровенными даже для самого Я—таковъ по преимуществу полъ —), они вывернуты

наружу, а то, что должно быть открытым,—открытость души, т. е. искренность, непосредственность, мотивы поступков—, это-то и запрячется внутрь, дѣлая личность скрытною. Жизнь личности совершается *οὐ χεῖρὰ τὰ ἴα*, не «по чину», и въ ней—все не намѣстѣ. Развращенный человек—какъ бы вывороченный изнанку человек,—человекъ, кажущій изнанку души и прячущій лицо ея. Глаза такового избѣгаютъ встрѣчнаго взгляда, но уста извергаютъ гнилое слово. Онъ труситъ, какъ бы не узнали его слабости, а самъ безстыдно выставляетъ постыднѣйшее.

Стыдъ—это указатель, что,—хотя и законное и Богомъ данное—, но должно таиться внутри, и что—быть обнаженнымъ²⁸⁸. Но когда стыдливости нѣтъ, тогда является без-стыдство и цинизмъ,—казаніе сокровеннаго и прятаніе показуемаго. Подъемъ на вершину сознанія всего того, чему прилично быть въ полу-мракѣ пог-сознательной области, или,—что то же—, нисхожденіе сознанія въ таинственный сумракъ корней бытія, Хамовское и хамское высматриваніе наготы родительства,—это и есть тотъ вывихъ душевной жизни, который именуется развращенностью.

Тутъ получаетъ себѣ ликъ и, какъ бы, личность сторона нашего существа естественно безликая и безличная, ибо она—родовая жизнь, хотя и въ лицѣ происходящая. Получивъ же призрачное подобіе личности, эта родовая подоснова личности дѣлается самостоятельной, а настоящая личность распадается. Родовая область выдѣляется изъ личности и потому, имѣя лишь видъ личности, перестаетъ подчиняться велѣніямъ духа,—становится неразумной и безумной; а самая личность, потерявъ изъ своего состава свою родовую основу, т. е. свой корень, лишается сознанія реальности и дѣлается ликомъ не реальной основы жизни, а—пустоты и ничтожества, т. е. пустою и зіяющею личиною, и, не прикрывая собою ничего дѣйствительнаго, самой собою осознается какъ ложь, какъ актерство. Слѣпая похоть и безцѣльная лживость—вотъ что остается отъ личности

послѣ ея развращенія. Въ этомъ смѣслѣ, развращенность есть двойничество, и глубокомысленный символъ такого двойничества—нерѣдко встрѣчающееся и на Западѣ и на Востокѣ изображеніе Сатаны со вторымъ лицомъ, на мѣстѣ срамныхъ частей, или же,—что гдѣлается изографами, не совсѣмъ разумѣвшими смѣслъ изображаемаго —, на мѣстѣ чрева ²⁸⁹. Психологическій же разборъ относящихся сюда переживаній находимъ въ нѣкоторыхъ литературныхъ произведеніяхъ ²⁹⁰.

Если стѣгъ—буссоль сознанія и отвѣсъ личности, то безстѣгство — указатель порчи, «испорченности» ея и признакъ растлѣнности души. А что такое растлѣнность?—Да — все то же. «Тло» значитъ «дно, испогъ, основаніе какъ плоскость» ²⁹¹; такъ, говорится о «тлѣ ульѣ», «тлѣ короби»; такъ, на тамбовскомъ нарѣчій обыкновенно выраженіе «до тла сгорѣи», т. е. до чиста, до основанія; указываются еще выраженія, какъ-то: «его обокрали до тла», «хлѣбъ до тла сгнѣлъ», т. е. весь, сколько было ²⁹². Очевидно, глаголы «тлѣтъ» и «тлитъ» относятся къ процессамъ гнѣнія, разрушенія и сопрѣванія, происходящимъ у основанія строеній, лежащаго прямо на землѣ. Въ такомъ случаѣ растлѣніе обозначаетъ: или совершенное тлѣніе, т. е. уничтоженіе души до конца, до тла ²⁹³, или же, что правилнѣе, какъ и слово раз-вращенность,—нарушеніе законнаго порядка слоевъ душевной жизни,—когда тло души разворачивается и попадаетъ куда ему не слѣдуетъ,—выворачиваніе дна души, развращеніе до дна, какъ послѣднюю степень испорченности,—раз-винченность, рас-штанность, раз-валъ, рас-падъ, раз-бродъ духовной жизни, ея раз-дробленность, не-единство, не-цѣлность. Это—раз-двоенность мысли, двоестность, двоестность, двоестность, нетвердость въ одномъ; однимъ словомъ, это—начинающееся еще до геенны разложеніе личности, ея дихотомія (Мѡ 24 и = Лк 12 16). «Человѣкъ съ двоящимися мыслями» уже тутъ, въ этой жизни восчувствовалъ огнь геенскій. Какъ состояніе противоположное цѣло-мудрью, растлѣніе гдѣ-

лаетъ человѣка нецѣломудреннымъ, т. е. лишаетъ умъ его цѣлостности, его единства и ввергаетъ въ состояніе мучительной неустойчивости.

Грѣхъ — самъ въ себѣ неустойчивъ. Единство нечистоты — мнимо, и призрачность этого лже-единства обнаруживается, лишь только оно вынуждается стать лицомъ къ лицу съ Добромъ. Нечистъ едина — пока нѣтъ Чистаго, но отъ одного только приближенія Чистаго скидывается съ нея личина единства. Это распаденіе нечисты и это само-разложеніе «тошной силы» ²⁹⁴ наглядно обрисовано въ повѣствованіи объ исцѣленіи гадаринскаго бѣсноватаго, одержавшагося нечистью. Стоитъ обратить вниманіе, какъ внезапно мѣняется единственное число нечистой силы на число множественное, лишь только Господь Іисусъ спросилъ у нея объ имени ея, т. е. о сокровенной ея сущности. Хотя кто не знаетъ этого повѣствованія, но я все же приведу его, печатая вразрядку нужныя мѣста. Святой евангелистъ Маркъ рассказываетъ, именно, о томъ какъ Іисусъ Христосъ съ учениками «пришли въ страну гадаринскую. И когда вышелъ Онъ изъ лодки, встрѣтилъ Его--- одержимый нечистыми мѣ духомъ,—*ἀνθρώπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*--- И вскричавъ,—*χράξας*,—громкимъ голосомъ(— т. е. конечно, вскричалъ духъ нечистый, а не одержимый имъ, хотя, возможно,—и устами одержимаго—) сказалъ,—*εἶπε*—: «Что Тебѣ до меня,—*ἐμοί*—, Іисусъ, Сынъ Бога Всевышняго? Заклинаю, *ὀρκίζω*, Тебя Богомъ, не мучь меня,—*με*». Въздъ Іисусъ сказалъ: «Выйди духъ нечистый,—*ἐξέλθε*, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον—, изъ сего человѣка». И спросилъ его αὐτῷ: «Какъ тебѣ,—*σοι*—, имя?». И онъ сказалъ въ отвѣтъ,—*ἐπηρώτα*—: «Легионъ имя мнѣ,—*μοι*—, потому что насъ много,—*πολλοί ἐσμεν*». И много просили Его, чтобы не высвѣлалъ ихъ, αὐτοὺς, вонъ изъ страны той---. И просили Его всѣ бѣсы, говоря, — *παρεκάλεισαν*---*πάντες οἱ δαίμονες, λέγοντες*—: Пошли насъ,—*ἡμᾶς*—, въ свиней, чтобы намъ войти,—*εἰσεέλθωμεν*—, въ нихъ».—Іисусъ тотчасъ позволилъ имъ,—*αὐτοῖς*. И нечистые духи, вышедши, вошли въ свиней,—*ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον*---» (МѠ 51-13).

Иисусъ Христосъ разговариваетъ не съ самимъ бѣсноватымъ, а съ тѣмъ, что—въ немъ,—съ нечистою силою. Эта нечистая сила—о г и н ъ нечистый духъ, который и является о г н и м ъ и говоритъ о себѣ, какъ об ъ о г н о м ъ. Но, лишь только Господь спросилъ об ъ и м е н и, лишь только захотѣлъ, чтобы эта нечисть открыла поглинную свою суть, какъ она разсыпалась на неопредѣленное множество нечистыхъ духовъ же, ибо «легіонъ» текста означаетъ именно «безконечно много», «неисчислимо много», «неопредѣленно много»²⁹⁵.— Это внезапное разложеніе нечисти отмѣчено внезапнымъ измѣненіемъ единственнаго числа ея въ стихѣ 9а на число множественное, тогда какъ до вопрошенія имени послѣдовательно употреблялось число единственное (5 1-9а), а послѣ вопрошенія столъ же послѣдовательно проходитъ всюду число множественное.

По ѣтому именно типу совершается и вообще изгнаніе нечисти. Заклинательная молитва именемъ Господа заставляетъ ее, призрачную личность распасться на дробность, на «легіонъ» демоническихъ состояній, изъ коихъ каждое, опять таки выдаетъ себя за личность²⁹⁶; заклинаніе обличаетъ мнимость того единства, которое хочетъ основываться не на едино-сущіи Пресвятой Троицы, а на подобносущіи само-утверженія.

Таково неустойчивое, влажное и гнѣющее естество грѣха. Но если таково естество грѣха,—а противоположное ему—само-собранность и крѣпость души въ цѣломудріи—, то невольно возникаетъ вопросъ о сущности этого цѣломудрія, представленнаго нами пока лишь описательно. Вопросъ же о сущности цѣломудрія, въ свою очередь, распадается на два, а именно:

во п е р в ы х ъ, что такое это цѣломудріе духовное въ сознаніи самого человѣка, т. е. какъ переживаніе, и, во в т о р ы х ъ, какъ понимаетъ цѣломудріе въ плоскости онтологіи, т. е. какъ объектъ мысли.

На первый изъ этихъ вопросовъ отвѣчаетъ слово

«блаженство»; а на второй — реченіе «вѣчная память». Вникнемъ же въ эти отвѣты болѣе внимательно.

Итакъ, прежде всего, рассмотримъ цѣломудріе какъ внутреннее переживаніе цѣломудренной души, т. е. какъ блаженство. Въ чемъ же «блаженство»? Что такое блаженный?—Мнѣ думается, что наиболѣе точный отвѣтъ на наши вопросы, мы сможемъ получить чрезъ разборъ соотвѣтствующихъ греческихъ словъ, т. е. словъ μαχαρία, μαχάριος, μάχαρ. Каковъ же первоначальный смыслъ этихъ словъ?—Аристотель²⁹⁷ изъяснялъ μάχαρ посредствомъ происхожденія отъ «сильно радоватъся», «ἀπό μάλα χαίρειν».—Но слово μάλα, какъ оказывается, интерполировано вполнѣдствіи, и все объясненіе Аристотеля сводится къ простому выясненію смысла слова; это подтверждаетъ и Плутархъ²⁹⁸.—Непригодно также и объясненіе Евстаѳіа²⁹⁹, видящаго въ основѣ μάχαρ слово κήρ,—смерть—, и толкующаго μάχαρ, какъ «безсмертный», не подверженный смерти—παρά τὸ μὴ ὑποχεῖσθαι κήρι; противъ Евстаѳіа говоритъ хотя бы то, что μάχαρ употребляется не только о безсмертныхъ богахъ, но—и о смертныхъ людяхъ³⁰⁰.

Много думалъ надъ корне-словіемъ μαχάριος, μάχαρ Шеллингъ³⁰¹, и его тонкія соображенія я вкратцѣ приведу сейчасъ. Правда, современная лингвистика не согласна съ Шеллингомъ: и въ наукѣ ничто не долговѣчно; но, если бы даже его мысли и въ самомъ дѣлѣ были «не научны»,—въ жизни онѣ много даютъ для пониманія слова μάχαρ.

Главное, на что необходимо обратить вниманіе, по мысли Шеллинга,—это на непонятный слогъ «μα». Ключъ къ загадкѣ μάχαρ—въ первомъ слогѣ. По догадкѣ Шеллинга, это—древняя частица, характеризующая собою отрицаніе, лишеніе, или какъ выражается одинъ авторъ, «ταί—частица предостереженія»³⁰²; т. е., другими словами, Шеллингъ приравниваетъ μα къ отрицательной частицѣ μή³⁰³. Можно, по Шеллингу, пояснить такое значеніе «μα» на рядѣ словъ, сложенныхъ съ μα, а именно:

1^o, *μά-ται-ος* — *пустой, ничтожный, призрачный*. Чего же тутъ не хватаетъ, что отрицается? — То, что можно ухватить, осязатъ. *Μά-ται-ος* — *неосязаемый, безъ-субстанциональный* (substanzlose). Отрицаніе именно о с я з а т е л ь н о с т и указывается частію *ται-ος*, со-коренною съ эпическимъ повелительнымъ наклоненіемъ *τῆ* — *возьми, схвати*, — съ гомеровскимъ причастіемъ *τεταυών*, повидимому, происходящею отъ *τά-ω*, *τά-υ-ω*, что соотвѣтствуетъ латинскому *tango*.

2^o, съ *μά-ται-ος* связано нарѣчіе *μά-την* — *безъ послѣдствій, попусту*, напр. *юворить*, и полное въразительности *μα-τά-ω* — *медлить, мѣшкать, терять время* — глаголъ, употребляемый въ примѣненіи къ человѣку, который никогда не готовъ, всегда только вертится («шегуются»³⁰⁴) у дѣла, берясь за него, но не ухватывая его надлежащимъ образомъ.

3^o, греческій языкъ имѣетъ весьма различныя выраженія для обозначенія непосредственныхъ и мгновенныхъ послѣдствій, если за мыслью, словомъ или вообще данною возможностью слѣдуетъ дѣло, дѣйствительность («осязаемое»). Таковы *ἄφαρ*, *αἴψα*. Замѣчательно, что противоположностью имъ является гомеровское *μάψ*³⁰⁵, — слово, очевидно, составленное изъ *μά* и *αἴψα* —, т. е. *тщетно, попусту, необдуманно опрометчиво*.

4^o, отъ *μάψ* происходитъ прилагательное *μαψίδιος* (у Гомера — только въ формѣ нарѣчія) и *μαψίλοφος*, напр. *μαψίλοφοι οἰωνοί* — птицы, которыхъ крикъ не имѣетъ никакихъ послѣдствій, ничего не обозначаетъ.

5^o, *μα-λακ-ός* — *мягкій, нѣжный, изнѣженный, вялый, нерышительный, неэнергичный*, равно какъ и происходящій отъ него глаголъ *μα-λά(κ)σσω* — *дѣлать мягкимъ, смягчать, слабѣть, быть изнѣженнымъ* имѣетъ отрицательное значеніе. Повидимому, это выраженіе образовано отъ лишенія нѣкотораго свойства, а именно способности давать звукъ при разрываніи или разламываніи; таково мягкое тѣло, тогда какъ непрерывность твердаго не можетъ быть нарушена безъ шума. Другими словами, въ *μα-λακ-ός* входитъ глаголъ *λάσσω* (откуда — *λακεῖν*, *ἔλακεν*), что значитъ *звучать, трещать, трескаться, громко кричать, громко лаять* и т. п., или *λακάζω* и *λακέω* — *кричать, шумѣть, ломаться съ трескомъ*.

6^o, къ примѣрамъ Шеллинга можно присоединить еще одинъ, а именно *μά-χλ-ος* — *похотливый, страстный*, отъ котораго происходитъ *μα-χλ-οσύνη* — *похоть, страсть*. Отрицаемымъ тутъ является *χλοβις* — *оскопленіе*, такъ что *μάχλος* значитъ *не-оскопленный*.

7^o, приведенные примѣры дѣлаются еще болѣе убѣдительными, если сдѣлать небольшой экскурсъ въ область осе-

тинскаго языка³⁰⁶. Дѣло въ томъ, что въ этомъ языкѣ частица «*ма*», употребляемая въ сложеніи съ повелительнымъ и сослагательнымъ наклоненіемъ глаголовъ, обозначаетъ повелительное отрицаніе того и или другого дѣйствія. Такъ, наримѣрѣ: «*ма заи*—не говори» (осетинск. *заиэн*—нѣмецк. *sagen*), «*ма цу*—не ходи», «*ма ноаз*—не пей» и т. п.

Итакъ, частица «*μα*» имѣетъ привативное значеніе. — Обращаемся ко второй составной части *μαχαρ*. Она, по Шеллингу, происходитъ не отъ *χηρ* (рог. п. *χηρός*)—смерть (т. е. *μαχαρ* не значитъ безсмертный), но отъ *καρδία*, *κααρ*, *χηρ* (р. п. *χηρος*)—сердце. Постоянный эпитетъ къ *χηρ* есть *φιλον*, такъ что *χηρ* обозначаетъ искреннѣйшую часть человѣка, его собственную самость, мѣсто «страстей» вообще и, среди нихъ, «любви» особенно (откуда—часто-употребительный оборотъ: *περὶ χηρι φίλος*—другъ по-сердцу; *χηρόθυ*—сердечно, отъ сердца, напр. любить), преимущественно же—мѣсто поѣдающей печали и скорби, гнѣва, злорадства (ср. наше «всердцахъ»). Но для сердца—не случайное только состояніе быть поѣдаемымъ печалью или безпокойствомъ; сердце—само постоянное желаніе и хотѣніе, собою поѣдаемый, негаснущій огонь, который томится въ груди каждаго человѣка и есть собственно духъ, двигающее, влекущее начало жизни, такъ что тотъ, кто лишенъ жизни, у Гомера³⁰⁷ называется поэтому *ἀκήριος*,—безсердечнымъ. На то же указываетъ происхожденіе слова *κααρ* скорѣе отъ *καρδεις*, *καίρειν*—пожиратъ, *absumere*, нежели отъ *καίω*, *καίω*, *καίω*—спать,—или отъ *καίω*, *καίω*—платать, горѣть, *ardere*, ибо сердце есть *fons ardoris vitalis*. Глаголъ *καίρειν* говорится также о нравственномъ поѣданіи, когда, наримѣрѣ, выражаются, что «членъ избѣденъ тоскою», «тоска грызетъ грудь» и т. п. Естественно и то, что существенно равно-звучащія слова, какъ *χηρ*—богиня смерти и *χηρ*—сердце, могутъ быть сведены къ одному и тому же первоначальному понятію—ѣсть, пожиратъ. Желаніе стать «для себя» раздваиваетъ душу. Этимъ отбрасывается неожиданный свѣтъ на глоссу Изихія³⁰⁸, объяснявшаго *τὸ χηρ* какъ *ψυχὴν διτηρημένην*, какъ

«душу раздвоенную», «разщепленную»: это раздвоение и является причиною несчастія. Мятеніе неуспѣшнаго желанія и хотѣнія, которѣмъ увлекается каждая тварь, само по себѣ есть нарушеніе блаженства, а приведенное къ покою хѣар также само по себѣ было бы блаженствомъ.

Въ подтвержденіе Шеллинговскихъ соображеній можно опять сослаться на осетинскій языкъ. Слово *махар* почти созвучно съ осетинскимъ „*ма хар*“ (произносится слитно: *махар*), т. е. «в е ѣ ш ѣ». Повелительное наклоненіе «*хар*» происходитъ отъ глагола «*харэн*»—ѣ ст ѣ, въ смѣслѣ стравливатъ, уничтожатъ, что видно изъ выраженія «*ахца бахорта*»—генгги онъ уничтожилъ, изжилъ попусту, стравилъ; въ словѣ «*бахорта*» префиксъ «*ба*» (=нѣмецкому *be*) указываетъ на законченность дѣйствія и равносильенъ русскимъ «*раз, из, съ*», а осталъная часть слова происходитъ отъ глагола «*харэн*». Замѣчательно, что съ этимъ глаголомъ можно (?) также связать идею смерти «*керуэн*» (на дигорскомъ нарѣчїи,—по Вс. Миллеру—древнѣйшемъ изъ осетинскихъ діалектовъ) или «*черуэн*» (на осетинскомъ нарѣчїи) означаетъ «г р о б ѣ».—Сюда же должно отнести и сокореннѣя, какъ мнѣ кажется, слова «*харч ѣ, харчоба* (донское), *харчи*, т. е. сѣбстной припасѣ, пища, ѣда, проговольствїе», а также «*приварѣ, пища кромѣ хлѣба, особенно мясная, мясо*»³⁰⁹. *Харч ѣ*—то, что поѣдается,—ядомое. Отсюда, *галѣе*,—*харчевня*, какъ мѣсто ѣды, и, вѣроятно, *харя*, т. е. то, «что ѣстѣ», «*пасть*», «*морда*», «*ротѣ*».

Итакъ, сущность обьясненій Шеллинга состоитъ въ томъ, что *махаріос* выражаетъ мысль объ умиротворенности сердечнаго круженія, о полной успокоенности парящихъ помѣсловъ сердца. Греческое «*махар*» = осетинскому «*махар*»: въ состоянїи *махаріа* кончается само-поѣданіе сердца. Сюда слѣдуетъ еще добавить, что *μη*,—къ которому приравнивается *μα*—, не есть отрицаніе въ собственномъ смѣслѣ; *μη ου* значитъ не «небытіе», а «возможность бытія». Поэтому *махаріа*—это не простое отрицаніе «пожиранія»³¹⁰, не противоположное пожиранію, а вѣчное торжество надъ нимъ, вѣчное приведеніе его къ одной только возможности, вѣчное наступаніе на главу самости. У блаженнаго, у *махар* самость — возможность, и онъ — *potest non recedere*, «можетъ не грѣшитъ»³¹¹.

Не трудно видѣть, что такъ понимаемая махаріа до вольно близко подходитъ къ положительному пониманію нирванѣ позднѣйшаго буддизма, т. е. къ состоянію уга-санія страсти, успокоенности отъ всякаго возмущающаго душу движенія,—къ пребыванію въ вѣчномъ покоѣ, куда не достигаетъ коловращеніе призраковъ самсары⁸¹².

Нужно замѣтить, впрочемъ, что современная лингвистика⁸¹³ производитъ махар отъ $\sqrt{\text{μαχ}}$, — имѣть силу, мочь, производитъ, породившаго также слово μαχρός — длинный. Но несомнѣнно одно,—то именно, что Шеллингъ правильно передаетъ по меньшей мѣрѣ одну сторону въ содержаніи махаріа. Махаріа есть вѣчный покой, какъ слѣдствіе озаренія души немеркнувшимъ свѣтомъ самой Истинны. Идеею этого «покоя», «жизни», или «жизни вѣчной» пронизано все Писаніе и все свято-отеческое и литургическое творчество. «Войти въ покой Божій, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατὰ παύσιν---» — такова тема Евр 4. Въ этомъ вхожденіи — долго-жданное обѣтованіе народа Божіяго, его «субботство, σαββατισμός» (Евр 4⁹). «Ибо кто вошелъ въ покой Его [Бога], тотъ и самъ успокоился отъ гѣлъ своихъ, какъ и Богъ—отъ Своихъ» (Евр 4¹⁰). Въ Крѣпости пресв. Троицы, на Утверженіи Истинны нѣтъ мяшенія и круженія лукавыхъ помысловъ; кто въ Духѣ, — завершающимъ гѣло Божіе—, тотъ успокоился отъ гѣлъ своихъ,— не отъ «гѣла» жизни, а отъ гѣлъ, отъ шѣхъ гѣлъ, про которыя сказалъ Проповѣдникъ: «Суета суетъ, суета суетъ, все суета. Одно поколѣніе отходитъ, другое поколѣніе приходитъ, а земля во вѣки пребываетъ. Восходитъ солнце и заходитъ солнце и, на мѣсто свое поспѣшная, восходитъ оно тамъ. Идетъ къ югу и поворачиваетъ къ сѣверу, кружится, кружится на ходу своемъ вѣтеръ, и на круги свои возвращается вѣтеръ. — Что было, то и будетъ; и что гѣлалось, то и будетъ гѣлаться, и нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ» (Еккл 1²⁻⁹). — Но кто не успокоился въ Завершителѣ-Духѣ, тотъ долженъ будетъ дать отчетъ предъ все-проникающимъ Словомъ Божиимъ (Евр 4^{12,13}). Тайнственнымъ отсѣченіемъ гѣлъ тлѣнныхъ

приобрѣтетъ тогда покой подсудимый, — получитъ метафизическое суббошествованіе. Скажетъ себѣ: «Возвратись, душа моя, въ покой твой, ибо Господь облагодѣтельствовалъ тебя» (Пс 114 7, по евр. счету 116 7). «И отрешъ Богъ всякую слезу съ очей его, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло» (Откр 21 4): наступила *μαχαρία*.

Блаженство, какъ отгѣхъ отъ неустанно-жаднаго и никогда не удовлетвореннаго хотѣнія, какъ само-заключенность и само-собранность души для вѣчной жизни въ Богѣ, — однимъ словомъ, какъ полно-властное и потому вѣчно осуществленное повелѣніе себѣ самому: «*μά-χαρ*—не вѣшъ себя» — такова задача аскетики. Только построивъ себя въ земной жизни, только пресуществивъ помыслы въ высшее созерцаніе, только соглѣвавъ долѣе символомъ горняго можно получить блаженство (см. Откр 21 27, 22 14, 15 и др.).

Въ I-мъ вѣкѣ, когда казалось такъ близко Далекое, когда Огненный Языкъ горѣлъ еще надъ головою вѣрующаго, Благая Вѣсть впервые дала людямъ вкусить сладость покоя и отгѣхъ отъ кружащихся тлѣнныхъ помысловъ; этимъ она освободила сознаніе отъ одержимости демонами и отъ вытекающихъ отсюда постоянной демонобоязни и рабства³¹⁴. Христосъ извелъ насъ изъ «міра немирнаго и тревожнаго»³¹⁵, — вотъ почему перво-христіанскіе писатели особенно чутки къ новому дару, — покоя.

Въ полной непосредственнаго вдохновенія харизматической проповѣди неизвѣстнаго составителя, слывущей подъ именемъ «2 го посланія Климента къ коринѣянамъ», мученіе геенны огненной противо-поставляется обѣтованію Христову:

«И знайте братья, что странствованіе плоти нашей въ мірѣ этомъ мало и кратко-временно, а обѣщаніе Христово велико и дивно, именно: покой будущаго Царства и вѣчной жизни — *καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου*»³¹⁶. — «Ибо, — говорится въ другомъ мѣстѣ —, исполняя волю Христа, мы найдемъ покой — *εὐρήσομεν ἀνάπαυσιν*; иначе, ничто не избавитъ насъ отъ вѣчнаго наказанія — *αἰωνίου κολάσεως* —, если мы презримъ заповѣди Его»³¹⁷. — «Какъ вамъ кажется, — спрашиваетъ своихъ слушателей проповѣдникъ —: что дол-

женъ потерпѣтъ тотъ, кто не выдержитъ нетлѣннаго подвига? Отъ тѣхъ, которые не сохранили печати, сказано: «Червь ихъ не умретъ, а огонь ихъ не угаснетъ, и будутъ они въ позоръ всякой плоти» (Ис 66:24) 318. — А произведеніе «безсмертнаго плода воскресенія» 319 характеризуется какъ «блаженство» и какъ переходъ въ «безскорбный вѣкъ» 320.

Точно также, въ одной изъ древнѣйшихъ литургійныхъ молитвъ Церковъ, устами іерея, молится, чтобы Богъ вселилъ вѣрныхъ «въ мѣсто злачно, на водѣ успокоенія, въ рай веселія, откуда удаляются всякая печаль и воздыханіе,— въ свѣтѣ святыхъ» 321.

Все «послѣдованіе погребенія» построено на этихъ неразрывныхъ между собою идеяхъ оправданія-покая-блаженства - безсмертія и противоположныхъ имъ грѣхасуеты-муки-смерти. Побѣда Христова надъ смертью, дарованіе жизни рассматривается какъ преодоленіе мірскаго пристрастія, какъ прохлажденіе внутренняго горѣнія грѣшной души, какъ освѣтленіе тѣмноты грѣховной, какъ «вселеніе во дворы праведныхъ»—какъ миръ въ Божѣ, какъ отдыхъ отъ грѣховнаго мѣканія, отъ дѣлъ, которыя «вся сѣни немощнѣйша, вся соніи прелестнѣйша».

«Господи, душу раба Твоего упокой», «Христе, душу раба Твоего упокой» — вотъ тема отпѣванія. Все остальное—только развитіе этой темы, раскрывающее внутренняго условія успокоенія.

Возьми для примѣра тропари:

«Со духи праведныхъ скончавшихся душу раба Твоего Спасе, упокой, сохраняя ю во блаженной жизни яже у Тебя Человѣколюбче».

«Въ покоищи Твоемъ Господи, иже вси священи Твои упоковаются, упокой и душу раба Твоего, яко единъ еси Человѣколюбець».

«Ты бо еси Богъ, сошедшій въ адъ, и узы окованныхъ разрѣшившій, Самъ и душу раба Твоего упокой---».

Овѣяна тихимъ вѣчнымъ успокоеніемъ молитва:

«Боже духовъ и всякія плоти, смертъ поправшій, и діавола упразднившій, и животъ міру твоему даровавшій: Самъ Господи, упокой душу усопшаго раба твоего, *имярекъ*, въ мѣстѣ свѣтлѣ, въ мѣстѣ

значѣ, въ мѣстѣ покойнѣ: отнюдуже отбѣже болѣзнь, печаль, воздыханіе, всякое согрѣшеніе согрѣянное имѣ, словомѣ, или гдѣломѣ, или помышленіемѣ, яко благій челоуѣколюбецѣ Богѣ прости, яко нѣств челоуѣкѣ, иже живѣ будетѣ, и не согрѣшитѣ: Ты бо единѣ кромѣ грѣха, правда Твоя, правда во вѣки и слово Твое истина. Яко Ты еси воскресеніе и животѣ, и покой усопшаго раба твоего, *имярекѣ*, Христе Боже нашѣ—».

Невольнo тянетѣ переписатьѣ всю эту тихую музыку мира, тишины и покоя. Какѣ листья осенніе скользятѣ другѣ за другомѣ одною неразрѣвною вереницею примиренныя вздохи очищенной души:

«Упокой Боже, раба твоего, и учини его въ рай, и гдѣже лица святѣхѣ Господи, и праведницѣ сіяютѣ яко свѣтила, усопшаго раба твоего упокой, презирая его вся согрѣшенія».

«-- Просвѣти насѣ вѣроу Тебѣ служащихѣ, и вѣчнаго огня исклѣти».

«Покой Спасе нашѣ съ праведными раба Твоего, и сего всели во дворѣ твоя, якоже еств писано, презирая яко' благѣ прегрѣшенія его, вольная и невольная, и вся яже въ вѣдѣніи и не въ вѣдѣніи, Челоуѣколюбче...»

«Отѣ текущихѣ непостоятельныя тли, къ Тебѣ пришедшаго, въ селеніяхѣ вѣчныхѣ жити радостно сподоби Блаже, оправдавѣ вѣроу же и богатію», «---чадо свѣта согрѣловая---грѣховную силу очищая».

«---отошедшаго въ сладости раистѣй всели».

«Со святѣми упокой Христе душу раба Твоего, и гдѣже нѣств болѣзнь, ни печаль, ни воздыханіе, но жизньъ безконечная».

Или послушай «Самогласны Іоанна Монаха»:

«Кая житейская сладостѣ пребываетѣ печали непричастна; кая ли слава стоитѣ на земли непреложна; вся сѣни немощнѣйша, вся сонѣ прелестнѣйша: единѣмѣ мгновеніемѣ, и вся сія смертѣ пріемлетѣ. Но во свѣтѣ Христе лица Твоего, и въ наслаженіи Твоея красотѣ, его же избралѣ еси, упокой, яко челоуѣколюбецѣ».

«Гдѣ еств мѣрское пристрастіе; гдѣ еств привременныхѣ мечтааніе; гдѣ еств золото и сребро; гдѣ еств рабовѣ множество и молва; вся перствѣ, вся пепелѣ, вся сѣнь, но пріидите, возопимѣ безсмертному Царю: Господи, вѣчныхѣ Твоихѣ благѣ сподоби представльшагося отѣ насѣ, упокая его въ нестарѣющемся блаженствѣ Твоемѣ».

«---въ селеніяхѣ праведныхѣ у покой».

«Христосѣ тя упокоитѣ во странѣ живущихѣ, и врата райская да отверзетѣ ти, и царствіе покажетѣ жителя, и оставленіе тебѣ дастѣ, о нихѣ же согрѣшилѣ еси въ житіи, христолюбче».

Вотѣ что такое цѣлѣность духа, какѣ переживаніе. Посмотримѣ же теперѣ, что она въ плоскости онтологіи.

Цѣломудренное житіе естѣ цѣлѣность и неиспорченность человѣческаго существа. Таково опредѣленіе его, какѣ сущаго «о себѣ». «Для себя» оно естѣ блаженство умиренаго и умѣреннаго сердца, т. е. изѣ безпредѣлѣности желанія вѣ мѣру приведеннаго, мѣрою обузданнаго, посредствомѣ мѣры упрекрасненаго. Но,—послѣдній вопросѣ—, что же такое эта цѣломудренность «для другого» и именно «для Другого». Что—она, какѣ моментѣ жизни Божіей? — Она — «памятѣ Божія», «вѣчная память» Его. «Оглядываясь назадѣ вѣ прошлое, — говоритѣ одинѣ мыслитель—, мы встрѣчаемѣ вѣ концѣ его мракѣ и напрасно усиливаемся различитѣ вѣ томѣ мракѣ формы, подобныя воспоминаніямѣ. Тогда мы испытываемѣ то безсиліе истощенной мысли, которое называемѣ забвеніемѣ. Небытіе непосредственно открывається вѣ формѣ забвенія, — его отрицающей»³²². Все несетѣ съ собою рѣка Времени, и потому несетѣ, что вѣ збѣшнемѣ мѣрѣ ни у чего нѣтъ крѣпкаго корня, ни у чего нѣтъ внутренней крѣпости. «Вся соній прелестнѣйша», и текучи люди,—

«Немощью сковано племя ихѣ бѣдное,
«Недолговѣчное, грезамѣ подобное»³²³;

все удобно-превратно, все проходитѣ мимо, все уходитѣ. Одинѣ только естѣ Пребывающій — 'Αλήθεια. Истина-Αλήθεια—это Незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разбѣдаемая бѣдкою Смертью, это Существо существеннѣйшее, вѣ которомѣ нѣтъ Небытія нисколько. Вѣ Немѣ-то, нетлѣнномѣ, и находитѣ себѣ охрану тлѣнное бытіе этого мѣра; отѣ Него-то, Крѣпкаго, и получаетѣ оно крѣпость-цѣломудріе. Богѣ даруетѣ побѣду надѣ Временемѣ, и эта побѣда естѣ «памятованіе» Богомѣ-Незабвенностью: Самѣ — надѣ Временемѣ и все можетѣ пріобщитѣ Вѣчности. Какѣ?—Памятуя о немѣ.

Примѣчательно, что семитскій трех-буквенный корень זכר — припоминатѣ, помнитѣ, по Швалли, имѣетѣ основныиъ своимѣ значеніемѣ «призывать вѣ культѣ», а производное זָכָר , мужчина, означаетѣ собственно «культ-

товое лицо — *kultische Person*», ибо только таковой, мужчина, могъ участвовать въ культѣ³²⁴. Такимъ образомъ, самое понятіе о памятованіи оказывается не болѣе какъ рефлексомъ культоваго поминовенія, и память вообще — примѣненіемъ къ человѣку того, что собственно относится къ Богу, ибо Ему Одному свойственно помнить въ истинномъ значеніи слова.

«Помяни—*μνήσθητι*—Господи, *имярекъ*», говоритъ іерей, вѣнчая на проскомидіи частицу изъ просфоры и полагая ее на дискосъ. А въ отношеніи умершаго—реченіе равносильное: «У покой, Господи, *имярекъ*», ибо и «упокоеніе» Господомъ и «памятованіе» Имъ означаютъ одно и то же,—спасеніе того, чье имя произносится. Самыя диптихи, или списки именъ тѣхъ живыхъ и усопшихъ, за которыхъ молится каждый изъ насъ, носятъ выразительное названіе «помянниковъ» или «минальниковъ».

«Помяни,—*μνήσθητι*—Господи, во множествѣ щегоръ твоихъ, и вся люди твоя, сущія и молящіяся съ нами, и всю братію нашу, яже на земли, на мори, на всякомъ мѣстѣ владычествія твоего, требующихъ твоего человеколюбія и помощи, и всѣмъ подай великую твою милость - - -»³²⁵,—

молится іерей въ началѣ утрени, или, еще опредѣленнѣе:

«Приклони ухо твое и услыши ны, и помяни, Господи, сущія и молящіяся съ нами вся по имени, и спаси я силою твоею—*καὶ μνήσθητι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου*»³²⁶.

О чемъ просилъ со креста благоразумный разбойникъ?— «Помяни меня—*μνήσθητι μου*—, Господи, когда прийдешь во Царствіи Твоемъ!», проситъ помянутъ, и—только. А въ отвѣтъ ему, во удовлетвореніе желанія его,—желанія бытъ помянутымъ—, Господь Іисусъ свидѣтельствуетъ: «Истинно говорю тебѣ, днесъ со мною будешь въ раю» (Лк 23 42, 43). Иными словами, «бытъ помянутымъ» Господомъ это тѣже, что «бытъ въ раю». «Бытъ въ раю» это и значитъ бытъ бытіемъ въ вѣчной памяти и, какъ слѣдствіе этого, имѣтъ вѣчное существованіе и, слѣдо-

вательно, вѣчную память о Богѣ: Безъ памятованія о Богѣ мы умираемъ; но самое-то наше памятованіе о Богѣ возможно чрезъ памятованіе Бога о насъ.

Понятно, что если Церковь всегда молится о поминовѣннхъ, то эти молитвы дѣлаются особенно усердными, когда оканчиваются счеты съ этою жизнью. Вотъ почему, по отпустѣ великой паннихиды или парастаса дѣаконъ возглашаетъ:

«Во блаженномъ успеніи вѣчный покой подаждь Господи
успшему рабу твоему *имярекъ* и сотвори ему вѣчную
память»,

а пѣвцы трижды поютъ:

«Вѣчная память».

Точно такъ же, послѣ отпуста въ послѣдгованіи погребенія мѣрскихъ чловѣкъ, архіерей или «начальствуяй іерей самъ глаголетъ трижды сіе»:

«Вѣчная твоя память достоблаженне и присно-
памятне брате нашъ—*αἰωνία σου ἡ μνημη, ἀξιομαχάριστε
καὶ αἰ-μνηστε ἀδελφὲ ἡμῶν*»,

послѣ чего пѣвцы поютъ трижды:

«Вѣчная память».

Впрочемъ, у грековъ послѣднѣго не полагается³²⁷.

Тутъ пожеланіе вѣчной памяти равносильно признанію «достоблаженства, *ἀξιομαχарίας*», т. е. способности бѣтъ блаженнымъ въ Лонѣ Божіемъ.

Если, теперъ, спроситъ себя, каковъ же смѣслъ реченія «вѣчная память», требуетъ ли оно послѣ себя *genetivus objectivus* или *genetivus subjectivus*, то, на основаніи всего сказаннаго, должно признатъ, что оба смѣсла содержатся тутъ, ибо «вѣчная память моя» значитъ «вѣчная память» Бога обо мнѣ, и меня—о Богѣ, — короче, вѣчная память Церкви, въ которой заразъ сходятся Богъ и чловѣкъ. И эта вѣчная память—побѣда надъ смертью:

«Надъ смертью вѣчно торжествуетъ,
въ комъ память вѣчная живетъ»...

Томительной жаждой вѣчной памяти и жгучимъ исканіемъ найти ее охваченъ былъ весь языческій міръ; въ самыхъ существенныхъ сторонахъ своего устройства онъ опредѣлялся именно этою потребностью, этою тоскою и этимъ порывомъ къ вѣчности. Если и преувеличена теорія, по которой вся языческая вѣра, со всѣми своими жизненными осуществленіями (— а что въ античномъ обществѣ не есть осуществленіе вѣры?—)—лишь безмѣрная варіація на тему: «культъ предковъ», то все таки несомнѣнно существеннѣйшее значеніе этого культа для всей языческой жизни, особенно же—греко-римской. Тутъ голосъ предко-почитанія почти заглушаетъ всѣ прочіе голоса или, по меньшей мѣрѣ, ко всѣмъ имъ присоединяется, образуя собою основной фонъ общественнаго бытія. Но что же такое это общеніе съ усопшими, какъ ни попытка осуществитъ религіозное поминовеніе ихъ, какъ ни отвѣтъ на безпокойство отошедшихъ предковъ о вѣчной памяти въ потомствѣ,—настоящемъ и—бытѣ имѣющемъ. Весь общественный строй обслуживаетъ первѣе всего именно эту потребность,—потребность обезпечитъ усопшимъ непрерывныя поминки ихъ, непрестанный поминъ душъ ихъ, непрекращающееся памятованіе о нихъ, безпредѣльно-долгую память ихъ со стороны потомковъ?—Что это, какъ ни твердое рѣшеніе потомковъ не выброситъ ихъ (—выбрасывается пагаль—), а благоговѣнно схоронитъ, т. е. сохранитъ въ лонѣ тѣхъ религіозныхъ ячеекъ, которыя, по человѣческой сторонѣ, можно назватъ предвареніями и прообразованіями церкви. Жизнь есть творчество. Но развѣ иное что есть творчество, какъ ни порожденіе чадъ духовныхъ, какъ ни пересозданіе людей по своему божественному образу. Съ другой стороны, жизнь есть чадородіе. А чадородіе—это именно творчество, созданіе въ мірѣ людей по своему образу, данному Богомъ. И духовно и тѣлесно жизнь хочетъ распространитъ себя. Какъ? — Оставляя во времени пребывающій образъ свой,—какъ бы огненный слѣдъ, тянущійся за падающею звѣздою. Творчество жизни осуществляетъ память о творив-

шемъ, и потому, какъ объясняетъ у Платона жрица Діотима³²⁸, стремленіе къ творчеству, духовному ли, или тѣлесному, стремленіе къ чадородію—духовному или тѣлесному, т. е. эросъ, есть нечто иное, какъ внутреннее, неотъемлемое отъ души и неукротимое исканіе вѣчной памяти.

Такимъ образомъ, по признанію глубочайшаго изъ язычниковъ, и влюбленность, и супружеская вѣрность, и родительская любовь къ потомству, и всѣ высшія дѣятельности,—однимъ словомъ—, вся жизнь имѣетъ въ основѣ не что иное, какъ желаніе, какъ жажду вѣчной памяти.

Но, насколько необходимо-присущи человѣческому существу это желаніе и эта жажда и потому — безусловно и законны, настолько же неудовлетворенными остаются онѣ въ язычествѣ. Тутъ человѣкъ ищетъ любви не вѣчнаго Бога, а тѣснаго со-брата своей гибели; и за памятью обращается не къ Присно-сущему, а къ мимо-игущему, — къ цѣпи поколѣній, изъ которыхъ каждое — «сонъ прелестнѣйше» и которыя, всѣ вмѣстѣ, слѣдовательно,—существенно ничуть не болѣе пара и мечты. И не только смѣна поколѣній, возникающихъ и исчезающихъ подобно листьямъ древеснымъ, но и самое человѣчество, самое Grande Être, «Великое Существо», которымъ успокаивалъ себя О. Контъ³²⁹, призрачно. И оно идетъ «ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδέν»³³⁰—изъ ничто въ ничто». Не вѣчную память могутъ воздать своему предку тѣ, кто сами уносятся Временемъ, а лишь временное памятованіе, — хотя бы и долгое, хотя бы и неопредѣленно-долгое. Да и что значитъ человѣческое памятованіе, безсилъное какъ и человѣческая мысль. Вѣдь Богъ обладаетъ мыслию творческою,—«мыслитъ вещами»³³¹, почему и вѣчная память Его—могучее и реальное положеніе въ Вѣчности того, что уже отошло во Времени. Человѣческая же мысль,—особенно мысль человѣчества развращеннаго и истощеннаго—, это лишь безсилъное и призрачное положеніе во Времени того, чего нѣтъ уже во Времени,—тщетное хватаніе ускользающей тѣни.

Понимали ли сами язычники недостаточность этого «временного» поминанья? Чувствовали они неудовлетворенность отъ этой, «временной» памяти? Желали ли они иного, вѣчнаго помина души? — Безспорно да. Изобразительные памятники древности, — всѣ —, показываютъ черную пелену смерти, застилавшую очи³³². Либо тупая пригавленность Востока, либо пепельная меланхолія Египта — вотъ обычныя настроенія древнихъ, когда нѣтъ безумнаго забвенія въ оргійномъ экстазѣ. Однако, ошибочно было бы отнести это насчетъ неумѣлости художниковъ. Но оставимъ Востокъ и Египетъ, взглянемъ на благороднѣйшую изъ культуръ, когда-либо бывшихъ на землѣ. По свидѣтельству одной современной путешественницы, описывающей памятники вновь извлеченные изъ нѣдръ земли, своимъ умѣніемъ изображать разнообразныя душевныя движенія «греческій скульпторъ пользуется сравнительно рѣдко; его созданія рѣдко веселятся, плачутъ или негодуютъ, имъ свойственно по бѣльшей части выраженіе тихой спокойной сосредоточенности». Надгробныя плиты, или «стелы», представляютъ намъ во-очію жизнь душевную и бытовую; однако, тутъ еще болѣе «поражаетъ это выраженіе». На этихъ плитахъ, всего чаще художники изображали, какъ члены одной семьи встрѣчаются въ загробномъ мірѣ. Они протягиваютъ другъ другу руки съ выраженіемъ какой-то тихой грусти на лицѣ. Спокойная сосредоточенность, скорбное примиреніе съ тѣмъ, что неизбежно, — таково преобладающее настроеніе этихъ памятниковъ. --- Здѣсь тихая лирическая грусть и сосредоточенность. И надписи на этихъ памятникахъ такъ же интимны и просты, какъ и самья изображенія. «Прости Агаѳонъ», гласитъ, на примѣрѣ, одна изъ нихъ. Не плакать приходили греки на могилы своихъ умершихъ, а вспоминать ихъ таковыми, какими они были при жизни³³³. Да и что же остается, какъ ни примиреніе и покорность, если ясно создано, что

«Смерть и Время царятъ на землѣ».

Потому-то съ безнадежною грустью смотрятъ эллины на смерть; и неумолимо четка для нихъ мысль о призрачности и загробнаго существованія. Глубокій символъ этого сознанія—свиданіе въ Аидѣ Одиссея съ тѣнью своей матери. Самъ онъ разсказываетъ царю Алкиною:

«- - - увлеченный

сердцемъ—обнявъ захотѣлъ я отшедшую матери душу:
три раза руки свои къ ней, любовью стремимый, простеръ я
три раза между руками моими она проскользнула
тѣню иль сонной мечтой, изъ меня вырывая стеланье»³³⁴.

Несмотря на постоянное поминовеніе, нѣтъ для усопшихъ вѣчной памяти и нѣтъ, значитъ, загробной реальности.

«- - - такова ужъ судьбина всѣхъ мертвыхъ, разставшихся съ
жизнью.

Крѣпкія жилы уже не связуютъ ни мышцъ, ни костей ихъ;
вдругъ истребляетъ пронзительной силой огонь погребальный
все, лишь горячая жизнь охладѣлая кости покинетъ:
вовсе тогда, улетѣвши, какъ сонъ, ихъ душа исчезаетъ»³³⁵.

Жизнь загробная—не болѣе какъ выцвѣтшее и вытравленное Временемъ подобіе жизни земной.

Для человѣчества, не знающаго или не желающаго Сущаго, подобный взглядъ на посмертную участь—единственный возможный, по крайней мѣрѣ, наименѣе скорбный изъ всѣхъ возможныхъ. Доказательство тому имѣемъ мы въ художественныхъ образахъ Мориса Метерлика,—разумѣю его «Синюю Птицу»³³⁶—, которыми онъ облакаетъ это древнее ученіе.

Но ни великолѣпные образы поэта, ни равно-значительная имъ теорія Огюста Конта, ни, наконецъ, все возрастающій и гипнотизирующий массы культъ «великихъ», «героевъ», «дѣятелей»—никакія рѣчи, сборники, популярныя изданія, чувствованія и крики не заглушатъ той очевидной даже для древнихъ язычниковъ,—не то что для отступниковъ и предателей Истины—, что если нѣтъ Вѣчной Памяти, то всякая временная память—плохое утѣ-

шеніе. Вѣ вакханаліи словѣ и криковѣ увѣряютѣ усопшихѣ, что какѣ были они «первыми» и «великими», такѣ и пребываютѣ «первыми» и «великими». Такѣ ужѣ и встарѣ Одиссей убѣждалѣ умершаго Ахилла:

« ---Я скитаюсь и бѣдствую. Ты же между людьми и минувшихъ временъ и грядущихъ былъ счастьемъ первый: живого тебя мы какѣ бога безсмертнаго чтили, здѣсь же, надѣ мертвыми царствуя, столь великѣ ты, какѣ
вѣ жизни

иногда былъ; не ропщи же на смерть, Ахиллесѣ богоравный»²³⁷, но, какѣ и Ахиллѣ, каждый изѣ «великихѣ» безцерковниковѣ отвѣтствуетѣ на эти мнимыя утѣшенія «тяжко вздыхая»:

«О, Одиссей, утѣшенія вѣ смерти мнѣ датъ не надѣйся; Лучше бѣ хотѣлъ я—живой, какѣ погеникъ, работаю вѣ полѣ, службой у бѣднаго пахаря хлѣбѣ добываю свой насущный, нежели здѣсь надѣ бездушными царствовать, мертвый»²³⁸,

ибо ни умственное и художественное творчество, ни семейная жизнь не обезпечиваютѣ вѣчной памяти, а потому, не обезпечивая и вѣчной реальности, не укрѣпляютѣ личности вѣ Вѣчной Жизни.

Но что жѣ такое память? Уже психологическое ея опредѣленіе, а именно какѣ «прирожденной способности къ представленіямъ»²³⁹, не смотря на свою отвлеченность, отмѣчаетѣ существенную связь ея съ процессами мышленія вообще. Съ другой стороны и теорія познанія, чрезѣ понятіе трансцендентальной апперцепціи, вкупѣ со всѣми вѣ эту послѣднюю входящими актами аппергензії, репродукціи и рекогниціи, дѣлаетѣ память основною познавательною функціей разума. Подобное же убѣжденіе выражаетѣ и Платонѣ, облакая его образами мифовѣ. «Мать Музѣ» — т. е. видовѣ духовнаго творчества—«Память, Μνήμη»²⁴⁰, говоритѣ онѣ вѣ діалогѣ своей юности; знаніе—«припоминаніе, ἀνάμνησις» міра трансцендентнаго²⁴¹, высказывается онѣ вѣ зрѣломѣ возрастѣ²⁴².

Такимѣ образомѣ, если трансцендентальная память—основа знанія, по Канту, то память трансцендентная—

основа знанія; по Платону. А если, далѣе, мы обратимъ вниманіе, что и «трансцендентальное» у Канта имѣетъ явно трансцендентный смыслъ²⁴³, и «трансцендентное» у Платона можетъ получатъ истолкованіе какъ «трансцендентальное»²⁴⁴, то сдѣлается несомнѣннымъ сродство мыслей двухъ величайшихъ представителей философіи. Сюда нужно еще присоединитъ взгляды значительнѣйшаго и наиболѣе вліятельнаго изъ представителей философіи нашихъ дней, Анри Бергсона, для котораго «память» опять таки есть та дѣятельность, съ которой «мы вступаемъ въ область духа»²⁴⁵ и которая дѣлаетъ духовное существо само-сознательнымъ, т. е. самимъ собою. И тогда мы согласимся, что вся теорія познанія, въ конечномъ счетѣ, есть теорія памяти²⁴⁶.

Однако, насъ собственно интересуетъ онтологическій моментъ памяти. Что же она, какъ дѣятельность души?—Она—творчество мыслительное и, скажемъ болѣе, единственное творчество, присущее мысли, ибо фантазія,—какъ извѣстно—, есть только видъ памяти²⁴⁷, а предвидѣніе будущаго — тоже не болѣе какъ память²⁴⁸. Память есть дѣятельность мыслительнаго усвоенія, т. е. творческое воссозданіе изъ представленій,—того, что открывається мистическимъ опытомъ въ Вѣчности, или, иначе говоря, созданіе во Времени символовъ Вѣчности. Мы «помнимъ» вовсе не психологическіе элементы, а мистическіе, ибо психологическіе потому-то и психологичны, что во Времени происходятъ и со Временемъ безвозвратно утекаютъ. «Повторитъ» психологическій элементъ такъ же невозможно, какъ невозможно повторитъ то время, съ которымъ онъ непрерывно связанъ: жизнь психологическаго элемента—по существу жизнь едино-моментная. Но можно снова коснутъся надъ Временемъ стоящей и развѣ уже пережитой мистической реальности, лежавшей въ основѣ одного представленія, нынѣ утекшаго, и имѣющаго лечь въ основу другого, наступающаго и родственнаго первому по единству мистическаго содержанія. Память всегда

имѣетъ значеніе трансцендентальное, и въ ней мы не можемъ не видѣть нашего наг-временнаго естества. Вѣдъ очевидно, что если о нѣкоторомъ представленіи мы говоримъ какъ о воспоминаніи, т. е. какъ о чемъ-то прошедшемъ, то эта «прошедшестъ» дана намъ, и дана те перѣ, въ томъ «настоящемъ», когда мы говоримъ. Другими словами, прошедшій моментъ Времени долженъ бѣть данъ не только какъ прошедшій, но и сейчасъ, какъ настоящій, т. е. все Время дано мнѣ, какъ нѣкое «сейчасъ», почему самъ я, смотрящій на все Время, заразъ мнѣ данное, — самъ я стою на гъ Временемъ²⁴⁹.

Память есть символотворчество. Помѣщаемые въ прошедшее эти символы, въ плоскости эмпириі, именуются воспоминаніями; относимые къ настоящему они называются воображеніемъ; а располагаемые въ будущемъ — считаются предвигѣніемъ и предвѣдѣніемъ. Но и прошедшее, и настоящее, и будущее, — чтобы сейчасъ бѣть мѣстомъ для символовъ мистическаго, должны сами переживаться, хотя и какъ разновременныя, но заразъ, т. е. подъ угломъ Вѣчности²⁵⁰. во всѣхъ трехъ направленіяхъ памяти дѣятельность мысли излагаетъ Вѣчность на языкъ Времени; актъ этого высказыванія и есть память. Сверх-временный субъектъ познанія, общаясь со сверх-временнымъ же объектомъ, это свое общеніе развертываетъ во Времени: это и есть память.

Такимъ образомъ, память — творческое начало мысли, т. е. мысль въ мысли и собственнѣйше мысль. То же, что у Бога называется «памятью», — совершенно сливается съ мыслию Божіей, потому что въ Божественномъ сознаніи Время тождественно съ Вѣчностью, эмпирическое съ мистическимъ, опытъ — съ творчествомъ. Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его — Его память. Богъ, памятуя, мыслитъ и, мысля, — творитъ.

Языкъ тоже свидѣтельствуетъ въ пользу изложеннаго пониманія памяти. По крайней мѣрѣ корень слова

п а м я т ъ, — $\sqrt{\text{тп}}$ —, вѣ индо-европейскихъ языкахъ означаетъ м ы с л ъ во всей широтѣ пониманія этого слова ²⁵¹.

Па-мя-тѣ, *старо-славянское* па-ма-тъ, со-коренно глаголамъ по-ма-нѣ-ти, по-ми-на-ти, по-ми-на-ти и очевидно происходитъ отъ $\sqrt{\text{ма}}$. Отсюда понятна связь слова п а м я т ъ с ъ производными основѣ тп-, теп-, топ-, относящимися то къ п а м я т и, то къ м ы с л и. Таковы слова: мн-и-тѣ, мн-ѣ-н-і-е, мн-и-м-вѣй, мн-и-тел-вн-вѣй. Таковы: *старо-славянскія*: мѣн-іа, мѣн-ѣ-ти, сѣ-мѣн-ѣ-ти (-са) = dubitare, timere; *сербскія*: мнити, су-мнѣ-а-ти; *чешскія* mněti, mní-t, mní-ti, míni-ti; *польскія*: rozpnieć, pietać, mienić, sumnienić, sumienie — совѣств; *малорусскія*: мн-и-тѣ, по-мнѣ-тѣ; *бѣлорусскія*: су-мѣ--сомнѣ-н-і-е, су-мн-вѣй. Таковы-же, *галѣе*, *санскритскія*: мап (только вѣ среднемѣ залогѣ)—думатѣ, вѣритѣ, цѣвнитѣ и т. г. mān-jate—мнитѣ и т. г. mānas—духѣ, воля, та-t-is—вниманіе, мѣслѣ, намѣреніе; мап-ju-s—отвага и негодованіе и гр., *литовскія*: men-ù, min-iù, mīn-ti—помнитѣ, min-ta-s=матѣ, at-(iž)-mint-is, min-é-ti, perman-i-ti; *лотышскія*: min-ē-t—вспоминаетѣ; мап-i-ti—мнитѣ; *прусское*: min-isp-an; *латинскія*: ме-мі (=е)п-і—помню, ге-мі-п-і-sci—вспоминаетѣ, сом-min-i-sc-i, сом-мен-tu-s (=нѣ-мецкому ver-mein-t, вѣмѣшленнѣй, мен-(t)s—мѣслѣ, умѣ, воля и проч., Min-er-va, мен-t-іо—упо-мин-а-н-і-е, топ-ēге—напоминатѣ, убѣждатѣ (=нѣ-мецкому mahnen), топ-s-tru-m—чужовище (заставляющее о себѣ подуматѣ, обращающее на себя вниманіе), *нѣмецкія*: mein-en — мнитѣ, Minne — любовь, Mensch—человѣкъ (т. е., собственно, «мѣслителѣ»); *италскія*: га-мап, мап—думаю, мин-ап—мнитѣ, мин-d, га-мин-d-s, мин-s, мѣслѣ; *исландское*: мина, мінпа—вспоминаніе; *древне-верхне-нѣмецкія*: mīnpon, мап-ē-п, мап-ō-п — увѣщеватѣ, напоминатѣ, меіпа — мнѣніе; *греческія*: μέν-ος—вообще сильное душевное движеніе, стремленіе, желаніе, воля, гнѣвѣ, яростѣ, затѣмѣ также: жизненная сила, жизнѣ, сила и т. г., μά-ομαι, μέ-μou-α сильно стремитѣся, сильно желатѣ, рватѣся душою къ чему нибудѣ и т. п., μι-μνη-σκειν — напоминатѣ, Моѣса изѣ Моѣса, μῆνις—гнѣвѣ, μά-νια—изступленіе, μά-τι-ς—видецѣ, прозорливецѣ и гр., имѣ подобныя²⁵².

Такимъ образомъ, дѣйствительно, п а м я т ъ—это и есть м ы с л ъ по преимуществу, с а м а м ѣслѣ вѣ ея чистѣйшемѣ и коренномѣ значеніи.

Мы спрашивали, что такое грѣхѣ, и оказалось, что онѣ—разрушеніе и извращеніе. Но вѣдѣ разрушеніе возможно какѣ нѣчто временное; питаемое разрушаемѣмѣ, раз-

рушеніе, повидимому, неизбѣжно должно изсякнутъ, прекратитъся, остановитъся, когда нечего ему будетъ далѣе разрушатъ. И то же—объ извращеніи. Что же тогда? Къ чему ведетъ этотъ предѣлъ разрушенія? Что такое это полное разрушеніе цѣломудрія? Или, другими словами, что такое геенна — вотъ вопросъ встающій теперь передъ нами.

Но далѣе, за нимъ, обрисовывается еще вопросъ, подобный сему. Если геенна—верхній предѣлъ грѣха, то гдѣ же нижній его предѣлъ, т. е. гдѣ опять таки угашеніе грѣха, но уже за полнотою цѣломудренной крѣпости. Другими словами, намъ необходимо выяснитъ себѣ, что такое святость, и какъ возможна она. Геенна, какъ верхній предѣлъ грѣховности, и святость, какъ нижній его предѣлъ, или: геенна, какъ нижній предѣлъ духовности, и святость, какъ верхній ея предѣлъ,—таковы наши ближайшія задачи.



Omnia igne solentur. Всякій огнемъ осолится.

IX.—ПИСЬМО ВОСЬМОЕ: ГЕЕННА.

Старецъ мой! Не могу тебѣ сказать, съ какимъ боязливымъ чувствомъ приступаю я къ этому письму. Развѣ я не вижу, какъ тутъ трудно выразиться. Основъ нашихъ топорныхъ понятій слишкомъ грубъ, и, нагѣвая на него почти-неосязуемую ткань переживанія, слишкомъ легко нарушить ея цѣлостъ. Можетъ быть, только твои руки примутъ ее не порванной. Только твои... Въдѣ вопросъ о смерти второй—болѣзненный, искренній вопросъ. Однажды во снѣ я пережилъ его со всею конкретностью. У меня не было образовъ, а были огни чисто-внутреннія переживанія. Безпросвѣтная тѣма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какія-то силы увлекли меня на край, и я почувствовалъ, что это—край бытія Божія, что внѣ его—абсолютное Ничто. Я хотѣлъ вскрикнуть, и—не могъ. Я зналъ, что еще одно мгновеніе, и я буду извергнутъ во тѣму внѣшнюю. Тѣма начала вливаться во все существо мое. Само-сознаніе на половину было утеряно, и я зналъ, что это—абсолютное, метафизическое уничтоженіе. Въ послѣднемъ отчаяніи я завопилъ не своимъ голосомъ: «Изъ глубины возвахъ къ Тебѣ Господи. Господи, услыши гласъ мой!..»²⁵³. Въ этихъ словахъ тогда влилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающаго, и отбросили куда-то, далеко отъ бездны. Тол-

чекъ былъ внезапный и властный. Вдругъ я очутился въ обычной обстановкѣ, въ своей комнатѣ, кажется: изъ мистическаго небитія попалъ въ обычное житейское бѣваніе. Тутъ сразу почувствовалъ себя предъ лицомъ Божіимъ и тогда проснулся, весь мокрый, отъ холоднаго пота.—Теперь, вотъ, прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при словѣ о смерти второй, о тѣмъ внѣшней и объ изверженіи изъ Царства. И теперь всѣмъ существомъ трепещу, когда читаю: «Да убо не единъ пребуду кромѣ Тебѣ живодавца, дѣханія моего, живота моего, радованія моего, спасенія моего»²⁵⁴, т. е. не во тѣмъ кромѣшной, внѣ Жизни, Дѣханія и Радости. И теперь съ тоскою и волненіемъ внимаю слову Псалмопѣвца: «Не отвержи мене отъ лица Твоего и Духа Твоего святаго не отъыми отъ мене»²⁵⁵. Но, вѣдь, мое-то сонное мечтаніе, мои волненія—чистая шутка предъ тридцати-лѣтнимъ горѣніемъ въ гееннѣ огненной, на яву,—предъ тридцати-лѣтнимъ умираніемъ смертью второю. А такой случай былъ на самомъ дѣлѣ.

Въ бумагахъ извѣстнаго «служки Божіей Матери и Серафимова» Николая Александровича Мотовилова найдено Сергѣемъ Нилусомъ удивительное по яркости и по конкретности описаніе начинающейся одержимости бѣсомъ. Мѹки геенны, посколькѹ онѣ постижимы нашимъ теперешнимъ сознаніемъ,—вотъ онѣ въ ихъ жизненной правдѣ:

«На одной изъ почтовыхъ станцій по дорогѣ изъ Курска, — пересказываетъ слова Мотовилова С. Нилусъ—, Мотовиллову пришлось заночевать. Оставшись совершенно одинъ въ комнатѣ проѣзжающихъ, онъ досталъ изъ чемодана свои рукописи [матеріалы для Житія св. Митрофана Воронежскаго] и сталъ ихъ разбирать при тускломъ свѣтѣ одинокой свѣчи, еле освѣщавшей просторную комнату. Одною изъ первыхъ ему попалась записка объ исцѣленіи бѣсноватой дѣвицы изъ дворянъ, Еропкиной, у раки святителя Митрофана Воронежскаго.

«Я задумался», пишетъ Мотовиловъ: «какъ это можетъ случиться, что православная христіанка, пріобщающаяся Пречистыхъ и Животворящихъ Тайнъ Господнихъ, и вдругъ одержима бѣсомъ и притомъ такое продолжительное время, какъ тридцать съ лишнимъ лѣтъ. И подумалъ я: Вздоръ! этого бѣтъ не можетъ! Посмотрѣлъ бы я, какъ бы посмѣлъ въ меня вселиться бѣсъ, разъ я часто прибѣгаю къ Тайнству Святого Причащенія», и въ то самое мгновеніе

страшное, холодное, зловонное облако окружило его и стало входить въ его судорожно стиснутыя уста.

Какъ ни бился несчастный Мотовиловъ, какъ ни старался защитить себя отъ лба и смрага вползающаго въ него облака, оно вошло въ него все, несмотря на всѣ его нечеловѣческія усилія. Руки были точно парализованы и не могли совершить крестнаго знамени, заставшая отъ ужаса мысль не могла вспомнить спасительнаго имени Іисусова. Отвратительно-ужасное совершилось, и для Николая Александровича наступилъ періодъ тяжчайшихъ мученій. Въ этихъ страданіяхъ онъ вернулся въ Воронежъ къ [Архіепископу] Антонію. Рукопись его даетъ такое описаніе мукъ:

«Господь сподобилъ меня на себѣ самомъ испытать истинно, а не во снѣ и не въ привидѣніи три геенскія муки: первая — огня несвѣтимаго и неугасимаго тѣмъ болѣе, какъ лишъ одною богатію Духа Святаго. Продолжались эти муки въ теченіе трехъ сутокъ, такъ что я чувствовалъ, какъ сожигался, но не сгоралъ. Со всего меня по 16 или 17 разъ въ сутки снимали эту геенскую сажу, что было видимо для всѣхъ. Престали эти муки лишъ послѣ исповѣди и причащенія Святыхъ Таинъ Господнихъ. молитвами архіепископа Антонія и заказанными имъ по всѣмъ 47 церквамъ Воронежскимъ и по всѣмъ монастырямъ заздравными за болящаго боярина раба Божія Николая ектиніями.

«Вторая мука въ теченіе двухъ сутокъ — тарара лютаго геенскаго, такъ что и огонь не только не жегъ, но и согрѣвалъ меня не могъ. По желанію его высокопреосвященства, я съ полчаса держалъ руку надъ свѣчей, и она вся закоптѣла донелѣзя, но не согрѣлась даже. Опытъ сей удостовѣрительный я записалъ на цѣломъ листѣ и къ тому мѣсту описанія рукою моею и на ней свѣчною сажей мою руку приложилъ. Но обѣ эти муки Причащеніемъ давали мнѣ возможность пить и ѣсть, и спать немного могъ при нихъ, и видимы онѣ были всѣмъ.

«Но третья мука геенская, хотя на полсутокъ еще уменьшилась, ибо продолжалась только 1½ сутокъ и едва ли болѣе, но зато великъ былъ ужасъ и страданіе отъ неопишуемаго и непостижимаго. Какъ я живъ остался отъ нея! Исчезла она тоже отъ исповѣди и Причащенія Святыхъ Таинъ Господнихъ. Въ этотъ разъ самъ архіепископъ Антоній изъ своихъ рукъ причащалъ меня онѣми. Эта мука была червя неусыпнаго геенскаго, и червь этотъ никому болѣе, кромѣ меня самого и высокопреосвященнѣйшаго Антонія, не былъ видѣнъ, но я при этомъ не могъ ни спать, ни ѣсть, ни пить ничего, потому что не только я весь самъ былъ преисполненъ этимъ неизлѣйшимъ червемъ, который ползалъ во мнѣ во всемъ и неизъяснимо грызъ всю мою

внутренность и, вползаючи черезъ ротъ, уши и носъ, снова во внутренности мои возвращался. Богъ далъ мнѣ силу на него, и я могъ брать его въ руки и растягивать. Я по необходимости заявляю это все, ибо не даромъ подалось мнѣ это свыше отъ Господа видѣніе, да и не возможетъ кто подуматъ, что я дерзаю всуе Имя Господне призывать. Нѣтъ! въ день Страшнаго Суда Господня Самъ Онъ, Богъ, Помощникъ и Покровитель мой, засвидѣтельствуетъ, что я не лгалъ на Него, Господа, и на Его Божественнаго Промысла дѣяніе, во мнѣ Имъ совершенное».

Вскорѣ послѣ этого страшнаго и недоступнаго для обыкновеннаго человѣка испытанія, Мотовиловъ имѣлъ видѣніе Своего Покровителя, Преподобнаго Серафима, который утѣшалъ страдальца обѣщаніемъ, что ему дано будетъ исцѣленіе при открытіи мощей Святителя Тихона Задонскаго и что до того времени вселившійся въ него бѣсъ уже не будетъ его такъ жестоко мучить.

Только черезъ тридцать слишкомъ лѣтъ совершилось это событіе, и Мотовиловъ его дождался, дождался и исцѣленія по великой своей вѣрѣ»²⁵⁶.

Конечныя судьбы! Но кто не знаетъ, что нѣтъ чужды ли ни въ каждую душу закрался болѣе или менѣе вульгарный оригенизмъ,—тайная увѣренность на окончательное «прощеніе» Богомъ?²⁵⁷ Такъ часто въ этомъ признаются люди самыхъ различныхъ состояній и положеній, что начинаешь думать: «Тутъ есть какая-то внутренняя неизбежность». Дѣйствительно, тутъ есть неизбежность. Сознаніе исходитъ изъ идеи о Богѣ, какъ Любви. Любовь не можетъ творить, чтобы губить,—созидать, зная о гибели; Любовь не можетъ не простить. Въ блескѣ безмѣрной Любви Божественной, какъ туманъ въ лучахъ всепобѣднаго солнца, разсѣивается идея возмездія и твари и всему тварному. Подъ угломъ зрѣнія вѣчности все прощается, все забывается: «Богъ будетъ всяческая во всѣхъ» (1 Кор 15²⁸). Однимъ словомъ, невозможна невозможность всеобщаго спасенія.

Такъ, съ высоты идеи о Богѣ. Но, становясь на двойственно-сопряженную точку зрѣнія, исходя не изъ Божіей Любви къ твари, а изъ любви твари къ Богу, то же самое сознаніе неизбежно приходитъ къ прямо-противоположному заключенію. Теперь сознаніе не можетъ допустить,

чтобы могло быть спасение безъ ответной любви къ Богу. А такъ какъ невозможно допустить и того, чтобы любовь была несвободною, чтобы Богъ принудилъ тварь къ любви, то отсюда неизбежно слѣдуетъ выводъ: возможно, что любовь Божія останется безъ ответной любви твари, т. е. возможна невозможность всеобщаго спасенія.

Тезисъ—«невозможна невозможность всеобщаго спасенія»—и антитезисъ—«возможна невозможность всеобщаго спасенія»—явно антиномичны. Но, доколѣ признается Любовь Божія,—доколѣ признается свобода твари, сама составляющая необходимое слѣдствіе любви Божіей,—доколѣ признается антитезисъ. Идея Трїединого Бога, какъ Существенной Любви, въ отношеніи къ идеѣ твари раскрывается въ обоюдо-исключающихъ терминахъ прощенія и воздаянія, спасенія и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя,—аспектахъ разсудочно столь же не терпящихъ другъ друга, какъ и троичность съ единствомъ—во внутри-Божественной жизни. Единству Божію соотвѣтствуетъ воздаяніе, а троичности—прощеніе. Такъ, и исторически мы имѣемъ суровый монархіанизмъ и послабляющій триѳеизмъ²⁵⁸.

Если свобода человека есть подлинная свобода само-опредѣленія, то невозможно прощеніе злой воли, потому что она есть творческій продуктъ этой свободы. Не считать злую волю за злую значило бы не признавать подлинности свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божія къ твари; если нѣтъ реальной свободы твари, то нѣтъ и реального само-ограниченія Божества при твореніи, нѣтъ «истоцанія» и, слѣдовательно, нѣтъ любви. А если нѣтъ любви, то нѣтъ и прощенія.

И наоборотъ, если есть прощеніе Божіе, то есть также любовь Божія, и, слѣдовательно, есть подлинная свобода твари. Если же есть подлинная свобода, то неизбежно и слѣдствіе ея,—возможность злой воли—, и, слѣдовательно, невозможность прощенія.

Отрицаніе антитезиса отрицаетъ и тезисъ; утверженіе антитезиса утверждаетъ и тезисъ, и наоборотъ. Тезисъ и антитезисъ неразлучны,—какъ предметъ и тѣнь его. Антиномичность догмата конечныхъ сужебъ логически несомнѣнна. Но—не только логически: и психологически она очевидна. Душа требуетъ прощенія для всѣхъ, душа жаждетъ вселенскаго спасенія, душа томится по мирѣ всего міра»²⁵⁹. Но, при наличности злой воли, воли извращенной и осатанѣлой, стремящейся ко злу ради зла, ищущей его, какъ такового,—воли отрицающей Бога ради отрицанія и ненавидящей Его только за то, что Онъ—Любовь²⁶⁰,—однимъ словомъ, при наличности цинизма²⁶¹, «любви ко злу»²⁶² и,—по выраженію Эггара По²⁶³—«демона извращенности», душа клянетъ самое прощеніе Божіе, отрицаетъ и не пріемлетъ его. «Никогда люди,—говоритъ Паскаль²⁶⁴—, не дѣлаютъ зла такъ много и такъ охотно, какъ тогда, когда дѣлаютъ его сознательно». И вотъ, «для тѣхъ агъ уже добровольный и ненасытимый; тѣ уже доброхотные мученики. Ибо сами прокляли себя, проклявъ Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, какъ если бы голодный въ пустынѣ кровъ собственную свою сосалъ изъ своего же тѣла началъ. Но ненасытими во вѣки вѣковъ и прощеніе отвергаютъ, Бога, зовущаго ихъ, проклинаютъ. Бога живаго безъ ненависти созерцаютъ не могутъ и требуютъ, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожилъ себя Богъ и все созданіе свое. И будутъ горѣть въ огнѣ гнѣва своего вѣчно, жаждатъ смерти, и небѣтія. Но не получаютъ смерти...». Такъ говоритъ у Достоевскаго старецъ Зосима²⁶⁵. Тутъ уже не Богъ не примиряется съ тварью и не прощаетъ злобной души, исполненной ненависти, но сама душа не примиряется съ Богомъ. Чтобы силомъ заставить ее примириться, чтобы насильно сдѣлать душу любящей, Богъ долженъ былъ бы отнять у нея свободу, т. е. самъ долженъ былъ бы перестать быть любящимъ и сдѣлаться ненавидящимъ. Но, будучи Любовью, онъ не уничтожаетъ ничѣй свободы, и потому «тѣхъ, которые по своему произволенью отсту-

пають отъ Него, онъ подвергаетъ отлученію отъ Себя, которое сами они избрали»²⁶⁶

Божія любовь, изъ которой ранѣ выводилась неизбежность прощенія, становится поперекъ дороги этому самому прощенію. Если мы ранѣ требовали всеобщаго спасенія, то теперь сами же «бунтуемъ»²⁶⁷ противъ него.

Въ предѣлахъ разсудка нѣтъ и не можетъ быть разрѣшенія этой антиноміи. Оно—лишь въ фактическомъ преобразованіи самой дѣйствительности, при каковомъ синтезѣ тезиса и антитезиса переживается какъ фактъ, какъ прямая опытная данность, опирающаяся въ своей оправданности на Трѣпостасную Истину. Другими словами, синтезъ можетъ быть данъ окончательно лишь въ переживаніи самихъ конечныхъ судебъ твари, гдѣ дается полное пресуществованіе міра; а предварительно онъ переживается въ таинствахъ, гдѣ дается частное пресуществованіе (—ты понимаешь, о чемъ я говорю—).

Но, спрашивается, каковы логическіе постулаты этого грядущаго и настоящаго синтеза, т. е., иначе говоря, какія совмѣстно-немыслимыя въ разсудкѣ условія должны быть выполнены, дабы мыслилась синтезированной наша антиномія? Или еще: въ какихъ несовмѣстныхъ между собою логическихъ терминахъ раскрывается единая сверх-логическая идея эсхатологіи? Синтезъ вѣчно-кипящаго клочущаго жупела и вѣющей райской прохлады! Опять *coincidentia oppositorum!*—

«Волна и камень
стихи и проза, ледъ и пламень
не столь различны межъ собой».

Итакъ, каковы немыслимыя условія мыслимости? Однако, и до отвѣта на поставленный вопросъ, мы должны видѣть, что рѣшеніе его не можетъ быть искомо въ плоскости морализма и всяческаго законничества,—тамъ, гдѣ его нерѣдко ищутъ—, и что ищущіе взоры наши должны направиться на плоскость онтологіи. Не «законно» и не «справедливо» будутъ нашими категоріями, а

«необходимо» и «потому что». *Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*—вотъ необходимое предусловіе отвѣта. Постараемся же теперь придать ему бóльшую формальную опредѣленность.

Личность, сотворенная Богомъ,—значитъ, святая и безусловно-цѣнная своею внутренней сердцевиною—, личность имѣетъ свободную творческую волю, раскрывающуюся какъ система дѣйствій, т. е. какъ эмпирической характеръ. Личность, въ этомъ смыслѣ слова, есть характеръ ²⁶⁸.

Но тварь Божія—личность, и она должна быть спасена; злой же характеръ есть именно то, что мешаетъ личности быть спасенною. Поэтому, ясно отсюда, что спасеніемъ постулируется раздѣленіе личности и характера, обособленіе того и другого. Единое должно стать разнымъ. Какъ же это?—Такъ же, какъ трояственное есть единое въ Богѣ. По существу единое, Я расщепляется, т. е., оставаясь Я, вмѣстѣ съ тѣмъ перестаетъ быть Я. Психологически это значитъ, что злая воля человѣка, выявляющая себя въ похотяхъ и въ гордынѣ характера, отдѣляется отъ самого человѣка, получая самостоятельное без-субстанціональное въ бытіи положеніе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, являясь «для другого» (по модусу «Ты»,—каковой есть метафизическій синтезъ «Я» и «Онѣ» личности расщепленной) абсолютнымъ ничто. Другими словами, существенно-святое «о себѣ» личности (по модусу «Онѣ») отдѣляется отъ ея «для себя» (по модусу «Я»), поскольку оно зло.

Моменты бытія получаютъ самостоятельное значеніе, расходясь между собою, и мое «для себя», поскольку оно зло, уходитъ отъ моего «о себѣ» во «тѣму вышнюю»,—т. е. въ Бога—, во «тѣму кромѣшную», т. е. «кромѣ», «опричь» Бога находящуюся ²⁶⁹—, въ то метафизическое мѣсто, гдѣ нѣтъ Бога. Трїединный есть Свѣтъ Любви, въ каковой Онѣ—Бытіе; въ Его—тѣма ненависти, и потому—вѣчное уничтоженіе. «Троица—Непоколебимая держава» ²⁷⁰ и Утверженіе всякой непоколебимости. Отрицаніе Пре-

святой Троицы, отвращеніе отъ Нея, удаленіе отъ Нея лишаетъ самоствъ,—это мое «для себя»—твердости и пре-
даетъ круженію въ себѣ. Вѣдѣ геенна—это отрица-
ніе догмата троичности. Не даромъ именно отрица-
ніе за символомъ «три» его собственной, троичной природы
лежитъ въ основѣ темнаго злохудожества колдовства.
Мнѣ довелось слышатъ, что одинъ духовникъ спрашивалъ на
исповѣди нѣкоего колдуна, какъ онъ колдуетъ; тотъ со-
знался, что всего-навсего говоритъ:

«Три—не три, девять—не девять».

Смыслъ этого богохульнаго заклятія ясенъ: три—священ-
ное число Истины, а девять—та же троица, но взятая въ
усиленномъ смыслѣ, «потенцированная» (—таково по край-
ней мѣрѣ значеніе ея въ символической ариѣмологіи—), т. е.
опять-таки—число Истины. И вотъ, за троицею отвергает-
ся ея троичность, за девятицею ея девятичность: за чи-
слами Истины отвергается то, что дѣлаетъ ихъ числами
И с т и н ы,—ихъ истинствующая природа. Слѣдовательно,
заклятіемъ «Три не три, девять не девять» дѣлается без-
сильная попытка ниспровергнуть «столпъ Истины» и утвер-
дитъ «столпъ злобы Богопротивныя»²⁷¹, т. е. утверждаетъ
Ложь, какъ ложь, Зло, какъ зло, Безобразіе, какъ безобразіе,—
самъ Сатана. Вѣдѣ сущность зла—въ отверженіи *ομοούσιος*,—
и только въ этомъ. Во «тѣмѣ внѣшней», куда низвергается
мое «для себя», т. е. моя самоствъ, чрезъ свое отверженіе
ομοούσιος, чрезъ свое упорное «Три—не три, девять—не
девять»,—тамъ она, оторванная отъ Бытія, является ра-
зомъ бытіемъ и небытіемъ. Злая самоствъ, лишенная всякой
объективности,—ибо источникъ объективности—Свѣтъ
Божій—, дѣлается голою субъективностью, вѣчно быва-
ющею и сохраняющею свою свободу, но лишь для себя,—
и потому—не дѣйствительную. А мое «о себѣ» дѣлается,
послѣ таинственнаго разсѣченія, чистою объектив-
ностью, вѣчно реальною, но—лишь «для другого»,
поскольку оно не выявило себя для себя въ любящей са-
мости, и потому, будучи реальною «для другого» оно—
вѣчно-дѣйствительно.

Въ себѣ злобное и злобящееся «для себя» есть всегдашняя агонія, непрекращающаяся безсильная попытка выйти изъ состоянія голой самости (только «для себя») и потому—непрестанно горящее въ неугасимомъ огнѣ ненависти. Это — одинъ изъ аспектовъ злобнаго само-воспріятія твари,—живая картина, застывшая въ своей без-субъектной призрачности. Это — пустое само-тождество «Я», не могущаго выйти за предѣлы единаго, вѣчнаго момента грѣха, мѹки и бѣшенства на Бога, на свое безсиліе,—единый мигъ безумнаго эпохѣ, растянувшійся на вѣчность. Это—вѣчное усиліе, доказывающее безсиліе, и безсиліе сдѣлать усиліе. Земное эпохѣ имѣетъ еще творческой характеръ, но эпохѣ загробное—абсолютно-пассивно. Напротивъ того, доброе «о себѣ» есть вѣчно-прекрасный объектъ созерцанія для другого, часть другого, поскольку это другое добро и для себя, т. е., слѣдовательно, способно созерцать чужое добро. Вѣдѣ любящій претворяетъ въ себя все то, что онъ любитъ, а ненавидящій лишается и того, что имѣетъ. Любимый принадлежитъ любящему; но ненавидящій и самъ себѣ не принадлежитъ. «Сберегшій душу свою потеряетъ ее; а потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее» (Мѹ 10³⁹; ср. Мѹ 16²⁵; Мр 8³⁵; Лк 9²⁴, 17³³; Іо 12²⁵).

Все сказанное—не болѣе какъ переводъ на онтологическій языкъ «притчи о талантахъ». «Талантъ» — это Бого-дарованное каждому изъ людей духовное творчество собственной личности, или «образъ Божій». Какъ усиліе, приложенное къ капиталу, раститъ его, такъ же—и относительно образа Божія. Но какъ ростъ капитала зависитъ отъ размѣровъ той дѣятельности, которую проявитъ владѣтель, и потому было бы безцѣльно давать ему въ руки капиталъ, котораго онъ не используетъ, такъ же—и ростъ души; «типъ возрастанія»²⁷² у каждаго—свой, и потому, сообразно этому «типу», каждому дается соответственный духовный капиталъ. Сообразно имѣющему бытъ жизненному раскрытію образа Божія, сообразно

своему «типу» духовнаго возрастанія и преуспѣянiя, каждый получаетъ отъ Бога свои таланты: кому дается одинъ талантъ, кому—два, кому—пять,—«каждому по его силѣ, по его способности, по его мочи—ἐκάστῳ κατὰ τὴν δύναμιν»: и святымъ даромъ своимъ Богъ не хочетъ насиловать человека, дабы не возложилъ на плечи его «бременъ тяжкихъ и неудобноносимыхъ» (Мѳ 23⁴, Лк 11¹⁶).

Получившій пять талантовъ прiобрѣлъ на нихъ еще другiе пять; получившій два—еще другiе два. Но, что же значатъ эти слова притчи. Если таланты—образъ Божiй, то какъ же человекъ, своимъ усиленiемъ, своимъ творчествомъ, можетъ придать себѣ еще богообразнаго бытiя, даже удвоить свой образъ Божiй?—Разумѣется, во власти человека—не сотворить его, но лишь усвоить, подобно тому какъ живая сила организма не творитъ своего питанiя, но лишь усваиваетъ его. Человекъ не создаетъ приростъ своей личности,—у него нѣтъ на это *δύναμις*,—но усваиваетъ его, чрезъ прiятiе въ себя образовъ Божiихъ другихъ людей. Любовь—вотъ та *δύναμις*, посредствомъ которой каждый обогащаетъ и растетъ себя, впитывая въ себя другого. Какимъ же образомъ?—Чрезъ отдачу себя. Но получаетъ человекъ по мѣрѣ того, какъ отдаетъ себя; и, когда въ любви всецѣло отдаетъ себя, тогда получаетъ себя же, но обоснованнымъ, утвержденнымъ, углубленнымъ въ другомъ, т. е. удваиваетъ свое бытiе. Такъ, получившій пять талантовъ прибавилъ къ нимъ еще столько же, а получившій два—прибавилъ къ полученному не болѣе и не менѣе, какъ два же таланта (Мѳ 25 16-17).

Это удвоенiе себя есть «вѣрность въ маломъ» («ἐπί ὀλίγῳ ἦς πιστός—въ маломъ былъ вѣренъ», Мѳ 25 21-23),—въ томъ, что дано было каждому, въ порученной охраненiю его клятвѣ Небеснаго Иерусалима. Но не одна только собственная радость ожидаетъ «раба добраго и вѣрнаго»: эта великая и безмѣрная радость была бы малой и незначительной каплею сравнительно съ тѣмъ безконечнымъ океаномъ веселiя духовнаго, которое уготовано рабу вѣр-

ному «бездною богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія» (Рим 11²²). Его ждетъ «вхожденіе въ радость Господина своего» («εἰσελθε εἰς τὴν χάραν τοῦ κυρίου σου—войди въ радость господина своего» Мѳ 25²²⁻²³), т. е. пріобщеніе Божественному всеблаженству, причащеніе Троичной Радости о совершенствѣ всей твари Божіей, упокоеніе тѣмъ Покоемъ Господнимъ, которымъ Онъ почилъ, завершивъ Свое всеблагостное міро-творческое дѣло.

Но радость доступна лишь тому, кто имѣетъ въ себѣ сознаніе личности,—подвизавшемся, т. е. рабу,—хотя бы и въ маломъ—, но вѣрному. Тотъ же, кто не обосновалъ своей личности, кто не заработалъ того, что дано ему,—тотъ слѣпнетъ въ лучезарномъ Свѣтѣ Трѣпостаснаго Божества, тотъ задыхается въ благоуханіи горняго ѳиміама, тотъ глохнетъ отъ слуха небесныхъ славословій. Таковой не терпитъ лица Божія и уходитъ прочь отъ Всевидящаго и отвергаетъ безсмертныя дары Его ²⁷⁸. Такъ, приточный рабъ, получившій о д и н ъ тѣлантъ и не наростившій его, т. е. своею дѣятельностію ничего къ данному ему не прибавившій, этотъ рабъ говоритъ Господину: «Владыко! зналъ я тебя, что ты человекъ суровый, жнешь, гдѣ не сѣялъ, и собираешь, гдѣ не разсыпалъ; и, убоявшись, пошелъ и скрылъ тѣлантъ твой въ землѣ; вотъ тебѣ твое!» (Мѳ 25^{24, 25}). Ненависть къ Благому Господину звучитъ въ этихъ словахъ; со злобою и гордостію отметаеъ рабъ драгоцѣнное даяніе. Онъ хочетъ быть «самъ по себѣ». И тогда-то, исполняя, хотя и злую, но все же, по милосердію Божію, навѣки свободную волю «лукаваго и лѣниваго раба», Господинъ велитъ взять у него имѣ уже отвергнутый тѣлантъ и дать имущему десять тѣлантовъ, «ибо имущему вездѣ дано будетъ и преизбудетъ, у неимущаго же отыметъ и то, что думаетъ имѣть» (Мѳ 25²⁸; ср. Мѳ 12¹⁸; Мр 11²⁵; Лк 8^{18, 19}). Если человекъ лѣнивъ на подвигъ духовный и, по лукавству своему, хочетъ обезпечить себѣ, узаконить себѣ возможность нерадѣнія тѣмъ, что прячетъ отъ себя свой образъ Божій, а на вопрошаніе о немъ спѣшитъ гор-

деливо отвергнутъся его, то отверженное и отнимается отъ него. Но за грѣхъ отвергшаго Господь не наказываетъ в с е й твари отнятіемъ того дара, которымъ онъ удостоилъ се. Отвергнутый образъ Божій перестаетъ существовать лишь для отвергшаго,—не безусловно. Праведники, вошедшіе въ радость Господина своего»,—въ радость о всякомъ сотворенномъ Имъ образъ Божіемъ, въ этой радости Господина обрѣтаютъ и усвояютъ себѣ и это тѣ, отверженный даръ Господень; негодный же рабъ извергается отъ радости Господина своего, т. е. гѣбается внѣ ея,—во тѣмъ, что внѣ Бога,—«во тѣмъ внѣшней» (Мѳ 25 30).

Свобода Я—въ живомъ творчествѣ своего эмпирическаго содержанія; свободное Я сознаетъ себя творческою субстанціею своихъ состояній, а не только ихъ гносеологическимъ субъектомъ, т. е. сознаетъ себя дѣйствующимъ виновникомъ, а не только отвлеченнымъ подлежащимъ всѣхъ своихъ сказуемыхъ. Какъ воспріятіе временнаго ряда доказываетъ сверх-временность воспринимающаго, такъ и воспріятіе эмпирическаго, какъ такового, доказываетъ сверх-эмпиричность судящаго объ эмпиричности: Я можетъ возвышатся надъ условіями эмпирическаго, и въ этомъ—доказательство высшей, не-эмпирической его природы. Но, въ переживаніи творчества своего, дается эта природа, какъ фактъ. Святость есть предварительное само-воспріятіе этой своей свободы, а грѣхъ—предварительное рабство себѣ. «Гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше будетъ» (Мѳ 6 19; Лк 12 34): гдѣ то, что вы считаете цѣннымъ, тамъ будетъ и само-сознаніе ваше,—ваше «для себя». Если сокровище свое Я положило не въ своемъ божественномъ само-творчествѣ, прилѣпилось не къ своему образу Божіему во Христѣ, а къ своему эмпирическому содержанію, т. е. къ условному, ограниченному, конечному и, потому,—слѣпому, то оно самымъ гѣломъ ослѣпило себя, лишило себя свободы своей, поработило себя себѣ и тѣмъ самымъ предварило Страшный Судъ. «Для себя» личности обращено къ несво-

богѢ, къ слѣпому само-утвержденію Я; «тупое, мрачное и непреоборимое стремленіе» всецѣло влагаетъ личноствѣю, и ея творческая энергія, ея образъ Божій ей уже болѣе не нуженѢ, ибо «для себя» выпало изъ области «самого», изъ области сверх-эмпирической свободы и погрязло въ рабствѣ эмпирическому. Отсюда—состояніе *ἐποχή*, какъ невозможности выйти изъ эмпирии. И, чѣмъ болѣе старается Я удовлетворитъ свое слѣпое хотѣніе, свою безсмысленную, само-утверждающуюся какъ безконечное, конечную похоть, тѣмъ болѣе распаляется внутренняя жажда, тѣмъ яростнѣе вздымается высоковоинный гнѣвъ: Я дано себѣ только эмпирически, слѣпо, ограничено, и потому это стремленіе безконечную свою потребность удовлетворитъ конечнымъ—по существу нелѣпо. Въ Коранѣ сохранилось изреченіе, приписываемое Іисусу Христу; хотя принадлежность изреченія Господу весьма сомнительна, но, тѣмъ не менѣе, я приведу его, потому что оно хорошо выражаетъ нашу мысль. «Кто стремится быть богатымъ,—гласитъ оно—, тотъ подобенъ человѣку, пьющему морскую воду: чѣмъ болѣе онъ пьетъ, тѣмъ сильнѣе въ немъ становится жажда, и никогда онъ не перестанетъ пить, пока не погибнетъ»²⁷⁴. Такъ, вотъ,—и относительно каждаго похотѣнія, поставленною вмѣсто Утвержденія Истиннаго идеалъ, т. е. потребность въ Безконечномъ, будучи проэктирована на конечное, создаетъ иголъ, и иголъ этотъ губитъ душу, раздѣляя «самого» человѣка отъ его само-сознанія и тѣмъ лишая человѣка свободы. Окончательнымъ, послѣднимъ и безповоротнымъ раздѣленіемъ явится Страшный Судъ чрезъ пришествіе Духа,—когда все то, что не положило сокровища своего въ Немъ, будетъ лишено сердца своего, ибо такому сердцу не будетъ мѣста въ бытіи: все то, что не отъ Бога, что «не въ Бога богатѣетъ» (Лк 12:21), предназначено въ добычу «смерти второй» (Откр 24:14).

При такомъ раздѣленіи, ни свобода, ни образъ Божій человѣка не уничтожены, но—только разбѣдинены. Однако, злой характеръ, безусловно не имѣя момента «Ты», безу-

словно не существуетъ для Бога и для праведныхъ: никому не бѣваетъ «Ты» тотъ, для кого никто—не «Ты». Таковой—чистая мнимость, суцая т о л ь к о для себя, и символомъ его можетъ служить кусающая себя змѣя. Е. П. Блаватская называла²⁷⁵ спиритическихъ «духовъ» выразительнымъ названіемъ «скорлупы», соответствующимъ оккультическому термину *imagines*²⁷⁶. Не входя въ обсужденіе, въ какой связи находятся *image* человека и его голое «для себя», скажу, что, во всякомъ случаѣ, слово «скорлупа» весьма подходитъ для обозначенія «для себя», Это, именно,—пустая «кожа» личности, но безъ тѣла,—личина, *image*, не имѣющая субстанціональности. Однако, само собою, я беру предѣльный случай полной осатанѣлости. Вообще же говоря, этотъ процессъ раздѣленія частиченъ, такъ что отсѣкается лишь поврежденная и пораженная грѣхомъ часть самости.

Предлагаемое рѣшеніе, въ сущности своей опирающееся на различеніе въ личности «образа Божія» и «подобія, Божія»,—это рѣшеніе, какъ оказывается, изложилъ общедоступно одинъ сирійскій рабъ. «Помню, что однажды, бѣвъ въ Сиріи,—такъ рассказывалъ извѣстный протестантскій миссіонеръ лордъ Редстокъ въ одномъ изъ своихъ московскихъ собесѣдованій 1877-го года—, я видѣлъ трехъ старѣйшинъ одного селенія, которые, сядя вечеромъ подъ тѣнью пальмъ, разсуждали о безпредѣльности правосудія и милосердія Божія. «Какъ же это?,—говорили они. Если Богъ милосердъ, Онъ проститъ грѣшнику всѣ грѣхи его; если же Онъ правосуденъ, то безъ милости накажетъ грѣшника». Тогда подошелъ къ нимъ одинъ изъ рабовъ и просилъ позволенія сообщить свое мнѣніе. «Думаю,—сказалъ онъ—, Богъ, по правосудію своему, покараетъ и истребитъ *грѣхъ*, а по милосердію своему, помилуетъ *грѣшника*»»²⁷⁷.

Таинственный процессъ суда Божія есть раздѣленіе, разсѣченіе, выдѣленіе. Таковымъ является, прежде всего, таинство. Никакое таинство не дѣлаетъ грѣха негрѣхомъ: Богъ не оправдываетъ неправды. Но таинство

отсѣкаетъ грѣховную часть души и ставитъ ее, предъ принимающимъ таинство, объективно,—какъ ничто («покрытое»); а субъективно—какъ само-замкнутое зло, направленное на себя,—какъ кусающій себя Змѣй: такъ изображается Діаволъ на старинныхъ росписяхъ Страшнаго Суда²⁷⁸. Грѣхъ гѣлается отгѣленнымъ отъ согрѣшившаго, самостоятельнымъ и на себя обращеннымъ актомъ; гѣйствіе его на все внѣшнее равно абсолютному нулю. Въ таинствѣ покаянія, именно, гѣлаются для насъ реальными слова Шестопсалмія: «Елицы отстоитъ Востокъ отъ Западъ, тако удалилъ отъ насъ беззаконія наша»²⁷⁹.—Всѣ силы отрѣзаннаго покаяніемъ грѣха смѣкаются на себя. Вотъ почему, святые отцы неоднократно указывали, что признакомъ гѣйственности таинства покаянія служитъ уничтоженіе притягающей силы прощеннаго грѣха: таинствомъ «истребляется прошлое—*τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται*»²⁸⁰, при чемъ *ἐξαλείφω* означаетъ, собственно, вытираю, вычеркиваю, выскабываю.

«Всякое грѣховное паженіе кладетъ извѣстную печать на душу человѣка, такъ или иначе вліяетъ на ея устройство,—пишетъ одинъ знатокъ аскетики²⁸¹—Сумма грѣховныхъ гѣйствій составляетъ, такимъ образомъ, нѣкоторое прошлое человѣка, которое вліяетъ на его поведеніе въ настоящемъ, влечетъ его къ тѣмъ или другимъ гѣйствіямъ. Таинственно-свободный переворотъ въ томъ и состоитъ, что нить жизни человѣка какъ бы прерывается, и образовавшееся у него грѣховное прошлое теряетъ свою опредѣляющую силу, какъ бы выбрасывается изъ души, становится чуждымъ для человѣка. Грѣхъ не забывается и не невмѣняется человѣку въ силу какихъ-нибудь постороннихъ для человѣка причинъ,—грѣхъ въ полномъ смѣслѣ удаляется отъ человѣка, уничтожается въ немъ, перестаетъ быть частью его внутренняго содержанія и относится къ тому прошлому, которое пережито и зачеркнуто благодатію въ моментъ переворота, которое, такимъ образомъ, съ настоящимъ человѣка не имѣетъ ничего общаго».

Разскажу одинъ такой случай суда изъ собственной своей жизни. Былъ грѣхъ на душѣ. Въ невыразимой мукѣ, я то вставалъ, то снова падалъ на колѣни, почти безумѣвъ отъ внутренняго боренія. Глубокою, глухою ночью такъ я молился въ тоскѣ и въ ужасѣ—часа, кажется, два сряду. Это было предвареніе Страшнаго Суда. Я зналъ, что я долженъ исповѣдаться предъ тобою грѣхъ свой; но я зналъ также, что исповѣдаться его—это значитъ не простое слово сказать, а вырвать изъ себя кусокъ существа. Не помню, сознательно или почти безсознательно я разогнулъ на удачу свое маленькое Евангеліе. Ты знаешь, какой текстъ выпалъ мнѣ. Если бы раздался голосъ съ неба, то ему нельзя было бы отвѣтить болѣе точно на мои колебанія. Какъ мечемъ какимъ онъ разсѣкъ меня, однимъ взмахомъ произвелъ страшную операцію, и тогда я сказалъ тебѣ все. Ты самъ помнишь, какою радостью и миромъ наполнилась моя душа.

А вотъ что пишетъ мнѣ одинъ монахъ, 65 - лѣтній старецъ:

«Это было давно, когда мнѣ шелъ еще 31-ый годъ. Я только что былъ постриженъ въ монашество и посвященъ во іеродіакона; служить нужно было съ приготовленіемъ. Были случаи, совѣсть говорила: «Нужно исповѣдаться, такъ нельзя приступать къ пріобщенію св. Тайнъ». Келѣя моя была рядомъ съ келіею духовника. И вотъ, выйдя изъ келѣи, пойдю къ двери духовника, остановлюсь, мысль говоритъ: «Не надо, не ходи, что беспокоитъ, вѣдь не постъ»; постою, постою у двери и отойду. «Нѣтъ, не надо», выйдю въ свою келѣю. Совѣсть говоритъ: «Что ты дѣлаешь, какъ ты будешь служить обѣдню? Иди, исповѣдуйся», опять пойдю къ двери духовника, мысль опять говоритъ: «Да не надо, не ходи, неловко», постою, опять отойду, а совѣсть опять свое: «Какъ ты приступишь къ св. Тайнамъ?». И вотъ, послѣ долгой борьбы, наконецъ, рѣшился совершить молитву и войти... Выйдя я чувствовалъ, что будто снялъ съ себя тяжелую-тяжелую шубу, я чувствовалъ, что я могъ, кажется, летать, настолько было легко, настолько сердце прыгало отъ полноты какой-то неизъяснимой легкости,—словами этого выразить нѣтъ возможности.—Такова сила таинства покаянія...»²⁸².

Св. Евхаристія есть цѣлительный бальзамъ на рану покаянія, но она же судитъ причастника. Не такъ ли духъ

Помазующій и Утѣшающій придетъ залечивать раны твари огненнымъ крещеніемъ, послѣ Страшнаго Дня міровой операціи, послѣ Суда Сына Божія и Слова Божія, Того Самаго Упостаснаго Слова, Которое «живо и дѣйственно и острѣе всякаго меча обоюдо-остраго», Которое «проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судитъ помышленія и намѣренія сердечныя» (Евр 34 12).

Было бы смѣшно разсматривать всѣ эти вопросы «отъ своего разума». То, что я изложилъ тебѣ, есть пересказъ въ философскихъ терминахъ того, что я вычиталъ въ Св. Писаніи; экзегетическому анализу мѣстъ изъ Писанія я предпослалъ написанное, чтобы легче было слѣдить за толкованіями. Ключемъ къ этимъ мѣстамъ является текстъ изъ 1 Кор 3; привожу его въ контекстѣ:

10. «По благодати Божіей, данной мнѣ, какъ предусмотрительный строитель я положилъ основаніе—*θεμέλιον*—, а другой строитъ на немъ; но каждый пусть смотритъ, какъ строитъ.

11. Ибо никто не можетъ положить иного основанія помимо положеннаго, которое есть Иисусъ Христосъ.

12. Но если кто строитъ на основаніи изъ золота, серебра,

13. драгоценныхъ каменевъ, дерева, соломы, камыша, то гѣло каждаго—*ἐκάστου τὸ ἔργον*—обнаружится; день вѣдѣ—*ἡ γὰρ ἡμέρα*—покажетъ, потому что въ огнѣ открывається—*ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*—, и огонь испытываетъ гѣло каждаго, каковò оно есть—*ἐκάστου το ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει*—.

14. Если гѣло чье, которое онъ построилъ на основаніи, *пребываетъ*, то онъ получитъ плату—*εἰ τινος τὸ ἔργον μένει ε ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται*—.

Даю такой переводъ («subsiste») слова *μένει* въ стихѣ 14-мъ согласно Гогѣ, который видитъ тутъ форму *μένει* вмѣсто обычно разумѣмой *μενεῖ*,—«пребудетъ», «demeurega»—. Последнюю вводятъ ради параллелизма съ послѣдующимъ *κατακαήσεται*, «сгоритъ». «Но,—замѣчаетъ Гогѣ—, этотъ мотивъ не имѣетъ никакой цѣли; актъ сгорания мгновененъ, между тѣмъ какъ то, что пребываетъ, пребываетъ навсегда: это-то и выражаетъ «настоящее время *μένει*»²⁸².

15. Если же гѣло чье сгоритъ, тотъ лишится ея,—потерпитъ уронъ—, а самъ спасется, но такъ, какъ отъ огня—*εἰ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*—».

Апостолъ говоритъ о построеніи Церкви Христовой (см. 1 Кор предг. гл.) По его словамъ, благодать, дарованная ему, дала ему силы мудро положить надежное основаніе—«Христа распятаго» (1 Кор 1 23): проповѣдъ, возбуживъ вѣру въ душахъ, тайнственно вселила въ нихъ «Христа, Божію силу и Божію Премудрость» (Ср. 1 Кор 2 2; Ис 28 16; 1 Петр 2 5 и др.). Начало строительства у коринѳянъ положено безупречно,—силою Божіею (3 1а). А т. к. не существуетъ никакого иного основанія, кромѣ положеннаго Апостоломъ, такъ какъ нѣтъ ничего твердаго, помимо опирающагося на Христа, такъ какъ всякая попытка строиться безъ Христа не достигаетъ цѣли (3 11, ср. притчу о строившихся на камнѣ и на пескѣ Мѳ 7 24-27), то вопросъ объ основаніи поконченъ: насчетъ него не должно уже возникать сомнѣній и, значитъ, прямое дѣло Апостола сдѣлано. Но, въ дальнѣйшемъ, при надстраиваніи этого фундамента «другимъ» (3 10), необходима внимательность и тщательность въ выборѣ матеріала, ибо на положенномъ основаніи можно возводитъ либо капитальное зданіе изъ прочныхъ и огнеупорныхъ дорогихъ матеріаловъ вродѣ цѣннаго камня,—напримѣръ мрамора, ясписа, алебастра—, украшеннаго золотомъ и серебромъ, какъ это обычно дѣлается при стройкѣ богатыхъ домовъ на Востокѣ,—либо легкую постройку изъ матеріаловъ дешевыхъ, но непрочныхъ и легко-воспламеняемыхъ: дерева, соломы, камыша. Къ послѣднему типу принадлежатъ всѣ хижины Востока, состоящія изъ деревянной основы и обмазывающей ея глины, которая замѣшана на саманѣ,—такъ называется тамъ измельченная солома—, и увѣнчивающіяся сверху камышевымъ покрывіемъ. Дворецъ богача, изобильно украшенный золотомъ и серебромъ, и жалкая лачуга—таковы типы построекъ.

Итакъ, Апостолъ говоритъ, что «каждый» долженъ во-время «смотрѣть» за тѣмъ, изъ какого матеріала (τῶς;—«какъ?») надстраиваетъ основаніе «другой» (3 10). Кого разумѣть подъ «другимъ»?—Ближайше—Аполлоса, затѣмъ—всѣхъ учителей и водителей церкви, вообще же говоря,—

всѣхъ членовъ Церкви, ибо каждый строитъ какой-нибудь уголокъ ея,—личность свою.

Дѣятельность по Христу, на Христѣ, силою Христовою и есть построение Церкви Христовой,—реальное раскрытіе данныхъ человѣчеству божественныхъ возможностей. А т. к. Церковь строится изъ самихъ людей, то подъ матеріалами для постройки прежде всего надо разумѣть то, что представляютъ собою люди въ ихъ актуально-раскрытомъ, эмпирическомъ характерѣ. Благодетельство и неблагородство своего эмпирическаго характера—вотъ что прежде всего должно быть взвѣшено каждымъ. Свою внутреннюю и вытекающую изъ нея внѣшнюю дѣятельность вѣрующій полагаетъ въ качествѣ матеріала для постройки, т. е. себя самого эмпирическаго, ибо эмпирической человѣкъ самъ для себя является не тѣмъ, что онъ есть, какъ Божіе созданіе, какъ образъ Божій, а лишь такимъ, какимъ онъ свободно выражаетъ себя въ подвигѣ, преодолевая злую самолюбивость.

Но эта эмпирическая природа человѣка раскрывается въ системѣ мыслей, чувствъ, желаній и выявляется въ дѣйствіяхъ. А послѣднія получаютъ самостоятельность, наводя соотвѣтствующія мысли, чувства, желанія и дѣйствія въ другихъ людяхъ, уже независимо отъ возбуждающаго первичный толчокъ. Эмпирической характеръ въ дѣйствіи,—а дѣйствіемъ по преимуществу бываетъ слово—, получаетъ себѣ какъ бы вещественное тѣло и разноситъ въ немъ духовную силу. Въ этомъ смыслѣ правильны толкованія (Оригена, Златоуста, Августина, Осіандера, Годе), видящія въ этихъ матеріалахъ для постройки «религіозныя и моральныя плоды, порожденные въ Церкви чрезъ проповѣдь»²⁸⁴. Святая, духовная жизнь другихъ людей, вызванная дѣятельностью вѣрующаго, есть въ высшей мѣрѣ его жизнь, объективация его внутренняго міра, подобно тому какъ художественное произведеніе есть объективация творческой идеи художника и подобно тому какъ въ ребенкѣ тѣлесно живутъ его родители. Не спроста Апостолъ все время говоритъ объ архитектурѣ; тутъ, дѣйствительно,

естъ глубокое сходство: творчество религіозно-воспита-
 телъное и творчество художественное—аналогичны. Вѣдъ
 духовное подвижничество—это искусство по преимуще-
 ству,—искусство дающее высшую красоту твари; не нагъ
 безличнымъ веществомъ и безличнымъ словомъ трудится
 згѣсѣ работающій, но нагъ личнымъ тѣломъ и нагъ
 личною душою, которыя гѣлаютъ человека тварью
 словесною. И если художникъ даетъ красоту міру, то
 отъ художника изъ художниковъ возсіяваетъ вселенной
 красота изъ красотъ. Да, нѣтъ ничего прекраснѣе
 личности, которая въ таинственной мглѣ внутренняго
 гѣланія отстояла муть грѣховныхъ тревогъ и, освѣтлен-
 ная, даетъ увидать въ себѣ мерцающій, какъ драгоцѣнный
 маргаритъ, образъ Божій.

И не только энергія доброй воли, но и энергія злой
 воли находитъ себѣ самостоятельное, уже галѣе незави-
 симое отъ волящаго выраженіе въ религіозномъ обществѣ.
 Злая или добрая волна, разъ возбужденная на поверхности
 людского моря, никогда не исчезаетъ, но вѣчно расходится
 ширящимися кругами, и возбуждившій ее такъ же подхва-
 тывается ею, какъ и всѣ прочіе. Пигмалионъ, полюбившій
 Галатею, и гоголевскій художникъ, возненавидѣвшій напи-
 санный имъ портретъ, относятся къ твореніямъ своимъ,
 какъ къ живымъ, какъ къ людямъ. Мысль зачата и
 воплотилась, родилась и выросла; ничто ужъ не вернетъ
 ее въ утробу матери: мысль—самостоятельный центръ
 гѣйствій. Въ этомъ смѣслѣ правильно толкованіе (Пе-
 лагій, Бенгель, Гофманнъ), въ «матеріалахъ» усматривающее
 различныхъ членовъ Церкви: вѣдъ эти послѣдніе — рас-
 крѣпленіе во-внѣ и плодъ внутренней жизни религіознаго гѣя-
 теля. Слово, въ широкомъ смѣслѣ, естъ то, чѣмъ воз-
 буждаются движенія во-внѣ, слово—орудіе души. Это мо-
 жетъ бѣть не звуковой символъ, но и всякій другой —
 всякое гѣйствіе, поскольку оно является не только тѣмъ,
 что естъ само по себѣ, но и чѣмъ-то бѣльшимъ, — по-
 скольку оно естъ видимое тѣло какой-то невидимой души,
 «искра души»⁸⁸⁵ или, иначе говоря, символъ⁸⁸⁶. А такъ

какъ изо всѣхъ словъ наиболѣе-учитываемое значеніе имѣетъ слово, связанное съ логическимъ содержаніемъ, то тѣмъ самѣмъ гдѣлается пріемлемымъ мнѣніе большинства экзегетовъ (Климентъ Александрійскій, Эразмъ, Лютеръ, Беза, Кальвинъ, Гроцій, Неандеръ, де-Ветте, Мейеръ и др.), погдѣ «матеріалами» разумѣющее доктрины, которыми учатъ проповѣдники ³⁸⁷.

Но, прежде всего, это — сами религіозные гдѣтели въ ихъ эмпирической гдѣствительности, т. е. сами люди, «каждый» — въ своемъ религіозномъ «гдѣлѣ» (3 13).

Тутъ кончается первая половина мысли Апостола. Противопоставляя себѣ (адверсативное δὲ въ 3 12 : εἰ δὲ τις) всякаго другого (3 10: ἕθελα, ἄλλος δὲ), онъ какъ бы говоритъ: «Что касается до меня, то мое гдѣло сгдѣлано, и сгдѣлано хорошо, потому что иначе его никакъ нельзя сгдѣлать. Я положилъ необходимое и единственное основаніе. Но пусть на гдѣстраивающіе это основаніе позаботятся о своемъ гдѣлѣ, остановятся нагдѣ выборомъ матеріала». — Почему? — «Потому, что гдѣло каждаго (ἐκάστου τὸ ἔργον, 3 13а) обнаружится, матеріалъ, пущенный въ нагдѣстройку, выявитъ свою природу, и гдѣло цѣлой жизни (—а жизнь-то одна только!—) можетъ оказатъся ничѣмъ. Вѣгдѣ (γάρ, 3 13б) гдѣнь покажетъ подлинную стоимостъ гдѣла». — Что за «гдѣнь»? — Конечно, гдѣнь абсолютной оцѣнки всякаго человѣческаго гдѣла, гдѣнь судный, гдѣнь пришествія Господа, гдѣнь огненнаго испытанія всего земного. О немъ говоритъ и Авторъ «Ученія двѣнадцати апостоловъ» ³⁸⁸: «Богрствуйте», совѣтуетъ онъ, мотивируя свое предостереженіе тревогами послѣднихъ дней; а затѣмъ добавляетъ: «Тогда явится, какъ Сынъ Божій, соблазнитель міра, и рогдѣ человѣческой войдетъ въ огонь испытанія—εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας», — выраженіе, бытъ можетъ, заимствованное изъ 1 Кор 3 13. Это — «гдѣнь злой» (Еф 6 13), «гдѣнь искушенія» (Евр 3 8), «гдѣнь посѣщенія» (1 Петр 2 12), «гдѣнь испытанія» (Откр 3 10) и проч., о которомъ говорится также въ 1 Кор 1 3, 4 5. Несомнѣнно, слово «гдѣнь» имѣетъ

эсхатологическій смѣслъ, и, если даже мѣслитъ погѣ нимѣ «исторію» или «время», или «моментъ опаматованія», какѣ толковали нѣкоторые экзегеты, то все же, контекстѣ отбрасываетъ на эти понятія эсхатологическое освѣщеніе, такѣ что они являются предвареніями Страшнаго Суда.

Испытаніе,—говоритъ Апостолъ—,будетъ произведено посредствомъ огня. Слово огонь тутѣ является такою же метафорой, какѣ и вся рѣчь о зданіи. Но образъ огня слишкомѣ часто встрѣчается въ Писаніи для обозначенія все-проникающаго и все-очищающаго суда Божія, чтобы видѣтъ въ немѣ только фигуральный оборотъ: огонь, по своей природѣ, стоитъ въ какой-то болѣе тѣсной связи съ этимѣ судомъ, съ очистительнымѣ гнѣвомѣ Божиимѣ. Потому-то говорится, что Господъ Іисусъ явится съ неба и будетъ «въ пламенѣющемѣ огнѣ совершатъ отмщеніе» (2 Тес 1 7,8) и, подобно этому въ Пс 49 з: «Грядетъ Богъ нашъ и — не въ безмолвіи; предъ Нимѣ — огонь поѣдающій», послѣ чего описывается судъ надъ Израилемъ. А Сынъ Громовъ Ангелу еѣатирской церкви долженъ поставитъ на видѣ, что у Господа «очи, — какѣ пламенъ огненный» (Откр 2 18) — ощущеніе, по личному опыту, мучительно-знакомое всякому и испытываемое всякѣй разѣ, когда смотритъ въ душу человѣкѣ духовно-высшій, своимѣ взоромѣ проникающій въ уродливо-сложенныя черты характера. Апостолъ, даже объясняетъ свою мѣсль: «потому-что —ὄτι—въ огнѣ открывається —ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται». Но что служитъ подлежащимъ при ἀποκαλύπτεται? Что или кто открывається въ огнѣ?—Можно разумѣтъ — «день» (и тогда переводъ будетъ: «день Христовъ открывається себя огнемѣ или съ огнемѣ»), или,—что даетъ почти тотѣ же результатѣ, — взятъ подлежащее изъ стиха 11-го— «Господъ» (получается: «Господъ открывається въ огнѣ, съ .огнемѣ», ср. 2 Тес 1 7). Если—такѣ, то слово огонь окончательно получаетъ реальный характеръ, и, значитѣ, сквозъ аллегорію прорывається тавтологія, иносказаніе незамѣтно переходитъ въ самую вещь; но однако и то и

другое подлежащее даетъ одинъ смѣслъ. Можно также разумѣти *ἀποκαλύπτεται* безлично, такъ что предвѣдущее положеніе доказывается еще болѣе; переводъ будетъ тогда имѣти смѣслъ гномическій, обще-принципiальный: «Ибо вообще именно чрезъ огонь происходитъ такое обнаруженіе подлинной природы вещей». При такомъ предположеніи хорошо обясняется неопредѣленное настоящее *ἀποκαλύπτεται*, рѣзко обособляющееся отъ фактическихъ будущихъ, стоящихъ передъ нимъ—*δηλώσει*—и послѣ него—*δοκιμάσει*.— Въ сущности говоря, смѣслъ всего стиха при послѣднемъ толкованіи остается тѣмъ же, что и при предвѣдущихъ. Но, во всякомъ случаѣ, нельзя разумѣти подлежащимъ слово «дѣло», что гало бы,—по выраженію Годе—, «невыносимую тавтологію» ³⁸⁹ предвѣдущаго.

Конецъ стиха 11-го не представляетъ затрудненій ни въ чемъ, кромѣ слова *αὐτό*. Если относитъ его къ *τὸ πῦρ*, то переводъ будетъ такой: «самъ огонь», т.е. огонь въ силу своей природы. Если же при *αὐτό* разумѣти *τὸ ἔργον*, какъ прямое дополненіе къ *δοκιμάσει*, то получится: «огонь испытываетъ его [дѣло каждаго], такъ что выяснится, каково оно».

Въ послѣдующихъ стихахъ (14, 15) изображенъ возможный двоякій результатъ этого огненного испытанія въ день Господень. «Если дѣло, которое кто-нибудь настроятъ, пребываетъ, то онъ получитъ за него вознаграженіе» (3 14). Какое же дѣло пребываетъ?—Покончивъ съ цѣлымъ рядомъ «текущихъ дѣлъ», Апостолъ отгадывается вдохновенному лирическому порыву и згѣсь, въ своемъ гимнѣ любви (1 Кор 13), самъ даетъ отвѣтъ на поставленный только что вопросъ: «А теперь пребываетъ вѣра, надежда, любовь—троица сія; но любовь изъ нихъ болѣе,—*νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*», (1 Кор 13 13). Пребываетъ (—опять «μένει»!)— вѣра, надежда, любовь,—любовь по преимуществу. Дѣло человека вѣстаетъ предъ пламенными очами Всевидящаго Судьи (Откр 2 18), оказывается подлинно-цѣннымъ,

если оно построено изъ вѣры, надежды и любви,—главнымъ образомъ,— изъ послѣдней. Вся эмпирическая личность христіанина должна быть соткана изъ вѣры, надежды, любви, и само христіанское общество должно быть ове- щественною тριάдою добродѣтелей.

Это пребываетъ. Но если гѣло не таково, то оно сгоритъ. Работавшій лишится награды своей, потерпитъ уронъ; впрочемъ, самъ спасется, но такъ, какъ отъ огня (315).

Апостолъ продолжаетъ свою образную рѣчь. Зданіе, построенное изъ недоброкачественнаго матеріала, вспыхнетъ, и строитель его не только лишится вознагражденія за работу, но и самъ-то рискуетъ погибнуть вмѣстѣ съ гѣломъ рукъ своихъ. Впрочемъ, послѣдняго не случится. Апостолъ завѣряетъ, что «самъ онъ, αὐτός», т. е. строитель, въ противоположность «гѣлу, τὸ ἔργον» спасется,—такъ сказать, успеетъ вырваться изъ зданія, охваченнаго пожаромъ.

Слово «спасется—σωθήσεται» подвергалось разнымъ перетолкованіямъ; но, вопреки Златоусту и древнимъ греческимъ толковникамъ, надо замѣтить, что σωζειν имѣетъ значеніе не «сохранять» вообще, на примѣрѣ въ гееннѣ, для вѣчной муки, какъ объясняетъ Златоустъ (—стояло бы тогда τηρήσεται³⁹⁰), а именно спасаѣтъ, въ благопріятномъ смѣслѣ. На это же указываетъ противоположность гѣла и самого и выраженіе διὰ πυρός, далеко не тождественное съ ἐν πυρὶ—въ огнѣ, и переводимое: «черезъ огонь» или «отъ огня». Такъ, у Страбона³⁹¹ имѣется выраженіе: αὐτός ἐσωθή διὰ ναυαγίας—самъ спасенъ отъ кораблекрушенія; у Свиды³⁹²—аналогичный оборотъ: διὰ μαχαίρων καὶ πυρός ρίπτειν χρή, δι' ὀξείας δραμεῖν (подразум. λόγῃς); Такъ же Ис 43: καὶ ἐὰν διέλθῃς μετὰ σοῦ εἰμι—καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῆς.— Впрочемъ, болѣе обычнымъ оборотомъ,—употребляемымъ въ вотивныхъ надписяхъ путешественниками, спасшимися отъ опасностей—, оборотомъ равносильнымъ съ только что разсмотрѣннымъ, было σωθεῖς ἐκ (съ родит. паг.). Такой оборотъ встрѣчается нерѣдко, на примѣрѣ, въ птолемаидскихъ надписяхъ, найденныхъ Масперо³⁹³.

Въ разбираемомъ мѣстѣ, посредствомъ адверсативнаго *ὅτι* (ст. 15), проводится рѣшительное раздѣленіе между «самимъ» человѣкомъ и «дѣломъ» его. Дѣло каждаго подвергнется огненному испытанію, въ которомъ выгоритъ все нечистое и скверное, какъ очищается огнемъ золото и серебро (ср. Зах 13⁹; Мал 3^{2,3}), въ которомъ произойдетъ таинственное отдѣленіе негодной эмпирической личности отъ Бого-зданнаго «образа Божія» и отъ «подобія Божія», т. е. раскрытія перваго, поскольку «самъ» человѣкъ осуществилъ таковое³⁹⁴. Этотъ огонь—не наказаніе и не возмездіе, а необходимое испытаніе, т. е. проба, изслѣдованіе того, какъ воспользовался человѣкъ даннымъ ему «основаніемъ»—Бого-нисхожденіемъ, «доказательство» личности. Если окажется, что сокровенный образъ Божій не раскрылся въ конкретномъ подобіи Божіемъ, если человѣкъ зарылъ въ землю данный ему образъ Божій, не использовавъ его, не пріумноживъ его, не обоживъ самости своей, не доказавъ себя, то отъ необоженной самости его отнимется образъ Божій; если же самость претворена въ подобіе Божіе, то человѣкъ получитъ — «награду, *μισθόν*»—внутреннее блаженство видѣнія въ себѣ подобія Божія,—творческую радость художника, созерцающаго твореніе свое.

Основаніе дано общее для всѣхъ,—безусловное обоженіе человѣческаго естества въ лицѣ Іисуса Христа, и никто не можетъ положить иного основанія. Но свобода каждаго опредѣляетъ характеръ его,—на д с т р о й к у. Основаніе—это явленная Христомъ въ каждомъ изъ насъ спасенная точка—начало спасенія,—образъ Божій, очищенный отъ перво-роднаго грѣха. Въ Себѣ Господь показалъ каждому изъ насъ именно его самого, въ его нетлѣнной перво-образной красотѣ; какъ въ чистомъ зеркалѣ Онъ далъ увидѣть каждому святость его собственнаго непоруганнаго образа Божія. Въ «Человѣкѣ» или «Сынѣ Человѣческомъ»³⁹⁵ явлена каждому вся полнота его собственной личности. Этимъ дана «апперципирующая масса» для внутреннихъ

исканій; этою свѣтлою точкою задано направленіе для блуждающей совѣсти. Въ созерцанія во Христѣ себя и брата—совѣсть идетъ ощупью, мучаетъ, кидаясь изъ стороны въ сторону, и, томясь безъ выхода, блуждаетъ и заставляетъ блуждать, а не руководствуетъ къ опредѣленной цѣли. Въ Христа невозможна любовь ни къ себѣ, ни къ другому, потому что, если она искренняя, а не является переодѣтымъ эгоизмомъ («красивымъ порокомъ»³⁹⁶), то она неизбежно приводитъ къ ἐποχή, къ безсиьной агоніи. Сама совѣсть можетъ ошибаться, и величайшія злогѣнія—именно отъ «прелести», отъ превратнаго движенія по криво-направляющей совѣсти³⁹⁷. У насъ, въ эмпирической человѣческой данности, нѣтъ ничего безусловнаго, даже—совѣсти. Саму совѣсть надо повѣрять и исправлять по безусловному образцу. Но подчиненіе ея—формулѣ, хотя бы и свѣше данной, было бы уничтоженіемъ единственности и незамѣнимости личности, ея безусловной цѣнности: святвня личности—именно въ живой свободѣ ея, въ пребываніи выше всякой схемы. Личность можетъ и должна исправлять себя, но не по внѣшней для нея, хотя бы и наисовершеннѣйшей нормѣ, а только по самой себѣ, но въ своемъ идеальномъ видѣ. Примѣромъ для личности можетъ быть она сама и только она сама, потому что иначе давалась бы возможность механически, изъ чужого и чуждаго личности заключать къ жизни ея и давать ей нормы. Единственность каждой личности, ея абсолютная незамѣнимость ничѣмъ другимъ—она требуетъ, чтобы сама личность была примѣромъ для себя; но чтобы быть себѣ примѣромъ, надо уже достигнуть идеальнаго состоянія. Чтобы с т а т ь святымъ, надо б ы т ь святымъ: надо поднять себя за волосы. Это возможно во Христѣ, во Плоти Своей показывающемъ каждому Божію идею о немъ; т. е. это возможно лишь чрезъ опытъ, чрезъ личное общеніе, чрезъ непрестанное вглядываніе въ Ликъ Христовъ, чрезъ отыскиваніе въ Сынѣ Человѣческомъ подлиннаго себя, подлинной своей человѣчности³⁹⁸.—Сказанное можно пояснить еще такимъ соображеніемъ:

идеалъ философскій, т. е. отвлеченный, высказываемый, сообщаемый, есть идеалъ обще-человѣческій, для всѣхъ. Но это—,—хотя и для всѣхъ предназначенная, но потому самому и для всѣхъ внѣшняя—, это извнѣ-навязываемая и мертвящая схема. Философскій идеалъ—это прокрустово ложе, для всѣхъ назначенное, но ни для кого не приноровленное. Напротивъ, высокая личность,—герой, мудрецъ, даже святой,—если возьмемъ его человѣческое совершенство—, высокая личность—идеалъ только самого себя, да и то не полный, не вполне. Для другихъ же онъ безразличенъ, ибо иначе пришлось бы слѣпо подражать чужой личности. Но вѣдь «какое дѣло мнѣ до того, что хорошо Петру или Ивану. Я-то живу своею жизнью и игу по своему, начертанному по землѣ перстомъ Божіимъ, пути». Одинъ идеалъ—необходимъ, или въ предѣлѣ долженъ быть необходимъ, но, какъ формальный, непримѣнимъ ни къ одной конкретной личности; другой идеалъ—конкретенъ, но зато случаенъ и не связанъ съ личностью каждаго. Одинъ только Господь Иисусъ Христосъ есть идеалъ каждаго человѣка, т. е. не отвлеченное понятіе, не пустая норма челоѣчности вообще, не схема всякой личности, а образъ, идея каждой личности со всѣмъ ея живымъ содержаніемъ. Онъ—не ходячее нравственное правило³⁹⁹, но и не модель для копирования⁴⁰⁰; Онъ—начало новой жизни, которая, разъ пріятая въ сердце отъ Него, сама уже развивается по собственнымъ своимъ законамъ. Не только сохраняя свою личную свободу и своеобразность, но и обрѣтая ихъ заново, превосходнѣйшими, челоѣкъ получаетъ жизнь, которая сама собою преобразуетъ или, по слову притчи (Мѣ 1333, Лк 1321), «заквашиваетъ» его эмпирическую личность—«муку»—, сообразно образу Божію въ немъ.

Во Христѣ дано каждому «основаніе»,—его, каждаго основаніе, «самъ» онъ подлинный. И, если онъ худо и не соответственно «себѣ» настроилъ это «основаніе», то его настройка сгоритъ предъ взоромъ Того, который воплощаетъ въ себѣ полноту его идеала. Но,—говоритъ

Апостолъ—, не смотря на гибель «дѣла», не смотря на охватившій всего человѣка огонь, — «самъ» онъ спасется. Подчеркивая слово «не смотря» я хочу отмѣтить рѣшительное расхожденіе излагаемаго здѣсь взгляда на судьбу католическимъ ученіемъ о чистилищѣ, гдѣ спасается человѣкъ, но не не смотря, а благодаря, въ слѣдствіе муки очищенія. Поэтому-то у ап. Павла спасается не человѣкъ въ его цѣломъ составѣ, а лишь «самъ», его Бого-зданное «о себѣ», тогда какъ, по католическому ученію, спасается весь человѣкъ, но только погѣ дисциплинарнымъ возмездіемъ чистилища одумавшійся и измѣнившійся къ лучшему. Глубоко-таинственный и сверх-разсудочный метафизическій актъ раздѣленія двухъ моментовъ бытія («о себѣ» и «для себя») превращенъ, въ вульгарномъ представленіи католическаго чистилища, во что-то психологическое, насквозь-понятное, — въ оправданіе чрезъ муку и въ воспитаніе чрезъ наказаніе.

Въ послѣдующемъ стихѣ (16) Апостолъ спѣшитъ объяснить, почему «самъ спасется». Потому же, что вы, вѣрующіе, — пишетъ онъ коринтянамъ —, — «храмъ Божій», а «храмъ этотъ святъ», и въ немъ живетъ Духъ Божій. Что свято, то не можетъ погибнуть, исчезнуть, или пребывать въ огнѣ. То, что дано Христомъ человѣку, какъ человѣку, не можетъ прейти. Иначе погибалъ бы образъ Божій. Но онъ долженъ остаться; святое остается, святая сущность человѣка спасается. Что же касается до «дѣла» ея, то оно можетъ погибнуть для нея. Погибнетъ или, точнѣе сказать, будетъ не престанно гибнуть въ вѣчномъ моментѣ горѣнія та работа, тотъ результатъ внутренней дѣятельности, который «самимъ» произведенъ за время жизни. Погибнетъ — все содержаніе сознанія, поскольку оно — не изъ вѣры, надежды и любви. Спасется — *αὐτός*, голое Бого-сознаніе безъ само-сознанія, ибо само-сознаніе безъ конкретнаго содержанія, безъ сознанія своей само-дѣятельности есть только чистая возможность. Само-сознаніе есть сознаніе своего творчества, своей активности. А «дѣло» человѣка,

его само-сознаніе, отгблнвшисѣ отѣ «самого», станетѣ чистою мнимостѣю, вѣчно горящею, вѣчно уничтожающеюся, взоромѣ Божіимѣ прожигаемою гнусною мечтою безѣ мечтающаго субѣекта, кошмарнымѣ сномѣ безѣ видящаго этотѣ сонѣ. Такое «гблѣ» существуетѣ лишь субѣективно, какѣ голѣе «для себя»: моментѣ «о себѣ» вѣ немѣ рѣшительно отсутствуетѣ. Для всякаго «самого» — этого «гблѣ», этой «самости» абсолютно нѣтъ, ибо она абсолютно лишена обѣективного бѣтїя. «Самостѣ» безѣ «самого» — это мучительное марево, возникающее вѣ пустотѣ небѣтїя, «стонѣ и скрежетѣ зубовѣ», которѣй никому несльшимѣ, — какѣ бѣ непрестанная галлюцинація Ничто, ни для кого не сущая, — вѣчно сгорающая и вѣчно-гибнущая ирреальностѣ, однимѣ словомѣ — полное метафизическое *μη ὄν*. Все же реальное — свято, ибо «святѣмѣ, — по опредѣленїю Автора «Наставленїй для нравственности чѣловѣковѣ», нѣкогда приписываемѣхѣ св. Антонїю Великому —, святѣмѣ называется тотѣ, кто чистѣ отѣ зла и грѣховѣ»⁴⁰¹; а такова именно — Бого-зданная реальностѣ.

Это переживается до извѣстной мѣрѣ и сейчасѣ. Погружаясѣ во грѣхѣ, мы теряемѣ чувство обѣективно-реального существованїя. Погружаясѣ во грѣхѣ, духѣ забываетѣ себя, теряетѣ себя, исчезаетѣ для себя. «Бездна послѣдняя грѣховѣ обѣде мя, и исчезаетѣ духѣ мой», слѣшимѣ мы свидѣтельство св. Церкви⁴⁰². Самостѣ жалитѣ саму себя своимѣ грѣхомѣ, но главная мука — вѣ томѣ, что сама себѣ она представляется чѣмѣ-то без-субѣективнымѣ. Самостѣ лишается твердой опорѣ и начинаетѣ кружнтьсѣ, смѣкаясѣ вѣ себѣ, какѣ пыльный вихорѣ вѣ жаркомѣ воздухѣ. «Связанная плѣннїцами, — т. е. веревками —, страстей», она — плѣнница закона грѣховнаго. Грѣхѣ является уже не произвольнымѣ актомѣ, а самымѣ существомѣ или веществомѣ самости, и она всецѣло имѣ опредѣляется. Не видя ничего, кромѣ грѣха, лежащаго вѣ ея основѣ, она можетѣ только терзатѣся, но — не вырватѣся изѣ огненнаго колеса нарастающей грѣховности. Только обѣективное созерцанїе своего «самого» вѣ лицѣ Іисуса Христа даетѣ ей осознатѣ

свое состояніе и устремитѣся къ сверкнувшему, какъ безшумная лѣтняя зарница, истинному пути, къ находженію себя.

Въ 2 Кор 5 1-3 проводится связанная съ этою мѣсль; тутъ говорится: «Когда земной нашъ домъ, эта хижина, разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечѣся въ небесное наше жилище; только бы намъ и огѣтѣмъ не оказатѣся нагими—εἴτε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθῶμεθα».

Въ ранѣе-разобранномъ текстѣ говорилось, что «самъ» спасется, но—, потерявъ свое «дѣло», свою жизнь, какъ художественное произведеніе,—ту, если угодно, храмину, которую построила себѣ личность, ту одежду, въ которую она облеклась, соткавши ее для себя за время земной жизни. Но когда личность со своею земною храминою, въ своей земной одеждѣ предстанетъ предъ пламе-пѣшашія очи Христовы, когда она услышитъ слово Божіе, разсѣкающее, какъ мечъ обоюдо-острый, то тогда, въ случаѣ своей негодности, таинственнымъ актомъ эта одежда вспыхнетъ и огѣлится отъ «самого», и храмина разрушится. Лишившись этого покрывтія, этой храминь-одежды, при облеченіи въ ту одежду, которая во Христѣ (ср. Откр 35, 44, 611, 713,14), въ томъ идеалѣ свой, который предсуществовалъ во плоти Господней, «самъ» можетъ оказатѣся нагимъ, остро почувствуетъ наготу и нищету свою, свое нищенское положеніе, подобно какъ нищій «нагъ», хотя бы огѣлся и въ горностаевую, но чужую, мантию; онъ— по сознанію своему нагъ, и эта нагота его только подчеркивается, только усиливается, только дѣлается чувствительнѣе отъ великолѣпія одежды, данной ему, но не сотканной имъ, не заработанной имъ. Нагимъ начинаетъ сознавать себя и въ этой жизни каждый изъ насъ, когда, на вечерней молитвѣ, молится словами св. Макарія Великаго: «Милостивъ ми буди грѣшному и обнаженному всякаго дѣла блага»⁴⁰⁸.

«Нагота» и «огѣтость», какъ мистико-метафизическія

опредѣленія, встрѣчаются на каждомъ шагу въ духовной письменности, и не только въ христіанской, но и во внѣхристіанской. Интересную иллюстрацію къ этому представленію объ эмпирическомъ характерѣ, какъ метафизической одеждѣ «самого», и вытекающей отсюда метафизической наготѣ грѣшника послѣ суда надъ нимъ можетъ дать діалогъ Лукіана Самоссатскаго «Харонъ и Тѣни» (изъ серіи «Разговоровъ Мертвыхъ»⁴⁰⁴). При переправѣ въ потусторонній міръ перевозчикъ Харонъ заставляетъ души раздѣлаться и оставитъ на земномъ берегу всѣ лишнія вещи («дѣла»—у Апостола). Меркурій-психопомпъ «долженъ смотрѣть за тѣмъ, чтобы въ лодку не садилась ни одна душа, которая не сбросила съ себя всего: тѣнямъ приходится разстаться со всѣмъ. Любимецъ женщинъ долженъ оставитъ красоту; царь—царскій уборъ, богатство, гордость и презрѣніе къ людемъ, вѣнецъ и порфиру, безчеловѣчіе, безуміе, высокомеріе, гнѣвъ и т. д.; богачъ лишается побѣдныхъ трофеевъ и тучнаго тѣла; знатный остается безъ родословной, безъ почестей и изваяній въ честь него; полководецъ снимаетъ съ себя побѣды и трофеи; философъ—свой плащъ, весь ученый вздоръ, которымъ засорена его душа, свое невѣжество, надменность; пустословіе, ложь, хитрые вопросы вмѣстѣ съ путанными умствованіями, однимъ словомъ,—суету, безуміе и мелочность, слагающіяся изъ золотыхъ монетъ, безстыдства, невоздержанной жизни и лѣности, равно какъ обмана, напускной важности, и мысли о своемъ превосходствѣ, наконецъ, бороду, нахмуренныя брови и лести и т. д. Предъ лицомъ вѣчности всѣ должны разоблачитъся ото всего тѣннаго и стать нагими. И понятна отсюда пустота души, лишившейся большей части своего содержанія.

Идея сокровеннаго отъ разсудка раздѣленія и разсѣченія встрѣчается во многихъ мѣстахъ Писанія. Не стану приводить ихъ всѣ,—упомяну лишь нѣкоторые.

Такъ, приточный Господинъ придетъ въ домъ свой нежданно и «разсѣчетъ» нерадиваго раба, которому поручено было домо-строительство, «и подвергнетъ его одной участи съ лицемѣрами: тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ» (Мѳ 24 51). Это «разсѣчетъ его — διχοτομήσει αὐτόν» весьма замѣчательно: не сказано «убьетъ» или «казнитъ» его, не сказано «зарубитъ» или «изрубитъ на части» и т. п., а именно «разсѣчетъ на-двое — διχοτομήσει». — Совершенно такъ же — у Лк 12 16: «И разсѣчетъ его, и подвергнетъ его одной участи съ невѣрными»; и тутъ: διχοτομήσει αὐτόν. Оригенъ толкуетъ это изреченіе Спасителя именно въ такомъ, онтологическомъ смыслѣ. «Въ Евангеліи сказано о недобрыхъ распорядителяхъ, что они должны быть разсѣчены, и часть ихъ — положена съ невѣрными, — т. е. та часть, которая какъ бы уже не есть ихъ собственная, должна быть послана на другое мѣсто. Это изреченіе, безъ сомнѣнія, указываетъ особый родъ наказанія тѣхъ, у которыхъ, какъ мнѣ кажется, согласно этому указанію, духъ долженъ быть отгѣленъ отъ души»⁴⁰⁵. Это и есть мистическое раздѣленіе существа человѣческаго на-двое, на «самого» и на «дѣло», тѣмъ болѣе, что тутъ идетъ рѣчь не о невѣрныхъ или о лицемѣрахъ, а о рабахъ Божіихъ, не справившихъ своего домо-строительства. Кто «собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатѣетъ» (Лк 12 21), кто не богатѣетъ добрыми дѣлами (Тим 6 18), — тотъ лишится своихъ сокровищъ и съ ними — своего, приросшаго къ нимъ, сердца (Мѳ 6 21, Лк 12 34). Всякое нечистое помышленіе, всякое праздное слово, всякое худое дѣло, — все то, что источникомъ своимъ имѣетъ не Бога, корни чего не питаются влагою вѣчной жизни, что внутренне осуждено уже своимъ несоотвѣтствіемъ съ Идеаломъ, который — во Христѣ, и своею неспособностью принять въ себя Духа, — все это вырвано будетъ изъ сформировавшейся эмпирической личности, изъ самости человѣческой: «Всякое насажденіе, которое не Отецъ Мой Небесный насадилъ, — говоритъ Господь —, искоренится» (Мѳ 15 13), вырвано будетъ съ

корнемъ. А Предтеча Его проповѣдовалъ необходимость духовнаго плодоношенія: «Уже и сѣкира при корнѣ древа лежитъ, всякое древо, не творящее плода добраго, посѣкаютъ и въ огнь вметають» (Мѳ 3,10). Но до этого суда плевеламъ вражбимъ предоставляется свободно расти вмѣстѣ со пшеницей, а безплодной смоковницѣ зеленѣть, какъ и плодоносящей.

Подобное же, но добровольное, отсѣченіе или вѣриваніе грѣховной части изъ эмпирической личности необходимо и при жизни, пока эта часть не успѣла заразить собою и всѣ прочія. Это—какъ бы операція гангренознаго члена. Такъ, на примѣрѣ, по поводу вождельнїя сказано: «Если правый глазъ твой соблазняетъ тебя, вѣрви его и брось отъ себя—*ἐξέλε αὐτὸ καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ*—, ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну. И если правая твоя рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее и брось отъ себя—*ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ*—; ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну» (Мѳ 5,29,30; ср. Мѳ 18,9). На богослуженїи «Недѣли блуднаго сына», когда душа разомъ встрепенется отъ своей грѣховной спячки, когда вспомнитъ душа про свою небесную отчизну и, оглядѣвъ себя, вдругъ, какъ бы въ молнійномъ озаренїи, пойметъ, что растлила себя и что вся она—сплошная грѣховная язва,—въ эту недѣлю предваренїя Страшнаго Суда Божїя мы усвоаемъ въ церкви ту же идею раздѣленїя, облеченную въ образъ отвѣиванїя зерна отъ плевелъ. Все что дѣлалъ я—оказывается призрачнымъ, и нѣтъ ничего твердаго. Изысканно закругляются образы стихиръ:

«Въ безгрѣшную страну и животную ввѣрихся,
посѣявъ грѣхъ, серпомъ пожавъ класы лѣности,
и рукоятіемъ связавъ дѣянїй моихъ снопы,
яже и постлахъ не на гумнѣ покаянїя:
но молю тя превѣчнаго дѣлателя нашего Бога,
вѣтромъ твоего любоблагоутробїя

развѣй плевую гѣль моихъ,
и пшеницу гажу души моей оставленіе,
во небесную твою затворяя мя житницу, и
спаси мя»⁴⁰⁶.

А на первой седмицѣ Великаго Поста,—когда монахами должны гѣлаться всѣ и каждый; когда для внутренняго гѣланія, т. е. для перерожденія себя, «приспѣ время благопріятное»; когда приходитъ «свѣтотворное время, еже даровалъ Отецъ свѣтовъ», т. е. время творенія свѣта во всей личности своей—, въ это великое время всемірной схимы съ громкимъ воплемъ умоляетъ грѣшная душа Того, кто и церковную завѣсу разогралъ раги нея:

«Плачемъ
страстей плачевную ризу раздери,
одежду божественную пріемлюще»⁴⁰⁷.

Еще при жизни злая, похотная сторона самости должна бѣть «усѣкаема» и «отбрасываема напроцѣ»; при жизни еще «плева гѣль» должна бѣть отвѣваема; еще при жизни должна бѣть раздираема «плачевная риза страстей». Грѣховное «гѣло», отгѣленное отъ «самого», выбрасывается вонъ изъ области Божіей, изъ бѣтія и отодвигается на край его, въ агонію вѣчнаго уничтоженія, въ предѣлы ледяной и жгучей смерти второй, во «тѣму внѣшнюю» или «тѣму кромѣшную», т. е. «внѣ» или «кромѣ» Бога обрѣтающуюся, о которой столько разъ говоритъ Писаніе. «Негоднаго раба» (Мѣ 25 14-30), не пустившаго въ оборотѣ врученнѣй ему талантъ и вернувшаго его Хозяину, т. е. человека честнаго, но не создавшаго на божественномъ основаніи высокой эмпирической личности, Господинѣ лишаетъ и того, что ему дано было, а затѣмъ велитъ выброситъ («ἐκβάλετε») «во тѣму внѣшнюю—εἰς τὸ σκότος τὸ ἕξωτερον—, гдѣ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ», т. е. мѣка и безсильная ярость, впрочемъ, никакому воспріятію не доступная, ибо она—«внѣ» досязанія и ничѣя. Въ гдѣ то цѣнное, что было у раба,—талантъ-талантъ его—, осталось въ рукахъ Господина, и лишъ негодная, непригодная для

Царствія самоствъ его, какъ и гостъ въ не-брачной одеждѣ (—въ притчѣ о брачномъ пирѣ, М е 22 12,13—) извергается вонъ. Рѣшительное приточное слово Іисуса Христа о вѣчности мукъ для людей не любившихъ (М е 25 31-46), равно какъ и слово Жениха къ гѣвамъ неразумнымъ, не запасшимся елеемъ обожженной плоти (—ибо богатая и духо-носная личность и есть обожженная плоть—) и потому оставленнымъ вонъ, за предѣлами пиршественной горницы, имѣетъ цѣлю математически-точно выразить воспріятіе суда самоствю осужденнаго, его субъективное переживание этого суда, а не метафизическое положеніе вещей,— относится не къ области бытія, но къ области небытія, сущаго лишь для себя. Для самости, извергаемой изъ Царства, иначе и бытъ не можетъ, ибо все само-сознаніе злобой воли изгоняется вонъ, въ огненную тѣму чернаго и несвѣтящаго огня геенскаго. Такъ—субъективно. Но объективно, для Сущаго, Бога, и для сущихъ, праведниковъ, «самъ» спасся, пройдя черезъ моментъ огненной операціи, но только спасся нагимъ, въ состояніи чистой потенціальности само-сознанія. Этотъ-то самый мигъ страшнаго лице-зрѣнія Святого Лика Христова, какъ огнь плеву паляющаго самоствъ, навязчивою идеею навѣки запечатлѣвается. въ самости, уже болѣе не творческой, ибо она не имѣетъ субстанціональной основы «самого». И вся гальнѣйшая участъ этой призрачной самости опредѣляется неподвижною идеею собственнаго грѣха и огненной мѹки Истинны. И та и другая объективно не существуютъ; онѣ—чистыя субъективности. Но, не имѣя творчества—такъ какъ не имѣетъ «самого», субстанціи—, самоствъ всецѣло ими наполнена и не можетъ даже мѹсленно отвлечься отъ нихъ, стать выше ихъ, —ибо для этого необходимъ творческій актъ—, почему не можетъ и уничтожиться. Ея бытіе исчерпывается ея «психическимъ содержаніемъ»; она гѣйствительно соотвѣтствуетъ «душѣ»,—въ представленіи эмпирической школы психологіи; самоствъ есть только психическій феноменъ безъ ноумена, застывшее явленіе безъ являющагося. Нѣчто подобное представляетъ

сознаніе челоѣка, которому сдѣлано послѣ-гипнотическое внушеніе. Отнынѣ навѣки самоств—мнимо-существующая, само-сознающая идея само-утверждающагося грѣха и муки. Сбьющій вѣтеръ грѣховъ пожнетъ въ томъ вѣкѣ бурю страсти; и, захваченный грѣховнымъ вихремъ, не престанетъ вращаться имъ и не вырвется изъ него, да и мысли-то вырваться изъ него не будетъ у него, ибо не будетъ безстрастной точки опоры. Самоств теперь гана себѣ уже окончательно слѣпо, ибо ослѣпила себя, пренебрегши чистотою сердца. Въ томъ-то и ужасъ, что безумная самоств не будетъ имѣть ума, чтобы понять, что съ нею: все—только «здесь» и «теперь». Образно эту мысль рисуемъ Достоевскій въ разговорѣ между Раскольниковымъ и утонувшимъ въ глубинахъ сатанинскихъ, до самаго сердца развращеннымъ Свидригайловымъ.

«—«Я не вѣрю въ будущую жизнь»,—сказалъ Раскольниковъ. Свидригайловъ сидѣлъ въ задумчивости.

—А что если тамъ огня науки или что-нибудь въ этомъ родѣ,—сказалъ онъ вдругъ.

—«Это помѣшанный»,—подумалъ Раскольниковъ.

Намъ вотъ все представляется вѣчностъ, какъ идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдругъ, вмѣсто всего этого, представьте себѣ, будетъ тамъ одна комнатка, этакъ вродѣ деревенской бани; закоптѣлая, а по всѣмъ угламъ пауки—и вотъ и вся вѣчностъ Мнѣ, знаете, въ этомъ родѣ иногда мерещится.

—«И неужели, неужели вамъ ничего не представляется утѣшительнѣе и справедливѣе этого»,—съ болѣзненнымъ чувствомъ вскрикнулъ Раскольниковъ (раньше онъ ничего не хотѣлъ говорить съ Свидригайловымъ).

—Справедливѣе? А почему знать, можетъ быть это и есть справедливое, и, знаете, я бы такъ непременно нарочно сдѣлалъ, отвѣчалъ Свидригайловъ, неопредѣленно улыбаясь. Какимъ-то холодомъ охватило Расколькова при этомъ безобразномъ отвѣтѣ»⁴⁰⁸.

Такова геенна,—единственная реальностъ въ собственномъ сознаніи, и ничто—въ сознаніи Бога и праведниковъ. Развѣ намъ жалко обстриженныхъ ногтей или

даже отрѣзаннаго члена? Также и праведникамъ нисколько не жалко вѣчно-горящія самоти, столь же мало существующія для нихъ, какъ для живыхъ людей не существуютъ абсолютно-неизвѣстныя имъ чужія мысли. Нѣтъ жалости къ тому, что по самому существу дѣла рѣшительно не доступно ни чѣмъ у воспріятію.— Самость получила, чего хотѣла и чѣго продолжаетъ хотѣть: бытъ своего рода абсолютомъ, бытъ независимой отъ Бога, само-утверждающейся противъ Бога. Ей дана эта независимость, эта абсолютная отрицательная свобода эгоизма. Она хотѣла бытъ одинокою,—и она стала одинокою; она хотѣла отъединенія—и стала отъединенною. Отънѣтъ ни Богъ, ни что иное, нежели сама она, не воздѣйствуетъ на нее. Она—«какъ Богъ»; но такъ какъ у нея нѣтъ творчества (всякое творчество—въ Богъ и—только въ Богъ), то она рабствуетъ себѣ въ своемъ случайномъ содержаніи, одержима конечнымъ.

Мысли уже раскрытыя выше содержатся и у М р 9¹³⁻¹⁹, но съ нѣкоторымъ важнымъ для насъ дополненіемъ; здѣсь говорится:

43. «Если соблазняетъ тебя рука твоя, отсѣки ее: лучше тебѣ увѣчному войти въ жизнь, нежели съ двумя руками идти въ геенну, въ огонь неугасимый,

44. гдѣ червь ихъ не умираетъ и огонь не угасаетъ.

45. И если нога твоя соблазняетъ тебя, отсѣки ее: лучше тебѣ войти въ жизнь хромоту, нежели съ двумя ногами бытъ ввержену въ геенну, въ огонь неугасимый,

46. гдѣ червь ихъ не умираетъ, и огонь не угасаетъ.

47. И если глазъ твой соблазняетъ тебя, вырви его: лучше тебѣ съ однимъ глазомъ войти въ царство Божіе, нежели съ двумя глазами бытъ ввержену въ геенну огненную,

48. гдѣ червь ихъ не умираетъ, и огонь не угасаетъ.

49. Ибо всякій огонь осолится, и всякая жертва солью осолится».

Тутъ «дѣломъ» «самого» является тѣло. Негодною частію его, соотвѣтствующею горючему матеріалу зданія (1 Кор 3¹³), будетъ здѣсь соблазняющій членъ тѣла.

Лучше во-время вѣрватъ, отсѣчь его на-прочъ, нежели подвергатъ опасности все тѣло, т. е. всю эмпирическую личность. Неумирающій червь «его», этого соблазняющаго члена, т. е. червь само-сознанія грѣховнаго, вѣчно будетъ подтачиватъ отсѣченный и удаленный членъ; неугасающій огонь боли отъ разлученія съ тѣломъ — неизмѣнно пожиратъ его.

Исторически образъ «червя неумирающаго» объясняется изъ Т а л м у д а, согласно ученію котораго души грѣшниковъ наказываются тѣмъ, что черви пожираютъ ихъ мертвые тѣла. Въ трактатѣ Б е р а х о т ъ говорится: «Такъ же тягостенъ для мертвыхъ червь, какъ булава въ тѣлѣ живого. Печалью и скорбію весьма удручается душа, когда видитъ, что тѣло,— нѣкогда сосудъ ея и пристанище—, пожирается изнутри и истребляется червемъ, такъ что даже совершенно справедливый опасается этого огорченія»⁴⁰⁹.

«Дѣлу» грозитъ вѣчное уничтоженіе, вѣчная агонія второй смерти. Такъ будетъ, ибо «всякій» (т. е. «самъ»; ср. «всякій» въ 1 Кор 3:10) «осолится огнемъ», т. е. черезъ огонь получитъ очищенное, не способное разлагатся или быть пожираемымъ червями бытіе, тогда какъ для гнѣющаго члена это осоленіе есть гибель. А то, что ранѣе обозначалась у Апостола лишеніемъ награды («потерпитъ уронъ») или лишеніемъ одежды («если только не окажемся нагими»),— оно характеризуется тутъ какъ состояніе изувѣченности, какъ лишеніе члена. Это—неполнота само-сознанія, въ высшей своей мѣрѣ, при волѣ,—что называется—, «осатанѣлой», равняющаяся нулю «для себя бытія». Послѣднее возможно при полномъ отпаденіи отъ Духа Живо-творящаго, при хулѣ на Духа, т. е. при сознательномъ противленіи Истинѣ, Носителемъ которой является Духъ Святой: «всякій грѣхъ и хула простятся человѣкамъ; а хула на Духа не простится человѣкамъ; если кто скажетъ слово на Сына Человѣческаго, простится ему; если же кто скажетъ на Духа Святого, не простится ему ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ» (Мѡ 12 31,32). Отрицаніе Истинѣ, какъ Исти-

ны, ведетъ за собою полное раздѣленіе «самого» и «самости», т. е. смерть души, смерть вторую, подобно тому какъ раздѣленіе души и тѣла есть смерть тѣла, смерть первая. «Обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу отъ смерти» (Іак 5²⁰), и потому должно молиться о немъ; но если человекъ явно и сознательно идетъ къ смерти, если у него—«грѣхъ къ смерти», то тщетна и молитва (1 Іо 5^{16,17}).

Слово Божіе—вотъ тотъ мечъ, которымъ разсѣкается еловѣческое существо (Евр 4¹²; ср. Откр 1¹⁶: «изъустъ Его выходилъ острый съ обѣихъ сторонъ мечъ»); взоръ Божій—вотъ тотъ огонь, который обращаетъ въ ничто всякій грѣхъ (Откр 1^{14, 218; 15}). Слово-мечъ и взоръ-пламя проникаютъ въ сокровеннѣйшія глубины твари, «и языкъ Его—какъ огонь поѣдающій» (Ис 30²⁷). Образъ горѣнія неустанно повторяется въ языкѣ Писанія, и въ этомъ образѣ нельзя видѣть простое, смаху взятое сравненіе. Но, за всѣмъ тѣмъ, въ понятіе горѣнія привносится существенный признакъ,—признакъ вѣчности. «Сгораетъ», но не «сгорѣтъ»,—таково «вѣчное горѣніе». Если въ глазахъ сущаго, для «самого», вѣчность мученій — въ ихъ абсолютномъ по содержанію мигѣ, когда соприкасаются грѣхъ и взоръ Божій, не могущія соприкоснуться болѣе, какъ на мигъ, то для не-сущаго эта вѣчность—въ непрерывной продолжительности въ дурную безконечность, въ нелѣпомъ и не сущемъ о себѣ растяженіи умиранія злой самости на безпредѣльность чисто-внутренней, ничѣмъ болѣе не сдерживаемой похоти. Будучи дурною абсолютностью и полною независимостью ото всего,—какъ того хочетъ самость—, и въ то же время не имѣя творческой активности, эта самость лишена и внѣшнихъ и внутреннихъ побудъ остановиться, положить предѣлъ своей похоти. Предоставленная самой себѣ,—самость гѣлается своею рабою и, въ голомъ само-тождествѣ грѣховнаго Я, пыльнымъ, вѣчно-изнемогающимъ и никогда не останавливающимся вихремъ без-

смысленно кружитъ во тѣмъ небѣтїа и муки: достигнуто, вотъ оно «*Будете какъ бои*»!

Кому, какъ ни язычникамъ было знатъ о призрачности и загробнаго существованїа и о гурной безконечности геенскихъ мученїй? Не вѣдая при жизни освобожденїа отъ силы этого вихря самости, отъ мучительной работы гееннѣ, они съ удивительною пластичностью выразили это переживанїе въ цѣломъ рядѣ адскихъ образовъ. «Самыя наказанїа изображаются въ такомъ видѣ,—гдѣлаетъ наблюденїе изслѣдователь эллинскихъ идей о загробной жизни⁴¹⁰—, что болѣе всего остальнаго они указываютъ згѣсѣ лишь на тщетность, бесплодность вѣчныхъ усилїй наказуемаго достигнуть какой-либо важнѣйшей для него цѣли,—бесплодность, видимо намекающая на тщетность и суетность всѣхъ вообще усилїй и стремленїй человѣка въ періодъ земнаго его существованїа».

Данаиды, по смерти осужденнїа за свое муже-убїйство вѣчно и бесплодно носятъ въ преисподней воду въ бездонную, никогда не наполнявшуюся бочку или, по вазовымъ изображенїямъ,—въ огромный пиеосъ; Окна съ осломъ, непрерывно пожирающимъ веревку,—плодъ его непрерывающагося труда (—по объясненїю Бахофена⁴¹¹, эти символы имѣютъ значенїе половое, первый—женственной воспрїимчивости, второй—мужской производительности, и тогда, если это гдѣйствительно—такъ, то образы Данаиды и Окна гдѣлаются особенно поучительны—); прикованный Титій, съ непрерывно терзаемой коршуномъ печенью, которая все снова вѣростаетъ (то же—у Промедея); Иксїонъ—вертящїйся въ огненномъ колесѣ неутолимой страсти⁴¹²; Танталъ, томимый жаждою и голодомъ, но только раздраживаемый видомъ бѣгущей отъ него холодной воды и подымающихся отъ него вѣтвей съ золотыми плодами; Сифъ, напрасно влекущїй въ гору тяжкій камень, который у самой вершинѣ срывается обратно на равнину; «воздушный призракъ» Иракла съ напряженнымъ лукомъ, вдругъ озирающїйся, въ постоянномъ намѣренїи выстрѣлить⁴¹³, и т. д.—

вотъ всегда важныя для подвижника образы, въ содержаніи которыхъ съ непрерываемою выступаетъ по противоположности, какой именно даръ христіанинъ получилъ отъ Господа.

Еще ярче выразили гурную безконечность страсти въ гееннѣ и ненасытимость ея индусы,—именно въ образѣ адскихъ чудовищъ прѣт о в ѣ. Буддисты говорятъ, что это — «вѣчно голодныя чудовища, съ толстою головою, свирѣпымъ взглядомъ и огромнымъ желудкомъ, который никогда не наполняется, съ сухими, какъ у скелета, членами,—нагія, обросшія волосами, съ устами и ртомъ—тонкимъ, какъ игольное ушко. Они вѣчно голодны и вѣчно жаждутъ. Едва одинъ разъ въ сто тысячъ лѣтъ они слышатъ слово «вода» и, когда находятъ ее, то она обращается предъ ними въ нечистоту. Нѣкоторые изъ нихъ пожираютъ искры огня, другія—трупы, или собственное тѣло, но не могутъ насытиться, вслѣдствіе узкаго устройства своего рта. Кажется,—замѣчаетъ преосвященнѣйшій Хрисанѳъ—, кажется, въ лицѣ этихъ жалкихъ существъ фантазія буддистовъ хотѣла воплотить понятіе о той жадѣ бытія, которая ведетъ къ страсти и служитъ причиною и самыхъ перерожденій,—этого зла жизни. Вѣчная жажда бытія никогда не удовлетворяется» ¹¹⁴.

Идея гурной продолжаемости этого сторанія въ геенскомъ огнѣ ясно выражена въ Іо 15: «Я—Лоза, а вы—вѣтви, — говоритъ Господь —; кто не пребудетъ, — μένη—, во Мнѣ,—извержется вонъ, — ἐβλήθη ἔξω—, какъ вѣтвь [не приносящая плода, см. 15 4,5] и засохнетъ, — ἐξηρανθή—; а такія вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ, — συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται». Не пребывающій въ Іисусѣ Христѣ будетъ изверженъ вонъ и засохнетъ, т. е. подвергнется таинственному отсѣченію отъ Корня Жизни и, слѣдовательно, лишившись соковъ бытія,—Духа Св.—, потеряетъ и творческую функцію роста, само-созиданіе во Христѣ, омертвѣетъ и засохнетъ въ моно-идеизмѣ, застывшемъ на вѣчномъ созерца-

ніи грѣха и муки. Доселѣ—рѣчь еще въ странѣ бытія. Но далѣе она подходитъ къ необходимымъ слѣдствіямъ процесса, происходящимъ уже на рубежѣ бытія: вѣтви собираютъ и бросаютъ въ огонь, и онѣ сгораютъ.

Въ смѣслѣ текстуальномъ можно, впрочемъ, объяснятъ настоящее время этихъ формъ какъ «настоящее сентенціи», т. е. истолковатъ разбираемое мѣсто какъ общую мысль о постоянной связи явленій, о «вообще». Но если бы и такъ, то всетаки это «вообще», какъ и всякое «вообще», есть лишь выраженіе гурной безконечности, присущей явленію, т. е., опять-таки, нѣкотораго долгаго и безпредѣльно томительнаго «теперь».

Процессъ изверженія есть,—для извергнутой самости—, вѣчное, застывшее «теперь», никогда не гдѣлающееся прошедшимъ; для себя—она вѣчно извергаема изъ Царства, бросается въ огонь, гдѣ и сгораетъ, хотя и изверженіе и огонь—не существуютъ и только самости видятся въ мечтаніи. Все—благо, все—совершенно, все—свято, и Богъ—всячески во всѣхъ; но злая самость такъ и оцѣпенѣла на страшномъ и гнусномъ вигдѣніи. Высоковѣйный гнѣвъ разжигаетъ и распаляетъ ее. Въ безсиьной ярости и мукѣ, съ воплемъ и скрежетомъ, грозитъ она кулакомъ... и кому же?—Богу и праведникамъ... Но, не существуетъ ни ея, ни ея мученій, и бывшій субъектъ ихъ,—«самъ»—, давно забылъ о томъ, что у него когда-то былъ соблазнявшій его глазъ, который онъ вырвалъ и бросилъ прочь отъ себя. Въ гееннѣ копошатся лишь призрачные «сны тѣней» и темныя «тѣни сновъ»,—если воспользоваться красивымъ словомъ Пингара. Было бы легкомысліемъ думать, что до-христіанскія представленія о загробномъ мірѣ были сплошною вигдумкою: и евреи со своимъ представленіемъ о шеолѣ, и эллины со своимъ айдомъ, и прочіе языки говорили правду,—о томъ, что знали; а знали они, хотя и смутно, существованіе лишь внѣ Бога, отпаденіе отъ Бога. Вотъ почему, метафизически-характернымъ для всего безблагодатнаго чловѣчества, было и есть и будетъ то, что думалъ о смерти Еврипидъ; а въ его глазахъ

смерть—полное уничтоженіе того, кто назывался прежде человекомъ; и тотъ, кто до рожденія былъ ничто, умирая,—по словамъ Поэта—, снова, въ смыслѣ личнаго существованія, есть не болѣе, какъ ничто:

τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ρεῖπει⁴¹⁵

т. е. τὸ μηδὲν, кажущееся, призрачное бытіе или полу-бытіе, безблагодатное, а потому и полу-реальное существованіе переходитъ въ чистое небытіе, въ чистое ничто, въ οὐδὲν. Впрочемъ, это—само-чувствіе личности; что жъ до понятій, то, конечно, было распространено убѣжденіе о безсмертіи души. Но значительно именно то, что это понятіе о загробномъ существованіи наполняется переживаніемъ его призрачности и пустоты. Это-то и есть геенское бытіе. Таково же переживаніе и современныхъ язычниковъ. Мысли грѣшника,—говорятъ они—, «это эхо его сумрачной души; вибрація мыслей этихъ образуетъ нагъ нимъ въ пространствѣ темныя, гнетущія теченія»⁴¹⁶. «Адъ—домъ умалишенныхъ вселенной, гдѣ люди будутъ преслѣдуемы воспоминаніями»⁴¹⁷, мѣсто неутолимыхъ мучительныхъ желаній.—Подобно воспаленной и жаждущей гор-тани томится душа, но—нѣтъ утоленія. Такъ, въ притчѣ с богатымъ и Лазарь пронзительный вопль богача раздраетъ уши: «Отче Аврааме! помилуй меня и пошли Лазаря, да омочитъ конецъ перста своего въ водъ и остудитъ языкъ мой; ибо стражду въ пламени семъ» (Лк 16²⁴).

Идея очистительнаго огня проходитъ красною нитью черезъ весь Новый Завѣтъ. Но сейчасъ я обращаю твое вниманіе на Мѳ 31. Связь мыслей передъ ст. 11 такова:

Къ Іоанну Крестителю приходятъ фарисеи и саддукеи (ст. 7). Іоаннъ указываетъ имъ на необходимость покаянія—т. е. отверженія отъ себя всего соблазняющаго—, чтобы избѣжать «будущаго гнѣва», и грозитъ имъ какимъ-то огнемъ (обозначимъ его буквою А), въ который бросаютъ дерево, не приносящее плода; это—то же, что въ ихъ

мѣстахъ было обозначено какъ неплодная вѣтвь, негодная одежда, строеніе изъ худаго матеріала и т. д. Іоаннъ грозитъ также сѣкирою,—то же, что въ другомъ мѣстѣ—«мечъ обоюдо-острый».—За покаяніемъ имѣетъ послѣдовать новый очистительный процессъ: «Я крещу васъ въ водѣ покаянія, но Идущій за мною сильнѣе меня; я недостойнъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ (обозначимъ этотъ огонь буквою Б); лопата, (—какъ орудіе раздѣленія и очищенія она имѣетъ приблизительно тотъ же смыслъ, что сѣкира и мечъ—), лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно свое, и соберетъ пшеницу (= «самъ») въ житницу («Небесный Іерусалимъ», «обитель» и т. д.), а солому (= неплодныя вѣтви, и т. п.) сожжетъ огнемъ неугасимымъ (обозначимъ его буквою В)» (Мѣ 311). Какой же это огонь?—Огонь А = огню В, какъ горѣніе, постигающее то, что уже отброшено, уже и звергнуто «внѣ» или «кромѣ», на подобіе мякины при отвѣиваніи. Тотъ и другой огонь сожигаетъ то, что несовмѣстно съ пребываніемъ въ Богѣ, что не имѣетъ плотности бытія, что выталкивается изъ нѣдръ Троичной Жизни, какъ пробка изъ воды. Но—совсѣмъ иное, повидимому, свойства огня Б. Какъ видно, это—не неугасимый огонь мѣки, но огонь очистительный, огонь отдѣляющій Божіе отъ безусловно внѣ-божественнаго; другими словами, огонь Б есть тотъ самый, который совершаетъ крещальный процессъ, отдѣляя «самого» отъ ино-естественнаго, небожескаго наслоенія на немъ,—огонь, «осоляющій всякую жертву» (Мр 9 19). Какой же это огонь? Въ крещеніи онъ не дается, о немъ нигдѣ не говорится примѣнительно къ фактически существующему крещенію, и только Апостолы получили крещеніе огненными языками. Духъ Христовъ, грядущій къ грѣшной твари, будетъ тѣмъ огнемъ испытанія, который все очиститъ, все спасетъ, все собою наполнитъ. Но то, что для «самого» является мигомъ очищенія (огонь Б), для его грѣховной самости будетъ огнемъ мученія (огонь А и В). Тотъ и другой огонь—это разные

аспекты одного и того же Божественнаго откровенія,— откровенія для твари Утѣшителя. Вѣчное блаженство «самого», и вѣчная мука «самости»—таковы двѣ антинормично-сопряженныя стороны окончательнаго, Третьяго Завѣта. Такимъ образомъ, Откровеніе Вѣчной Истины обнаруживается въ двойственномъ явленіи: спасенія-гибели, свѣта-тѣмнѣ, духовности-геенны.

Сохранился важный аграфъ, или незаписанное изреченіе Спасителя, въ которомъ эта двойственность Богооткровенія отмѣчена вполне явно. «Находящійся возлѣ Меня,—говоритъ Господь въ этомъ аграфѣ—, —возлѣ огня, далекій же отъ Меня—далекъ отъ Царства». Другими словами, Одинъ и Тотъ же Господь даетъ Царство и по-паляетъ все недостойное: Духъ Христовъ для достойныхъ бываетъ Царствомъ, а для недостойныхъ—огнемъ.

Аграфъ этотъ сообщаютъ: Оригенъ, въ сохранившихся въ латинскомъ переводѣ бл. Иеронима «Толкованіяхъ на Іеремію», и Дигимъ, въ «Толкованіи на Псаломъ 88-ой». А т. к. оба они были александрійцы, то можно предполагать тутъ вліяніе мѣстнаго источника, тѣмъ болѣе, что ни у какого церковнаго писателя, помимо названныхъ александрійцевъ, нѣтъ указаній на рассматриваемый аграфъ. Можно, далѣе, предполагать, что таковымъ источникомъ было мѣстно-чтимое «Евангеліе отъ египтянъ».

Приблизительно такъ же, какъ сдѣлано выше, толкуютъ изреченія Спасителя Дигимъ и Оригенъ. Вотъ слова Оригена (†254 г.):

«Говоритъ—Спаситель: «Кто—поглѣ Меня, тотъ—поглѣ огня; кто—далекъ отъ Меня, тотъ—далекъ отъ Царства;—qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno». Вѣдь какъ тотъ, кто—поглѣ Меня,—поглѣ спасенія, такъ - и поглѣ огня. И кто слушаетъ Меня, и слышанное извращаетъ, тотъ сдѣлался сосудомъ, уготованнымъ въ гибель, потому что кто поглѣ Меня, тотъ—поглѣ огня. А если кто-нибудь, опасаясь того, что кто—поглѣ Меня, тотъ—поглѣ огня, сталъ далекъ отъ Меня, чтобы не быть поглѣ огня, то таковой, зато —quidem—,сталъ далекъ отъ Царства. И какъ атлетъ, который не записанъ въ состязаніи, ни бича не боится, ни вѣнка не ожидаетъ; а кто объявитъ имя, если побѣжденъ,—сѣчется

и отставляется, если же побѣдилъ,—вѣнчается; такимъ же образомъ, кто вступилъ въ Церковь,—о катехуменъ, послушай!—, кто пошелъ къ слову Божію,—ничто иное, какъ записанный; если не надлежаще состязался,—побивается бичами, которыми не сѣкутся тѣ, кто не записанъ въ началѣ; а если сражался ловко для избѣжанія ударовъ и наказаній, то не только отъ обиды будетъ освобожденъ, но приметъ неслѣбный вѣнокъ славы»⁴¹⁸.

Подобнымъ же образомъ высказывается Дигимъ, слѣпецъ александрийскій († 396 г.):

«И, налагая наказанія на противниковъ, Онъ,—Господь—, страшенъ. Ибо, если кто-нибудь приближается къ Нему чрезъ то, что воспринялъ Божественное ученіе, то своею грѣховностію онъ оказывается возлѣ этого огня—ἐγγύς γίνεταί τοῦ πυρός. Потому-то говоритъ Спаситель: «Находящійся возлѣ Меня—возлѣ огня; далекій же отъ Меня—далекъ отъ Царства;—ὁ ἐγγύς μου ἐγγύς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας». И теперь, значитъ, говоритъ преслушивающимся круга заповѣдей Его, что Онъ «страшенъ и великъ» для отвращающихся отъ добродѣтели Его»⁴¹⁹.

Таково двойственное дѣйствіе или, выражаясь по-ученому, «поляризація» благодати. Но лишь это слово можетъ показаться не совсѣмъ привычнымъ. Суть же дѣла—слишкомъ хорошо извѣстная истина, что Богъ—не только благостенъ, но и страшенъ, страшенъ именно непереносимою благостностію Своею, этимъ «бичемъ любви»⁴²⁰, для всякаго нарушителя Его Святой Правды. Какъ одно и то же пламя свѣтитъ и грѣетъ однимъ, а другихъ—жжетъ и изобличаетъ своимъ свѣтомъ, такъ и Трисіятельное Свѣтило «для однихъ—свѣтъ, а для другихъ—огонь, смотря по тому, какое вещество и какого качества встрѣчаетъ въ каждомъ»⁴²¹. Благодать Божія для однихъ «росодательною» дѣлаетъ и печь, а другихъ и въ прохладѣ «опалаетъ»⁴²². Если «прилѣпе земли утроба наша» (Пс 43 ж), то всякій погѣемъ вверхъ болѣзненъ ибо отрываетъ «утробу» отъ «земли», вырываетъ «землю» изъ сердца нашего. Солнце, свѣтящее ясно-зрительному, парящему

Орлу, ослѣпляетъ подземнаго кроута съ полу-атрофированными отъ неупражнения глазами. Поэтому-то и поется въ церкви:

«Нощъ несвѣтла невѣрнымъ Христе,
вѣрующимъ же просвѣщеніе
сладостію словесъ Твоихъ»⁴²³.

Но наиболее ярко и послѣдовательно идея «поляризаціи» благодати выражена въ «Послѣдованіи ко святому причащенію». Тутъ, въ сущности говоря, въ основѣ лежитъ только одна идея: «Огнь бо еси, недостойныя по-паляя». Одежда мірской суеты, непристойно одѣтая на брачный пиръ, можетъ оказаться рубашкою Деяниръ; такъ, читаемъ мы въ притчѣ о званыхъ и избранныхъ: «Царь, вошедъ посмотрѣвъ возлежащихъ, увидѣлъ тамъ чело-вѣка, одѣтаго не въ брачную одежду, и говоритъ ему; «Другъ! какъ ты вошелъ сюда не въ брачной одеждѣ?». Онъ же молчалъ. Тогда сказалъ царь слугамъ: «Связавши ему руки и ноги, возьмите и бросьте во тѣмну внѣшнюю: тамъ будетъ плачъ и скрежетъ зубовъ»» (Мѣ 22¹¹⁻¹³). Чертогъ брачнаго пира—это среда Духа; одежда—эмпирическая личность, вязаніе же рукъ и ногъ—лишеніе творческой дѣятельности. Такъ, благодать, свѣтящая однимъ, дѣлается поводомъ къ ослѣпленію другихъ. Эта же обоюдность благодатной силы выражается еще образомъ «камня». «Камень» которъй отвергли строители, тотъ самый сдѣлался главою угла» (Пс 117²² = Мѣ 21¹² = Лк 20¹⁷). Камень этотъ—основа равновѣсія всего зданія Церкви⁴²⁴, т. е. всей среды духовной жизни или спасенія. Но «всякій, кто упадетъ на тотъ камень, разобьется; а на кого онъ упадетъ, того раздавитъ» (Лк 20¹⁸ = Мѣ 21⁴⁴).

Послѣдній вопросъ: Какъ относится изложенный здѣсь взглядъ на посмертное существованіе грѣшниковъ къ ходячимъ взглядамъ, съ одной стороны, и къ оригенистиче-скимъ—съ другой? Другими словами, какъ входитъ въ него

этотъ тезисъ и этотъ антитезисъ, вмѣстѣ—образующіе антиномію геенны?—Думается, онѣ представляетъ антиномическій синтезъ того и другого. Это — не смягченіе и не ослабленіе тезиса и антитезиса, а, наоборотъ, ихъ укрѣпленіе и усиленіе: и тотъ и другой взглядъ доведенъ до своего предѣльнаго развитія, взятъ въ своей идеѣ.

Послѣдовательность развитія обоихъ взглядовъ можно представить наглядно въ видѣ двухъ колоннъ, а излагаемый згѣсб взглядъ будетъ тогда ихъ архитектуромъ.

Первая группа представленій начинается представленіемъ объ абсолютномъ характерѣ зла: «Всѣ осуждены, всѣ погибнутъ». Приблизительно такое возрѣніе развивалъ у насъ К. Леонтьевъ⁴²⁵. Слѣдующею ступеню будетъ лубочная картина ада, гдѣ грѣшники лижутъ раскаленныя сковороды и во-вѣки вѣковъ будутъ вариться въ котлахъ со смолой⁴²⁶. Далѣе, это возрѣніе утончается до представленія о внутреннемъ источникѣ мукъ адскихъ, о мученіи чрезъ слишкомъ позднее раскаяніе и далекость отъ Бога. Такова мысль у нѣкоторыхъ аскетовъ. Наконецъ, всѣ мученія сводятся къ «бичу любви Божіей» и къ раскаянію⁴²⁷, — къ стѣдливому чувству своего недостойнства, незаслуженности блаженства⁴²⁸. Но и эта легкая тѣнь лѣтнихъ облакъ скользнетъ и исчезнетъ съ духовнаго горизонта — таковъ взглядъ нѣкоторыхъ аонитовъ. Вотъ одна группа взглядовъ.

Другая группа тоже начинается съ утвержденія о безразличіи всего человѣческаго, но видитъ все не въ черныхъ тонахъ демонизма, а въ розовыхъ—паноеизма. Въ сущности, — говорятъ—, все человѣческое такъ мелко, что всѣ—правы, все—хорошо. Вульгарный оригенизмъ,—въ которомъ, кстати сказать, «адамантовый» Александріецъ нимало не повиненъ—, вульгарный оригенизмъ исходитъ изъ этого состоянія безразличія; но, по такому оригенизму, въ ученіи объ адѣ есть «секретъ», и «умные люди» давно поняли эту Божественную хитрость. Она—въ томъ, что

никакого ада, «конечно», где, нѣтъ и не будетъ; Богъ где всѣхъ проститъ и лишъ сейчасъ «пугаетъ» грѣшниковъ, чтобы они исправились ⁴²⁹.

Послѣдующую за этою форму представляетъ истинный оригенизмъ, по которому загробнѣя мученія служатъ къ воспитанію личности и отчасти къ возмездію ей за грѣхи ея. Пройдя чрезъ послѣдовательность многихъ существованій во многихъ мірахъ, душа, наконецъ, исправляется и получаетъ прощеніе ⁴³⁰.—Ученіе объ очистительномъ огнѣ у обоихъ Григоріевъ,—Богослова ⁴³¹ и Нисскаго ⁴³²,—ведетъ на ступень еще болѣе высокую. Загробнѣя мѹки—это лишъ необходимая хирургія, исправляющая душу. Какъ канатъ, протаскиваемый сквозъ тонкое отверстіе, очищается отъ грязи, такъ и душа, подвергнутая мученіямъ, избавляется отъ пороковъ ⁴³³. И у того же Григорія Нисскаго, мѹки представляются въ видѣ еще болѣе утонченномъ, а именно, какъ случайное слѣдствіе очищенія, какъ побочное явленіе при очистительномъ процессѣ,—какъ боль при операціи, какъ непрятный вкусъ лекарства ⁴³⁴.

Вотъ два ряда утончающихся взглядовъ. Легко примѣтитъ, что они имѣютъ одинъ и тотъ же недостатокъ: оба они рационализируютъ мистическій процессъ наказанія и очищенія, такъ что, по закону тождества, грѣхъ представляется либо самою субстанціею души (первый рядъ взглядовъ, «протестантствующій»—), либо чисто-вѣщимъ въ отношеніи къ душѣ (—второй рядъ, «католичествующій»—). Но ни того, ни другого признатъ нельзя. Человѣка, имѣющаго злую волю, никакъ не заставишь измѣнитъ ее; а покуда онъ не измѣнитъ ее, дотолъ онъ не исправится: нельзя снять грѣхъ съ человѣка, не затрагивая его внутренней сути (противъ второго ряда). Но, съ другой стороны, человѣка абсолютно- и насквозь-испорченнаго, мы не можемъ представишь себѣ, ибо это значило бы, что твореніе Божіе не удалось: образъ Божій не можетъ погибнуть (противъ перваго ряда). Отсюда, возможенъ

только тотъ выводъ, который нами уже сдѣланъ ранѣе, т. е.—антиномія.

Если, поэтому, ты спросишь меня: «Что же, будутъ ли вѣчныя муки?», то я скажу: «Да». Но если ты еще спросишь меня: «Будетъ ли всеобщее возстановленіе въ блаженствѣ?», то опять таки скажу: «Да». То и другое; тезисъ и антитезисъ. И думаю, только изложенный здѣсь взглядъ удовлетворяетъ духу и буквѣ св. Писанія и духу свято-отеческой писменности. Но, будучи внутренне-антиномичнымъ, онъ требуетъ вѣры и безусловно не укладывается въ плоскости разсудка. Онъ — ни простое «да», ни простое «нѣтъ», онъ—и «да» и «нѣтъ». Онъ — антиномія. Это-то и является лучшимъ доказательствомъ его религіозной значимости.

Антиномія гермны не чужда обще-человѣческому, «народному» сознанію. Такъ, наприимѣръ, глубокомысленное выраженіе ея находится уже въ «Одиссееѣ» въ стихахъ⁴²⁵.

*«Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἴβην.
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἴηρος χρυσοπέδιλου—*

видѣлъ я тамъ наконецъ и Ираклову силу, одинъ лишь призракъ воздушный; а самъ онъ съ богами на свѣтломъ Олимпѣ сладость блаженства вкушалъ близъ супруги Гебен, цвѣтущей дочери Зевса отъ влатообутой владѣчицы Ирвы⁴²⁶,—

разсказываетъ Одиссей царю Алкиною. Этотъ призракъ Геркулеса, какъ застывшее видѣніе страшнаго сна, вѣчно цѣлится, готовясь выстрѣлить изъ лука; но онъ—не «самъ» Геркулесъ, а лишь «воздушный призракъ его», поскольку герой провинился предъ сверхчеловѣческимъ міромъ.

«Мертвые шумно летали надъ нимъ, какъ летаютъ въ испугѣ хищныя птицы; и темной подобоя ночи, держалъ онъ лукъ напряженный съ стрѣлой на тугой тетивѣ, и ужасно вдругъ озирался, какъ будто готовясь выстрѣлить; страшный перевязъ блескъ издавала, ему перерѣзавъ грудь влатолитымъ ремнемъ...

Взоръ на меня устремивъ, угадалъ онъ немедленно, кто я, жалобно тяжело вздохнулъ и крылатое бросивъ мнѣ слово: «О Лаэртигъ, многохитростный мужъ, Одиссей благородный, иль и тобой, злополучный, судьба непреклонно играетъ такъ же, какъ мной подъ лучами всезрящаго солнца играла».

Такъ мнѣ сказавъ угадился въ обитель Аидову призракъ»⁴³⁷.

Такимъ образомъ, уже у Гомера была смутная догадка или темное воспоминаніе о томъ, что «εἶδωλον, призракъ» человѣка можетъ быть въ гееннѣ, а «αὐτός, самъ» онъ— въ горнемъ мірѣ. Это гомеровское различіе «самого» и «призрака» имѣетъ себѣ любопытную параллель въ видѣ различія «имени» человѣка и его «души».

«Помяни Господи, *имярекъ*, и его душу»

сказала мнѣ разъ сергіево-посадская старушка, получивъ милостыню. Другими словами, она высказала пожеланіе, чтобы были помянуты: «самъ» человѣкъ, представляемый своимъ *именемъ*, и «его душа», т. е. старушка мыслила ихъ какъ что-то, въ загробномъ существованіи, могущее быть каждое въ особомъ состояніи. Аналогичныя представленія можно было бы указать въ религіозныхъ представленіяхъ самыхъ различныхъ народовъ и временъ⁴³⁸.

Прежде, нежели кончатъ это писъмо, съ чувствомъ глубокой благодарности напомню тебѣ случай изъ собственной своей жизни, когда я понялъ, что есть червь неумирающій и огнь неугасающій,—когда я душой воспринялъ, что есть отбѣхъ и прохлада покоя.

Злая, іюльскія страсти, какъ собака, неотвязно лаяла за мною; вихремъ закружились помыслы, жаръ геенны зажегся въ душѣ: «Страсти, — говоритъ преп. Макарій Великій⁴³⁹—, суть горящій огненный пламень и разжженные стрѣлы Лукаваго». Невыносимое паленіе заставляло терять рассудокъ. И, теряя себя, я то валялся на полу предъ Ликомъ Спасителя, то въ отчаяніи отдавалъ душу

губительному самому. «Есть нечистый огонь,—говоритъ тотъ же Погвижникъ⁴⁴⁰—, который воспаляетъ сердце, пробѣгаетъ по всѣмъ членамъ и пробуждаетъ людей къ непомребству и къ тысячамъ злыхъ дѣлъ». Тщетно старался я сказать сердцу: «Не ѣшь—ма хар». Все быстрое кружились раскаленные помыслы, все труднее становилось молитъ Господа о помилованіи.

Я видѣлъ, что я рабъ, что нѣтъ у меня свободы. Но я не могъ сбросить съ себя своего рабства, и тогда боялся болѣе всего, что и рабство-то свое я скоро перестану сознавать. Съ тупою безнадежностью я слѣдилъ за нависшимъ, какъ грозозая туча, паденіемъ. Не было ни днемъ ни ночью передышки: ни покоя, ни отдыха, хотя бы на самую маленькую минутку. Тщетно старался я выполнить совѣтъ преп. Исаака Сирина⁴⁴¹: «Если не имѣешь силы совладѣть съ собою и постъ на лицо свое въ молитвѣ, то одлеки голову свою мантией и спи, пока не пройдетъ для тебя этотъ часъ омраченія. но не выходи изъ своей келліи». Я не могъ ни спать, ни ѣсть, и только предъ другими, собирая все свое само-обладаніе, старался принимать спокойный видъ; но я видѣлъ, какъ съ каждымъ днемъ щеки худѣли. Однимъ словомъ, огненное «колесо бжванія»⁴⁴² захватило гушу мою и помчало ее навстрѣчу гибели. Тогда я рабъ былъ бы и умереть, погибнуть скорѣе: какой угодно конецъ, лишь бы прекратилось это терзаніе! А ты?.. Ты, какъ крошкѣй Ангелъ, сносилъ отъ меня капризы, побадривалъ. Я помню, какъ ты крестилъ меня, какъ тихимъ голосомъ напѣвалъ:

«Богородице Дѣво, ра-гу-уй-ся.
Благотатная Марія, Госпо-одъ съ Тобою...»

Съ неизмѣннымъ терпѣніемъ старался ты прогнать злое навожденіе и снова пѣлъ мое любимое:

«Ангелъ вопіаше Благо-о-о да-ат-нѣй:
Чистая дѣво ра-а-а-а-гу-уй-ся...»

Настала суббота. Я почти не помнилъ себя, когда ты повелъ меня за всенощную. Тутъ, черезъ какія-нибудь чет-

вертъ часа я почувствовалъ, что твои молитвы услышаны. Точно облачкомъ какимъ застилось разгнѣванное, губительное солнце. Погулъ откуда-то освѣжающій вѣтеръ, повѣяло прохлагою и тишиною. Серебряныя купы плотныхъ облаковъ, какъ снѣжныя вершины, вонзились въ лазурь. Кружащіяся столбы пыльных помысловъ унеслись куда-то: «похоть совершенно прекратилась, угасла и увяла»,—какъ говоритъ Макарій Великій⁴⁴³ Что-то твердое, какъ скала, неизблемое, какъ Сама Истина, открылось въ душѣ. Я оправился, ободрился и отъ волненія проплакалъ всю службу. Еще бы! Думаю, спасенные отъ самума не такъ себя чувствуютъ, какъ я, исцѣленный отъ страстного помысла. Душа стала какъ весенняя березка, какъ прозрачная еще роща послѣ майской грозы. Какъ роса гѣвственной жизни, какъ капля благовоннаго мвра, тихо капающая на землю, снизошла ко мнѣ помощь Духа, и новымъ миромъ умирлись и расправились воспаленные члены. А тогда широкими струями потекла въ нутро богатная сила,—умиряющая прохлада для души. Вѣчность запѣла въ прохладной тишинѣ вешняго заката восторженный гимнъ Дѣвѣ Пречистой—Виновницѣ и «Источнику»⁴⁴⁴ всякой чистоты. Я же чувствовалъ себя вѣрваннымъ у огненнаго вихря, и далекими, ничтожными и жалкими показались всѣ искушенія, когда вернулась «полно-властная свобода»: почти смѣха достойнымъ казался я самъ себѣ и мой страшный Искуситель.

Я обрѣлъ вождѣнный *κατάπαυσις*, я постигъ тогда, что значитъ *μακάριος*.

Но это чрезъ тебя, Друга, я получилъ покой свой, чрезъ тебя, Друга, спасся отъ червя неумирающаго,—твоими дружескими молитвами узрѣлъ «духовную зарю» торжествующаго Неба. Душа, по выраженію Исаака Сирина, стала «цвѣсть духомъ»⁴⁴⁵. И ясно встали въ сознаніи слова того же Учителя о необходимости искушеній⁴⁴⁶:

«Молись, чтобы не отступилъ отъ тебя Ангелъ цѣломудрія твоего. чтобы грѣхъ не воздвигъ на тебя пламенѣющей брани и не

разлучилъ тебя съ нимъ. — А искушенія тѣлесныя приуготовляйся приниматьъ отъ всей души, и преплывай ихъ всѣми членами; и очи свои наполняй слезами, чтобы не отступилъ отъ тебя Хранитель твой. Ибо въ искушеній не усматривается промыслъ Божій, невозможно приобрести дерзновеніе предъ Богомъ, невозможно научиться премудрости Духа, нѣтъ также возможности, чтобы Божественная любовь утвердилась въ душѣ твоей. Прежде искушеній человекъ молится Богу, какъ чужой кто. Когда же входитъ въ искушенія по любви къ Богу и не допускаетъ въ себѣ измѣненій; тогда поставляется предъ Богомъ, какъ бы имѣющій Его должникомъ своимъ, и какъ искренній другъ; потомучто, во исполненіе воли Божіей, велъ брань съ врагомъ Божиимъ и побѣдилъ его».

Въ искушеніи обрѣтаемъ мы самихъ себя; въ побѣдѣ надъ страстью впервые сознаемъ себя свободными; въ осуществленномъ торжествѣ надъ грѣхомъ гдѣлаемъ свою эмпирическую природу сверх-эмпирической. Не признавая фактической данности помысла, котораго, хотя и въ насъ, но — не нашъ⁴⁴⁷, мы преодолеваемъ законъ тождества, гдѣлаемъ своимъ Я не фактическое Я, а духовное, — что въ Богѣ —, — саму Истину. Черезъ искушеніе Я доказываетъ себя, доселѣ слѣпо себѣ данное, и Истина гдѣлается «Другомъ» его, въ немъ живущей, а не только ему данной. Такимъ-то образомъ, преодолѣніе теоретическаго скепсиса возможно лишь черезъ фактическую побѣду надъ огнемъ геенны, готовымъ возгорѣться во всемъ нашемъ существѣ. Чтобы увидать «Столпъ Истинны», нужно укротить геенну, нужно разрушить «Столпъ Злобы Богопротивныя»⁴⁴⁸.

Писъмо мое начинается признаніемъ, что я видѣлъ смерть вторую, а кончается исповѣдью насчетъ геенскаго огня. Вотъ образцы тѣхъ опытныхъ данныхъ, на которыхъ построено изложенное тутъ ученіе объ Агѣ.



Clarescit aetere claro. Яснѣетъ к' сонѣту.

Х.—ПИСЬМО ДЕВЯТОЕ: ТВАРЬ.

Вотъ порвалася послѣдняя нитъ съ землею. На груди навалилася могильная плита. Все—всеравно. Потянутся дни,—сѣрыя, безнадежныя. Нѣтъ ни одного просвѣта, нѣтъ ни одного луча. Все тускло.

Раньше жилъ надеждою. Она одна, лишь она дала силы. Она одна была источникомъ жизни. Теперь же—нѣтъ ничего. Ничего. Ничего...

Въ сосѣднемъ дворѣ пилили бревна, и звукъ былъ густой, какъ когда взбиваютъ масло въ уже огустѣвшихъ сливкахъ, или когда мѣшаютъ въ кринкѣ жирную сметану. Словно комья земли глухо ударялись о крышку гроба. Невыносимо!..

Пошелъ по кладбищу. Прочиталось мимоходомъ на какомъ-то крестѣ:

«Покоится прахъ души священной
подъ сей обителью святой.
Ударитъ колоколъ вселенной,
и мы увидимся съ тобой».

«Прахъ души священной!» Господи, и тутъ мертвыя души! Дальше, дальше къ краю кладбища,—къ валу съ насаженными березами и ко рву! Дальше, навстрѣчу заходящаго солнца, въ золотыя нивы!

Блестѣли усатые ячмени, отогнутые всѣ къ сѣверу. Еще неналившееся яровое серебрилось, какъ бы накрытое сребро-тканымъ парчевымъ покровомъ. Побѣлѣло озимое. Рожь поблѣднѣла и усохла; тяжелые колосы клонились долу. Нивы волновались правильнымъ, ритмическимъ прибоемъ. И, добѣжавъ до ногъ моихъ, волна разбивалась. Снова и снова ударялъ вѣтеръ о поблѣвшія, жгущія жнеца нивы. Снова бѣжали ритмическія волны и снова разбивались у ногъ.

Мнѣ вспомнился одинъ жаркій, іюльскій же день. Я сижу въ саду, подъ акаціями; всѣ встали уже изъ за чайнаго стола, а я остался одинъ, съ книгою и недопитымъ стаканомъ. Мухи сплоченнымъ строемъ окаймляютъ каждую каплю сладкаго чая или варенья. Трескаются созрѣвшіе стручки желтой акаціи, и съ силою разбрасываютъ свои круглыя зерна, стучащія по листьямъ. Порою зерно ударяется въ стаканъ, стеклянное блюдо или вазу съ вареньемъ, и мелодичный хрустальный звонъ вторитъ удару. Шурша падаютъ высохшіе стручки. Сижу часами, слушая шелестъ, эти звенящіе звуки и сухой трескъ стручковъ: совершаются таинственные роды деревъ, и новорожденныя сѣмена, отрываясь отъ материнскаго лона, впервые видятъ свѣтъ Божій и начинаютъ жить самостоятельной жизнью. Что-то будетъ съ ними? Теперь кончились родительскія заботы о нихъ... Созрѣла акація,—значитъ созрѣла и рожь: онѣ всегда созрѣваютъ дружно. Всюду начатки новой жизни...

Солнце закатывалось; закатилось. День кончился: на деревьяхъ воронны стаями собирались уложиться на ночевку. Небо переливало перламутромъ,—расцвѣченное краснымъ, желтымъ,—словно затканное множествомъ слоевъ облачковъ. А края ихъ были нѣжно-фіолетовые, амethystовые. На огненномъ полѣ пылающаго неба четко виднѣлись верхи колоколенъ сосѣднихъ селъ. Деревушки—будто наляпали что-то,—какъ птичьи гнѣзда. Какой-то

шестъ, казалось, вошкнутъ въ самое небо. Вѣтромъ приносило хлѣбный духъ зрѣлой ржи. Вспоминалось что-то знакомое,—вѣчно знакомое,—знакомое отъ далекой вѣчности,—вѣчно родное, дорогое и задушевно-зовущее.

Но небо блекло и выцвѣтало, какъ уста умирающей. Небо умирало, и съ нимъ умирала вся надежда на лучшее будущее. Меркли и выцвѣтали, какъ ланиты умирающей, всѣ благіе порывы и ожиданія. Съ края небосвода, едва-едва, вѣтромъ доносила тоскливая частушка:

«Послѣдній разъ, послѣдній часъ,
послѣднее свиданіе.
Мы скоро не увидимъ васъ,
и близко расставаніе».

Толстая, непроницаемая, черная туча прикрывала небо и тяжелою завѣсою нависла надъ горизонтомъ. Потемняло. Оставалась только неширокая полоска аквамаринового, послѣ-закатнаго неба, упиравшаяся въ землю тоненькимъ золотымъ ободкомъ. Полоска сужалась и блѣднѣла. Наконецъ, тяжелый, точно срѣзанный край плотной тучи прихлопнулъ этотъ послѣдній просвѣтъ, ... какъ крышкою гроба.

И съ гнѣвомъ топнулъ я ногою: «Неужели же тебѣ не стыдно, несчастное животное, ныть о своей судьбѣ? Неужели ты не можешь отрѣшиться отъ субъективности? Неужели ты не можешь забыть о себѣ? Неужели,—о, позоръ!—, неужели не поймешь, что надо же отгаться объективному? Объективное, внѣ тебя стоящее, выше тебя стоящее—неужели же оно не увлечетъ тебя? Несчастнѣй, жалкій, глупѣй! Ты хнычешь и жалуешься, словно кто-то обязанъ удовлетворять твоимъ потребностямъ. Да? Ты не можешь жить безъ того и безъ сего? Ну, и что жъ? Не можешь жить,—умирай, истеки кровью, а все же живи объективнымъ, не сходи на презрѣнную субъективность, не ищи себѣ условій жизни. Для Бога живи, а не для себя. Твердъ будь, закаленъ будь, объективнымъ живи, въ чистомъ горномъ

воздухъ, въ прозрачности вершинъ, а не въ духомъ прѣющихъ долинъ, гдѣ въ пыли роются куры и въ грязи валяются свиньи. Стыдно!».

Есть объективность; это—Бого-зданная тварь. Жить и чувствовать вмѣстѣ со всею тварью, но не тою тварью, которую испоганилъ человекъ, а тою, которая вышла изъ рукъ Творца Своего; прозрѣвать въ этой твари иную, высшую природу; сквозь кору грѣха осязать чистое ядро Божіаго творенія.... Но сказать такъ—это все равно, что поставить требованіе возстановленной, т. е. духовной личности. И опять возникаетъ вопросъ о подвижничествѣ.

Вѣдь не посты и другіе труды тѣлесные, не слезы и не добрыя дѣла—благо подвижника, а возстановленная въ цѣлости, т. е. уцѣломудренная личность. «Ничто,—говоритъ св. Меѳодій⁴⁴⁹—, ничто не зло по природѣ, но по способу пользованія дѣлается злымъ злое—тῆ φύσει κακὸν οὐδὲν ἐστὶ, ἀλλὰ τῆ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακὰ».

Нѣтъ въ человекѣ никакой реальности, которая была бы зломъ; но ложное употребленіе силъ и способностей, т. е. извращеніе порядка реальности, есть зло; напротивъ, цѣлѣность-цѣломудріе состоитъ, по слову св. Амвросія Медиоланскаго, «въ ненарушенной», «въ неповрежденной природѣ»: «*rudor virginis est intemerata natura*»⁴⁵⁰.

Зло есть не что иное, какъ духовное искривленіе, а грѣхъ—все то, что ведетъ къ таковому. Но наличность этого искривленія личности требуетъ своего рода ортопедіи, духовной ортопедіи. Эта-то ортопедія—узкій путь подвижничества въ разумѣ святыхъ отцовъ. «Не потому,—разсуждаетъ одинъ современный Епископъ⁴⁵¹—, не потому необходимымъ явилось подвижничество, какъ совокупность извѣстнаго рода ограниченій и стѣсненій для достиженія нравственнаго совершенства, что этого требуетъ христіанство. Нѣтъ, христіанство требуетъ отъ человека только положительнаго, нравственнаго развитія, но только самъ-то человекъ грѣшнѣйшій оказывается совершенно неспособнымъ прямо жить такъ, какъ требуетъ

этого христіанскій идеалъ, и принужденъ прибѣгатъ къ разнаго рода мѣрамъ для подавленія въ себѣ нажитаго грѣховнаго содержанія жизни, «сѣ потомъ лица ѣстѣ хлѣбъ небесный», какъ выражаются аскеты».

Духовная жизнь—это и есть спасеніе, дарованное Господомъ Іисусомъ Христомъ; подвижничество же—путь къ нему. Но тогда, чтобы понять не только задачу, ставимую подвигу, но и особенную его сущность, необходимо вникнуть нѣсколько въ тотъ порядокъ органовъ жизни, который единственно справедливо можетъ быть названъ порядкомъ, т. е. цѣломудріемъ человека.

Можно съ разныхъ сторонъ подходитъ къ уясненію этого порядка, но вотъ, кажется, путь простѣйшій,—по крайней мѣрѣ; путь нагляднѣйшій.

Человѣкъ «данъ» намъ въ разныхъ смѣслахъ. Но—прежде всего и первѣе всего онъ данъ тѣлесно,—какъ тѣло. Тѣло человека—вотъ что первѣе всего называемъ мы человекомъ.

Но что же такое тѣло?—Не вещество человѣческаго организма, разумѣемое какъ матерія физиковъ, а форму его, да и не форму внѣшнихъ очертаній его, а всю устроенность его, какъ цѣлаго,—это-то и зовемъ мы тѣломъ⁴⁵².

Возможно, что самое слово «тѣло» родственно слову «цѣло»⁴⁵³, т. е. означаетъ нѣчто цѣлое, неповрежденное, въ себѣ законченное, *integrum*: а, по мнѣнію А. С. Хомякова, «тѣло» происходитъ отъ санскритскаго корня *тал*, *тил*—быть полнымъ, жирнымъ⁴⁵⁴, т. е., по древнему пониманію,—здоровымъ, крѣпкимъ.

Подобно этому греческое «σῶμα» со-коренно словамъ: *σῶος*, *οἶος*—здравый, цѣлый; *σῶος*, *σῶς*—благополучный, здравый, спасенный; *σῶκος*—сильный, здоровый; *σάω*, *σῶζω*,—вѣриѣе—*σῶζω*—лечу, излечиваю, спасаю; *σω-τήρ*—спаситель, цѣлитель. Сопоставляя *σῶμα* съ *σωτήρ* и съ *σῶζω*, мы можемъ сказать, что эти слова относятся другъ къ другу, какъ результатъ или орудіе дѣйствія (*ἐνέργημα*, *effectus*, *vis*) къ дѣйствующему (*ὁ ἐνεργῶν*, *auctor*) и къ процессу дѣйствованія (*ἐνεργέω*). А т. к. окончаніе *τήρ* равносильно окончанію *της*, то можно, даѣе, написать сложное отношеніе:

*σῶμα: σωτήρ: σῶζω=ποίημα: ποιητής: ποιέω=κτίσμα: κτιστής: κτίζω κτλ*⁴⁵⁵.

Такимъ образомъ, *σῶμα* обозначаетъ нѣчто пассивное, нѣкоторое произведепіе, имѣющее въ себѣ цѣлѣность и неповрежденность.

Тѣло—нѣчто цѣлое, нѣчто индивидуальное, нѣчто особенное. Тутъ же мѣсто доказывать, что индивидуальность пронизываетъ собою каждый органъ тѣла и что поэтому ѣсть какая-то, вполне несомнѣнная, хотя, бытъ можетъ, и неуловимая для формулъ характерологіи, какъ науки,—ѣсть какая-то связъ, какое-то соотвѣтствіе между тончайшими особенностями строенія органовъ и малѣйшими извивами личной характеристики. Черты лица; строеніе черепа; линіи лагонеи и ступней; форма рукъ и пальцевъ; тембръ голоса, выражающій мельчайшія особенности въ строеніи голосовыхъ органовъ; почеркъ, запечатлѣвающій тончайшія особенности мышечныхъ сокращеній; вкусъ и идиосинкразіи, показывающіе въ какихъ именно веществахъ и возбужденіяхъ нуждается данный организмъ, т. е. чего ему не хватаетъ, и т. д. и т. д.—вездѣ тутъ за безличнымъ веществомъ глядитъ на насъ единая личность. Въ тѣлѣ повсюду обнаруживается его единство. И потому, чѣмъ болѣе вдумываемся мы въ понятіе «человѣческаго тѣла», тѣмъ настойчивѣе заявляетъ себя необходимость отъ онтологической периферіи тѣла итти къ онтологическому его средоточію, т. е. къ тому тѣлу, которое дѣлаетъ единствомъ это многообразіе органовъ и дѣятельностей, къ тому тѣлу, безъ котораго ко всѣмъ этимъ органамъ примѣнимо лишь понятіе *ὁμοιομοσία*, но никакъ не *ὁμοουσία*. Этотъ-то корень единства тѣла, это тѣло въ тѣлѣ, это тѣло по преимуществу, это собственно тѣло и занимаетъ насъ. То, что обычно называется тѣломъ,—не болѣе какъ онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой обложки лежитъ мистическая глубина нашего существа. Вѣдѣ и вообще все то, что мы называемъ «внѣшней природой», вся «эмпирическая дѣйствительность», совключеніемъ сюда нашего «тѣла», это—только поверхность раздѣла двухъ глубинъ бытія: глубины «Я» и глубины «не-Я», и потому нельзя сказать, принадлежитъ ли наше «тѣло» къ Я или къ не-Я⁴⁵⁶.

Что же можно сказать о строении истинного нашего тѣла?—Пусть намѣчающая очертанія его оболочка, пусть «тѣло» эмпирии укажетъ его органы и особенности его строения.

Прежде всего замѣчается симметрия верхней и нижней части тѣла,—такъ называемая гомотипія «верхняго» и «нижняго» полюсовъ. Низъ человѣка—какъ бы зеркальное отраженіе верха его. Органы, кости, мускульная, кровеносная и нервная система, даже болѣзни верхняго и нижняго полюса и дѣйствіе медикаментовъ оказываются полярно сопряженными⁴⁵⁷. Но, разъ такъ, то не означаетъ ли это соотвѣтствіе, что онтологическимъ средоточіемъ тѣла служитъ не та или другая конечность, а—центръ гомотипіи, т. е. срединная часть человѣка. Какая?—Уже поверхностный взглядъ указываетъ естественное расчлененіе человѣческаго тѣла на голову, грудь и животъ, причемъ каждая изъ частей, взятая какъ цѣлое, можетъ быть принимаема за единственный органъ. Въ животѣ сосредоточиваются отправленія питательныя и воспроизводительныя, въ груди—чувствованія и, наконецъ, въ головѣ—жизнь сознанія.

Нервная система,—это, въ плоскости эмпирии, ближайшимъ образомъ наше тѣло—,—нервная система имѣетъ въ этихъ трехъ органахъ свои центры и, насколько можно догадываться при современномъ состояніи знанія, эти центры суть именно центры указанныхъ выше дѣятельностей⁴⁵⁸. Но дѣло—не въ нихъ, а въ томъ, что жизнь каждаго изъ органовъ,—головы, груди и живота—,соотвѣтственной тренировкой можетъ быть углублена, и тогда человѣкъ бываетъ мистикомъ соотвѣтственнаго органа. Правильное развитіе всѣхъ органовъ, подъ главенствомъ того, съ которымъ по преимуществу связана человѣческая личность, т. е. груди,—такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, какъ въ богатой средѣ церковности. Всякая же иная мистика, хотя и даетъ углубленіе, однако нарушаетъ равновѣсіе личности, ибо, не способное питаться богатствю, зерно души, проростая

не въ нѣдра Пресвятой Троицы, а куда-то вбокъ, засыхаетъ и гибнетъ. Такова мистика живота, т. е. мистика оргіастическихъ культовъ древности и современности и отчасти—католицизма; такова же и мистика головы, или йога, распространенная въ странахъ Восточныхъ, особенно въ Индіи, и внесенная въ европейскій міръ оккультистами разныхъ толковъ и, въ особенности, теософами⁴⁵⁹.

Только мистика средоточія человѣческаго существа, мистика первымъ дѣломъ открывающая доступъ въ чело-вѣка благодати, питающей нѣдра его, только эта мистика исправляетъ личность и даетъ ей возрастать отъ мѣры въ мѣру. Всякая же иная мистика необходимо увеличиваетъ и безъ того нарушенное равновѣсіе жизни и въ концѣ извращаетъ естество грѣховнаго чело-вѣка.

Въ томъ-то и опасность «прелести» или ложной мистики, что, чѣмъ болѣе и чѣмъ добросовѣстнѣе старается работать надъ собою впавшій въ нее чело-вѣкъ, тѣмъ хуже для него, и только сквернѣйшее паденіе можетъ, заставитъ его опомниться и начать разрушать то, что онъ столь старательно строилъ. Подобно тому, какъ путникъ, направившійся по ошибочной дорогѣ, чѣмъ болѣе будетъ спѣшитъ, тѣмъ далѣе уйдетъ отъ своей цѣли, такъ же точно и подвижникъ, ушедшій съ пути церковности, погибнетъ отъ своего же подвижничества. Не даромъ же старцы духовные предупреждаютъ новоначальныхъ: «Не бойся никакого грѣха, не бойся даже блуда, ничего не бойся; но бойся молитвы и подвиговъ».

Итакъ, мистика церковная есть мистика груди. Но центромъ груди издревле считалось сердце, по крайней мѣрѣ органъ, называвшійся этимъ именемъ. Если грудь—средоточіе тѣла, то сердце—средоточіе груди. И къ сердцу издревле обращалось все вниманіе церковной мистики.

«Кто читаетъ съ надлежащимъ вниманіемъ слово Божіе,—такъ начинаетъ свою знаменитую статью о сердцѣ П. Д. Юркевичъ⁴⁶⁰—, тотъ легко можетъ замѣтить, что во всѣхъ священныхъ книгахъ и у всѣхъ богодухновенныхъ

писателей сердце человеческое рассматривается, какъ средоточіе всей тѣлесной и духовной жизни человѣка, какъ существеннѣйшій органъ и ближайшее сѣдалище всѣхъ силъ, отъправленій, движеній, желаній, чувствованій и мыслей человѣка со всѣми ихъ направленіями и оттѣнками». Нельзя, вмѣстѣ съ нѣкоторыми, видѣть въ текстахъ, упоминающихъ слово сердце, «случайный образъ слововыраженія, которымъ будто не управляла опредѣленная мысль». Сердце—не аллегорія, а тавтологія⁴⁶¹. «Простое чтеніе священныхъ текстовъ, если только мы не будемъ ихъ перетолковывать по презанятнымъ идеямъ, убѣждаетъ насъ непосредственно, что священные писатели опредѣленно и съ полнымъ сознаніемъ истины признавали сердце средоточіемъ всѣхъ явленій человеческой тѣлесной и духовной жизни»⁴⁶². «Священные писатели знали о высокомъ значеніи головы въ духовной жизни человѣка; тѣмъ не менѣе, повторяемъ, средоточіе этой жизни видѣли въ сердцѣ. Голова была для нихъ какъ бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится въ сердцѣ»⁴⁶³. Священное Писаніе даетъ «совершенно опредѣленную мысль, что голова имѣетъ значеніе органа посредствующаго между цѣлостнымъ существомъ души и тѣми вліяніями, какія оно испытываетъ со внѣ или свѣше, и что при этомъ ей приличествуетъ достоинство правительственное въ цѣлостной системѣ душевныхъ дѣйствій»⁴⁶⁴.

Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни,—цѣломудріе—, опредѣляется какъ чистота сердца. «Сердце чисто созижди во мнѣ Боже, и духъ правъ обнови во утробѣ моей» (Пс 50:12)—воззвалъ Псалмопѣвецъ, и, вслѣдъ за нимъ, взываетъ всякій вѣрующій. Но, по свойству еврейскаго параллелизма, вторая половина прошенія есть синонимическое усиленіе первой: «обнови»—это то же, что «созижди», и «въ утробѣ моей»—то же, что «во мнѣ», «правъ»—то же, что «чисто», и «духъ»—то же, что «сердце». Полученные выводы подтверждаются и лингвистикою. Сердце—это очагъ духовной жизни нашей, и одухо-

творитѣся—это значитѣ не иное что, какѣ «устройтѣ», какѣ «ублагоустройтѣ», какѣ «уцѣломудритѣ» свое сердце.

Вѣ индо-европейскихъ языкахъ⁴⁶⁵ слова, выражающія понятіе «с е р д ц е», указуютѣ самымѣ корнемѣ своимѣ на понятіе центральности, серединности. Какѣ русское сердце, такѣ и сокоренныя ему: *бѣлорусское* сердце, *малорусское* сердце, *чешское* srdce, *польское* serce, siegse и т. п.,—форма уменьшительная,—отѣ существительнаго серго. Коренѣ слова серго образуетѣ слова: *старославянское* серго, *древне-русскія*: середѣ и середѣ—середина, середѣ—посреди (предлогѣ и нарѣчіе), *русскія*: серега, серега, середина, середній, средство, по-средникѣ, сердце-в-ин-а и др., и всѣ они выражаютѣ идею нахождения или дѣйствованія «внутри», «между», вѣ противоположность нахождения «внѣ», «за предѣлами» известной области. Сердце, такимѣ образомѣ, обозначаетѣ собою нѣчто центральное, нѣчто внутреннее, нѣчто среднее,—органѣ, который является сердцевиною живого существа, какѣ по своему мѣсту, такѣ и по своей дѣятельности. Эта этимологія объясняетѣ слово-употребленіе⁴⁶⁶ «с е р д ц е» вѣ значеніяхъ, не имѣющихъ ничего общаго ни съ анатомическимѣ, ни съ нравственнымѣ или психологическимѣ его смысломѣ. «Народѣ нерѣдко сердцемѣ зоветѣ ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повѣше желудка, гдѣ брюшной мозгѣ, большое сплетеніе нервовѣ»⁴⁶⁷. Повидимому и Библии и древней письменности разныхъ народовѣ тоже свойственно такое слово-употребленіе, и смыслѣ его углубляется, если вспомнитѣ, что находящееся подѣ ложечкой солнечное сплетеніе симпатической нервной системы оккультистами признается за нервный центрѣ мистической дѣятельности⁴⁶⁸, а физиологами-позитивистами безусловно признано за центрѣ разныхъ органическихъ функций, вродѣ секреторной и т. д.⁴⁶⁹.

«Сердце» принимаетѣ иногда значеніе: «нутри, нѣдро, утроба, средоточіе, нутровая середина», такѣ что говорится «с е р д ц е з е м л и», вмѣсто нутро земли, «сердце дерева» (ср. французское coeur d'un arbre) и «сердце пера»—вѣ смыслѣ «средины толщи» ихъ. Подобнымѣ же образомѣ можно слышатѣ выраженія: «сердечко яблока», т. е. гнѣздо, сѣмена вмѣстѣ съ кожухомѣ; «с е р д ц е в и н а дерева», т. е. срединная мякоть вѣ деревѣ, проходящая какѣ бы жилою отѣ корня, до самой верхинѣ; «сердцевина камня», ядро гдѣ оно есть, особаго вида или состава камень внутри другого; «соляная сердцевина» вѣ горной соли (Илецкѣ), чистыя гранки, прозрачныя какѣ стекло, лежатѣ гнѣздами; кремневый голѣшь вѣ мѣловой толщѣ, или, на казан-

скомъ нарѣчїи, сердце. Поэтому же сердечникомъ называется всякій стержень, влагаемый въ стволъ, въ дѣру; болтъ, пропускаемый сквозъ переднюю подушку и ось повозки, на которомъ вращается передокъ; шворень, штырь, курокъ; желѣзный стержень съ шаромъ, для образованія пустоты, при отливкѣ пустотѣлыхъ артиллерійскихъ снарядовъ; или, еще, мягкое желѣзо, образующее электро-магнитъ и помѣщаемое внутри намотки, напримѣръ, въ динамо-машинахъ, «сердечникъ электромагнитовъ» или «сердечникъ барабана».

Обратимся теперь къ языкамъ семитскимъ, преимущественно къ еврейскому. Въ русскомъ переводѣ Библии словомъ «сердце» передается понятіе, выражаемое по еврейски словомъ לב libb, соответствующимъ ассирійскому libbu, арамейскому ܠܒܐ; эвѣопскому лѣбѣ, арабскому лубб и т. д., или словомъ לבב libab, а въ арамейскомъ לבב⁴⁷⁰.

Слова эти происходятъ отъ לבב. Но глаголъ לבב, встрѣчаясь лишь въ формахъ нифаль и пѣль, въ формѣ каль не употребляется, такъ что объ основномъ значеніи לבב можно лишь строить догадки⁴⁷¹. Правда, высказывавшіяся предположенія не исключаютъ другъ друга и могутъ быть объединены. Это объединеніе происходитъ наиболѣе естественно, если въ основу положитъ гипотезу Фюрста⁴⁷², къ тому же болѣе вѣроятную, ибо она находитъ себѣ параллель въ этимологіи индо-европейскихъ словъ, означающихъ «сердце».

По мнѣнію Фюрста, глаголъ לבב имѣетъ первымъ своимъ значеніемъ, переходнымъ: укутывать, завертывать, обвертывать, обвинять, покрывать, а вторымъ, переходнымъ: плавать, горѣть, тлѣть, быть накаленнымъ. Переходное значеніе доказывается параллелями: арабская язка: йалава покрываетъ, —отсюда йалав кожа, мѣхъ, щитъ; паффа convolvit, свернулъ, — глаголъ равносилъный еврейскому ִלֵּב завертываетъ; Сирскими: паф, прикрываетъ, откуда олибе' вѣки (глазъ), т. е. кожи, покровы и др. Отсюда понятно, что глаголъ לבב дѣйствительно могъ бы означать pinguis fuit, былъ жиренъ, какъ указываетъ Гезеній⁴⁷³, ибо быть жирнымъ и значитъ быть окруженнымъ, быть, какъ бы, укутаннымъ жиромъ. Точно также понятно и то, что рассматриваемый глаголъ могъ бы имѣть значенія «держанія на чемъ-нибудь, крѣпкаго приставанія къ чему-нибудь, прицѣпленія вьющагося растенія къ деревьямъ», —откуда затѣмъ «обворачиваться, обвиняться»⁴⁷⁴.

Слово **לב** происходитъ именно отъ этого, переходнаго, значенія глагола **לבב**, такъ что означаетъ собою нѣчто по-крытое, окруженное органами и частями тѣла и, потому, сокрытое въ глубинѣ тѣла и, значитъ, центральное, центръ тѣла, срединный органъ тѣла. Сюда же примѣкаютъ и другія объясненія. Сердце—«жирное», въ томъ смѣслѣ, что оно окружено толщами тѣла. Сердце—«обвитое», опять таки въ томъ значеніи, что оно—«внутренность, грудью и т. д. сокрытая, какъ бы завернутая». Поэтому *арабское* слово лубб говорится объ укутанномъ скорлупою или мякотью, орѣховомъ или миндальномъ ядрѣ; *арабское* 'пубубъ зерно плода (ср. наше «халва», сладость изъ толченыхъ орѣховыхъ ядер⁴⁷⁵), пабаб и паббаг—грудная клѣтка (Brustknöchen). Слѣдовательно, *еврейское* **לב**, *арабское* лубб и т. д. означаютъ внутреннѣйшую точку, какъ твердую» точку, какъ «ядровую» точку.

Этою этимологіею слова **לב** хорошо объясняются, почему св. Писаніе говоритъ иногда о «сердцѣ», т. е. о средоточіи, о центральныхъ по значенію или по положенію пунктѣ или области неогушевленныхъ существъ міра,—о «сердцѣ неба»: **עד־לב־הַשָּׁמַיִם** до глубины небесъ (Вт 4 11); о «сердцѣ моря»: **בְּלִבַּיִם** ты ввелъ меня въ пучину, въ сердце моря: (Исх 15 8, «пѣснь Моисея»); «огустѣли пучины въ сердце моря — **בְּלִבַּיִם**» (Іон 2 4) и, какъ отраженіе гебраистическаго образа выраженія у Мѣ 12 4 о «сердцѣ земли»; **בְּלִב־הָאֲדָמָה** «въ середину дуба» или, точнѣе,—въ вѣтвяхъ, въ чащѣ вѣтвей теревинна (2 Сам 18 14).

Очищеніе сердца даетъ общеніе съ Богомъ, а общеніе съ Богомъ выпрямляетъ и устрояетъ всю личность подвижника. Какъ бы растекаясь по всей личности и проникая ее, свѣтъ Божественной любви освящаетъ и границу личности, тѣло, и отсюда излучается во внѣшнюю для личности природу. Чрезъ корень, которымъ духовная личность уходитъ въ небеса, благодать освящаетъ и все окружающее подвижника и вливается въ нѣдра всей твари. Тѣло, эта общая граница человѣка и прочей твари, соединяетъ ихъ воедино. Поэтому, если отпавшій отъ Бога человѣкъ увлекъ за собою всю тварь и, извративъ свое естество, извратилъ и чинъ всей природы, то, возстановляемый Богомъ, онъ вноситъ первоначальный лагъ и строй въ тварь, которая совокупно «стенаетъ и мучится дониндѣ» (Рим 8 22)

и «сб надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ» (Рим 8 19). Человѣкъ связанъ своимъ тѣломъ со всею плотію мѣра, и связъ эта такъ тѣсна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны.

Самый завѣтъ Божій заключенъ былъ Богомъ въгд не съ человекомъ только, а со всею тварью⁴⁷⁶. Въ завѣтъ Бога съ Ноемъ (Быт 9) со всею возможною опредѣленностью многократно повторяется эта мысль.

8. «И сказалъ Богъ Ною и сынамъ его съ нимъ такъ:

9. «Вотъ, Я поставляю завѣтъ Мой, — אֶת־בְּרִיתִי 'эт-брити—, съ вами и съ потомствомъ вашимъ послѣ васъ.

10. «И со всякою душою живою, которая съ вами, съ птицами, со скотами и со всѣми звѣрями земными, которые у васъ, отъ всѣхъ вышедшихъ изъ ковчега до всѣхъ животныхъ земныхъ;

11. «Я поставляю завѣтъ Мой, —'эт-брити—, съ вами что не будетъ болѣе истреблена всякая плотъ водами потопа, и не будетъ уже потопа на опустошеніе земли».

12. И сказалъ Богъ: «Вотъ знаменіе завѣта — אֶת־הַבְּרִית־לִּי зот 'от габбрит —, который я поставляю между Мною, и между вами, и между всякою душою живою, которая съ вами, въ роды навсегда:

13. «Радугу Мою полагаю на облакъ, чтобы она была знаменіемъ завѣта между Мною и между землею.

14. «И будетъ, когда Я наведу облако на землю: то явится радуга въ облакъ.

15. «И Я вспомню завѣтъ Мой, —эт-брити—, который между Мною и между вами, и между всякою душою живою во всякой плоти; и не будетъ болѣе вода потопомъ на истребленіе всякой плоти.

16. «И будетъ радуга въ облакъ, и Я увижу ее, и вспомню, завѣтъ вѣчный, —בְּרִית־עוֹלָם брит'олам—, между Богомъ и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на землѣ».

17. И сказалъ Богъ Ною: «Вотъ знаменіе завѣта, —брити—, который Я поставилъ между Мною и между всякою плотію, которая на землѣ».

Тутъ замѣчательно совершенное тождество формулы Божьего завѣта съ человѣчествомъ и съ прочею тварью⁴⁷⁷. Это—не два различныхъ завѣта, это одинъ завѣтъ со

всѣмъ міромъ, разсматриваемымъ какъ единое существо, возглавляемое человѣкомъ. Самое слово «завѣтъ»— אַבְרָם בְּרִית —, неоднократно повторяемое въ этихъ десяти стихахъ, встрѣчается въ Библии еще въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о завѣтѣ Бога съ человѣкомъ ⁴⁷⁸.

Если извращеніе человѣческой природы влечетъ за собою извращеніе всей твари, а устройство человѣка—устройство и твари, то у насъ рождается вопросъ о конкретныхъ чертахъ этой оцѣломудренной твари, т. е. тѣхъ начатковъ райскаго состоянія, которыхъ достигаетъ подвижникъ уже теперь, въ этой жизни, до всеобщаго измѣненія міра. Но, чтобы отчетливѣе уразумѣть сущность этого земного подвижничества, этой мистики сердца, должно припомнить, что извращеніе, даваемое ложною мистикою, смѣщеніе центра существованія человѣческаго можетъ быть двоякаго типа. Либо это—мистика головы, мистическое переразвитіе ума, питаемаго не благодатью отъ сердца, а питающагося самостоятельно, гордостью бѣсовскою, и лжеименнымъ знаніемъ питающагося охватитъ всѣ тайны земли и неба; либо, наоборотъ, это—мистическое переразвитіе органической жизни, мистика чрева, опять таки получающаго источники жизни не отъ источающаго духовности сердца, а отъ бѣсовъ, нечистою. И тамъ и тутъ личность не является цѣльною, но—раздробленною и извращенною, безъ центра. Воздержаніемъ горделиваго ума отличается подвижникъ отъ мистиковъ перваго типа; обузданіемъ похотливаго чрева—отъ мистиковъ типа послѣдняго. Все, чѣмъ живетъ подвижникъ, возникаетъ у него не самопроизвольно въ томъ или другомъ отдѣльномъ органѣ, а въ живомъ средоточіи его существа, въ сердцѣ, и возникаетъ здѣсь подъ благодатнымъ воздѣйствіемъ Духа Утѣшителя. Возникшее же въ средоточіи всего существа, очищенномъ благодатію, жизненное движеніе естественно, (—а не противоестественно, какъ у лже-мистиковъ—) распространяется по органамъ жизнедѣятельности, и потому всѣ они дѣйствуютъ согласно и сообразно другъ другу ⁴⁷⁹.

Онъ существенно связанъ со всею тварью и не чуждается ничего, свойственнаго твари; но у него, въ его ощущеніи твари, нѣтъ похоти. Онъ глубоко проникаетъ въ тайны неба и земли, и не лишенъ вѣдѣнія ихъ, но у него, въ его познаніи тайнъ, нѣтъ горделивости. Дурная безконечность необузданности, какъ въ мѣрѣ матеріальномъ, такъ и въ мѣрѣ интеллектуальномъ, безусловно изгнана изъ него, ибо она погсѣчена въ самомъ корнѣ своемъ, въ сердцѣ. У него нетлѣнное тѣло и нетлѣнный умъ. И, мало того, даже недухоносные люди отъ подвижника получаютъ силы для лучшаго отношенія къ твари.

Одухотворенный подвижникъ какъ бы воспаряетъ надъ естествомъ. «Кто изъ людей сильныхъ,—говоритъ Макарій Великій,⁴⁸⁰—или мудрыхъ, или благоразумныхъ, пребывая еще на землѣ, восходилъ на небо и тамъ совершалъ дѣла духовныя, созерцая красоты духа? А теперь кто-либо, по наружности нищій, нищій до крайности и униженный и даже вовсе незнаемый сосѣдями, повергается ницѣ лицомъ своимъ предъ Богомъ и, путеводимый Духомъ, восходитъ на небо и съ несомнѣнной увѣренностью въ душѣ наслаждается тамошними чудесами». А, по словамъ Никиты Стифата⁴⁸¹, «когда кто согѣлается причастнымъ Духа Святого и силу Его познаетъ изъ неизреченнаго нѣкоего Его въ себѣ дѣйства и благоуханія, которое ощутимо обнаружится даже и въ тѣлѣ, тогда въ предѣлахъ естества пребываетъ таковій не можетъ--- не чувствуетъ онъ ни голода, ни жажды, ни другихъ нуждъ естества». Онъ преображается, и всѣ свойства естества его мѣняются. «Имѣющій богатъ,—говоритъ преп. Макарій Великій⁴⁸²—, имѣетъ иной умъ, иной смѣслъ, и иную мудрость, нежели какова мудрость мѣра сего». Онъ—во всемъ иной, онъ—инокъ. Самое иночество есть ничто иное, какъ духовность, и духовность не можетъ не быть иночествомъ. И тутъ, для иноческаго сознанія инымъ дѣлается и весь мѣръ. Уходя отъ мѣрской жизни инокъ предаётся жизни мѣровой.

«По внутреннему настроению души,—говоритъ Никита Стамфатъ ⁴⁸³—, изменяется естество вещей»; «кто достигъ истинной молитвы и любви,—свидѣтельствуемъ онъ же ⁴⁸⁴—, тотъ не имѣетъ различенія вещей, не различаетъ праведнаго отъ грѣшнаго, но всѣхъ равно любитъ и не осуждаетъ, какъ и Богъ сіяетъ солнце и дождитъ на праведныя и неправедныя». Благословляя вселенную, подвижникъ всюду и всегда видитъ въ вещахъ знаменія Божіи и Божіи писмена; всякое твореніе для него—лѣствица, по которой ангелы Божіи нисходятъ въ земную юголь; все долѣе—отображеніе горняго. Вся природа — «книга» для него, какъ сказалъ про себя преп. Антоній Великій ⁴⁸⁵.

Обратимся же къ разъясненію,—на нѣкоторыхъ историческихъ примѣрахъ—, положеній здѣсь высказанныхъ.

Впрочемъ, я вовсе не льщу себя надеждою выяснитъ взаимно-отношеніе Вѣчной Истины и опытной данности, насъ окружающей. Тутъ—такое обиліе матеріала, что не знаю, какъ взяться за дѣло, какіе типическіе образцы выбрать. Придется лишь набрасывать, слегка обрисовывать предметъ отдѣльными черточками и точками. Но я и не гонюсь даже за приблизительною полнотою.

Начну прямо съ нѣ котораго положенія, которое, вѣроятно, идетъ вразрѣзъ съ современными взглядами,—особенно со взглядами мнящихъ себя защитниками религіознаго значенія твари ⁴⁸⁶. А именно: только въ христіанствѣ тварь получила свое религіозное значеніе, только съ христіанствомъ явилось мѣсто для «чувства природы» ⁴⁸⁷, для любви къ человѣку и для вытекающей отсюда науки о твари: «Новѣйшее естествознаніе, какимъ бы парадоксомъ это ни звучало, обязано своимъ происхожденіемъ христіанству»,—говоритъ Э. дю-Буа-Реймонъ ⁴⁸⁸.

«Все полно боговъ—*πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*» ⁴⁸⁹—таково основное положеніе язвчества. Можетъ показаться страннымъ, но все таки скажу, что это положеніе звучитъ безбожно и безмірно, аеистически и акосмически заразъ:

какъ говоритъ св. Аѳанасій Великій ⁴⁹⁰, «многобожіе есть безбожіе, многоначаліе — безначаліе».

Все полно боговъ. Но, во первыхъ, что же такое это «все» само о себѣ? Если взять тотъ предѣлъ, къ которому стремилось внѣ-христіанское міровоззрѣніе; если взять реченіе въ его тенденціи, въ его устремленіи,—а лишъ предѣлъ, лишъ тенденція и есть въ немъ опредѣленное, обсуждаемое, закрѣпляемое въ словѣ—, то «все»—только феноменъ, — феноменъ, лишенный подлинной реальности. Оно — видимость, «кожа», по выраженію Фр. Ницше ⁴⁹¹. Оно—прекрасная форма и только. Но въ самомъ немъ нѣтъ ничего,—лучше сказать—, у него нѣтъ «самого». Все—мыльный пузырь, разрѣшающійся въ каплю грязной воды. Въ богатнаго сознанія нѣтъ постиженія личности, а потому все полу-реально и, при остромъ приглядываніи, таетъ въ ничто ⁴⁹².

«Но,—говорятъ—, хотя оно не имѣетъ цѣнности само о себѣ, хотя цѣнно въ немъ лишъ наше эстетическое воспріятіе его, лишъ голая субъективность, но зато въ немъ—богъ». Да богъ ли? А не притаившійся ли за прекрасною формою демонъ? Развѣ только позднѣйшая полемика съ христіанствомъ—она одна—придала слову *dämon* его современнѣй, отрицательнѣй смѣслъ?—Конечно нѣтъ.

Эти многочисленныя демоническія существа были для античнаго человѣчества прежде всего страшны, какъ и сейчасъ страшны и демоничны они для всякаго безблагодатнаго сознанія, во всякой внѣ-христіанской религіи, какъ страшны «духи» спиритовъ и тѣмочисленныя «божества» сѣвернаго буддизма. Страхъ и трепетъ окружали человѣка; сами боги были демоничны, и связъ съ богами, *re-ligio*, сводилась въ существѣ своемъ къ *dämonia*, къ бого- или, точнѣе, къ демоно- боязненности и къ вытекающимъ отсюда стремленіямъ магически заклясть недоброжелательнаго демона ⁴⁹³: *Timor fecit primos deos*, и древнѣй человѣкъ втайнѣ чувствовалъ, что чтитъ не боговъ, а демоновъ. Какъ сейчасъ, такъ и всегда безблагодатная религія роковымъ образомъ переро-

ждалась въ темную магію. Это — безспорное ощущение во всякой безблагодатной религіи, и говоритъ «вообще о религіи», какъ о чемъ-то однородномъ, можетъ только тотъ, кто ни одной религіи не переживалъ конкретно. Благодатная вѣра и безблагодатная религія, сколько бы общихъ чертъ въ своемъ идейномъ содержаніи и своемъ культѣ онѣ ни имѣли, въ ощущеніяхъ, въ устройствѣ души онѣ до такой степени разнородны и непроницаемы другъ для друга, что кажется даже нескладнымъ называть ту и другую однимъ терминомъ «религія».

Но если даже кто и не пережилъ этой качественной однородности безблагодатной религіи, тотъ, хотя бы отвлеченно, долженъ признать демоничность безблагодатнаго человѣчества. Иначе не объяснитъ его — или открытой подавленности, или «трагическаго оптимизма». Вѣдь, что такое этотъ «оптимизмъ», какъ ни натянутая (—«концами губъ» —) улыбка раба, который боится показать своему властелину, что боится его, потому что это могло бы навлечь гнѣвъ, — боится самою своею боязнью вызвать гнѣвъ, — страшится страха своего. — Формы — прекрасны, но развѣ — тайна для древняго человѣка, что

«подъ ними Хаосъ шевелится?»

Лишь идея Судьбы, въ сущности враждебной богамъ-демонамъ, мерцала, быть можетъ, не то смутнымъ воспоминаніемъ утеряннаго, не то далекимъ предчувствіемъ грядущаго единобожія.

Скованный страхомъ, древній человѣкъ могъ обратитъ всѣ силы свои на «кожу» вещей и на ея воспроизведеніе. Характеръ древняго искусства показываетъ, что древній человѣкъ нисколько не любилъ «души» вещей и опасался проникать за очертанія «кожи»: вѣдь, тамъ находилъ онъ хаосъ и ужасъ. Не имѣя защиты, онъ обращается за помощію къ одному изъ демоновъ же, а затѣмъ, отъ страха, старается «закутаться съ головою въ огъяло и уснуть». «Лучше не глядѣть» — таковъ лозунгъ древней культуры, забывающей въ «оптимизмѣ», — такомъ же оптимизмѣ,

какъ и оптимизмъ опіофага или гашишиста. Наука, при этомъ, возможна формальная: геометрія, отчасти астрономія и т. п. Но реальная наука невозможна, ибо какъ же изучать хаосъ, да и кто дерзнулъ бы проникнуть его пытливымъ взглядомъ? Смѣлость человѣка раздражаетъ и беспокоитъ демоновъ, они не вѣряютъ его любознательности и не любятъ, когда онъ старается открыть то, что они закрыли отъ его взоровъ злато-тканымъ покровомъ красоты. Даже независимый умъ Аристотеля не далеко ушелъ отъ этой основной стихіи древней религіи: Любовь между богами и человѣкомъ, какъ между существами разнородными, невозможна, — утверждаетъ Стагиритъ ⁴⁹⁴. Любовь невозможна! — таково осознаніе своего бого-пониманія у всей древности; и если впоследствии римская философія (Цицеронъ, Сенека и др.) пыталась говорить иное, то она, несомнѣнно, сходила тѣмъ съ античной религіозной почвы, измѣняла духу и исконнымъ началамъ древняго бого-представленія. Весьма возможно, что тутъ въ ней начинаетъ свѣтлѣться свѣтъ съ Востока.

Два чувства, двѣ идеи, двѣ предпосылки необходимы были для возможности возникновенія науки: во первыхъ, чувство и идея, имѣющія своимъ содержаніемъ законное единство твари (въ противоположность съ капризнымъ произволомъ демоновъ, наполняющихъ собою «все»); во вторыхъ, чувство и идея, утверждающія полную реальность твари, какъ таковой. Только онѣ дали бы возможность безбоязненнымъ, прямымъ взоромъ проникать въ глубь ея, доверчиво подходитъ вплотную къ ней и радостно любитъ ее.

Необходимо было ввести въ сознаніе, — богословски выражаясь —, два догмата, а именно: догматъ о провидѣніи Единого Бога и догматъ о твореніи міра Благимъ Богомъ, т. е. о дарованіи твари собственнаго и самостоятельнаго бытія. Провидѣніе Божіе и свобода твари составляютъ, въ своей антиноміи, одинъ догматъ, — догматъ о любви Божіей къ твари, имѣющій свою основу въ идеѣ о Богъ-Любви, т. е. о Трїединствѣ Божества. Эта антиномія,

во всей своей рѣшительности, является основою современной науки; в н ѣ е я—н ѣ т ѣ н а у к и. Такимъ образомъ, если ранѣе было показано, что догматъ Троичности—исходное начало философіи, то теперь открывается, что онъ служитъ правиломъ и для построенія науки.

Объ идеи, лежащія въ условіяхъ существованія науки, по преимуществу же первая, были въ ветхо-завѣтныхъ книгахъ Библии.

«Монотеизмъ іудейской и христіанской религіи,—говоритъ Христофоръ Зигвартъ ⁴⁹—, создали благоприятную почву для идеи всеобъемлющей, изслѣдующей общіе законы міра науки. На самомъ дѣлѣ, какую иную форму могла вначалѣ принять идея, что небо и земля объемлются одною мыслію, что человѣкъ призванъ понять эту мысль,—какъ ни форму вѣры въ Одного Творца, Который создалъ небо и землю, Который сотворилъ человѣка по Своему образу и подобію? Въ какой иной формѣ можно было высказать съ бѣльшею рельефностью ту мысль, что ничто не случайно, и что вещи въ мірѣ не перекрещиваются по запутаннымъ путямъ по волѣ слѣплого случая,—какъ ни въ формѣ мысли о Провидѣніи, помимо Котораго даже волосъ не упадетъ съ головы человѣческой?»

Единство твари,—не стихійное единство безразличія, но органическое единство стройности—, таково предусловіе науки. Это понято еврейскими истолкователями Слова Божія. «Знай,—говоритъ Маймонидъ въ концѣ XII-го вѣка—, что вся вселенная, т. е. самая верхняя сфера со всѣмъ въ ней заключающимся, есть ничто иное, какъ индивидуальное цѣлое, подобное индивидуамъ Симеону и Рувиму, и различіе находящихся въ ней существъ подобно различію органовъ какого-либо индивида человѣческаго рода. И какъ Рувимъ, напримѣръ, составляетъ отдѣльную личность, сложенную изъ различныхъ частей, какъ-то: изъ мышцъ, костей, кровеносныхъ сосудовъ, различныхъ органовъ, жидкостей и газовъ—такъ и вселенная состоитъ изъ сферъ, четырехъ элементовъ и происходящихъ отъ нихъ соединеній». Далѣе Маймонидъ проводитъ въ подробностяхъ выставленную имъ аналогію микро- и макро-косма. «Такимъ образомъ,—подводитъ онъ итогъ своимъ разсужденіямъ—, должно представлять себѣ вселенную однимъ живымъ инди-

видомъ, движущимся посредствомъ души, которая въ немъ заключается. Такое представленіе весьма важно; ибо, во первыхъ, оно ведетъ, какъ увидимъ ниже, къ доказательству единства Бога; во вторыхъ, оно показываетъ намъ, что Единый дѣйствительно создаетъ единое» ⁴⁹⁶.

Понятно, что такіе взгляды на естество міра должны были благопріятствовать изученію природы; еврейскіе мыслители даже требуютъ его. На вопросъ: «Обязаны ли мы познать единство Бога путемъ изслѣдованія»—рабби Бехай, жившій въ концѣ XI-го и въ началѣ XII-го вѣковъ, отвѣчаетъ: «Всякій кто способенъ къ изслѣдованію этого предмета, какъ и подобныхъ ему умственныхъ предметовъ, долженъ изслѣдовать ихъ, насколько позволяютъ ему это его познавательныя силы.--- Кто же уклоняется отъ этого, достоинъ порицанія и считается въ числѣ тѣхъ, которые нерадивы, какъ въ ученіи, такъ и въ дѣлѣ.--- Сущность этого изслѣдованія состоитъ во вникновеніи въ признаки премудрости Творца, обнаруживающейся въ Его твореніяхъ,—и взвѣшиваніе ихъ въ душѣ; сообразно познавательнымъ силамъ изслѣдывающаго. Ибо если бы признаки премудрости выражались одинаково во всѣхъ твореніяхъ, то они были бы ясны для всѣхъ и каждаго, и мыслящій и невѣжественный были бы равны въ познаніи ихъ; но премудрость, будучи въ основѣ и принципѣ одна и та же, различно выражается въ различныхъ твореніяхъ, подобно тому, какъ лучи солнца, которые по существу своему суть одно и то же, получаютъ различныя цвѣта въ различныхъ стеклахъ, и какъ вода получаетъ различныя цвѣта отъ различнаго цвѣта содержащихся въ ней растений. Вотъ почему мы должны изслѣдовать созданія Творца съ малаго до великаго для того,—чтобы открывать въ нихъ тѣ признаки премудрости, которые скрываются въ нихъ. Вотъ почему мы должны вникать въ нихъ и размышлять надъ ними для полученія болѣе или менѣе яснаго понятія о нихъ» ⁴⁹⁷.

Если бы вселенная была однообразна, то это указыва-

ло бы, по мнѣнію р. Бехая, на механической и несвободный характеръ произведшей его причины. Напротивъ, многообразіе вселенной, заключенное въ единство, указываетъ на единую, свободную, творческую Волю. Но если въ свойствахъ вселенной отражаются свойства Божіи, то «изслѣдованіе творенія, какъ единственный путь къ познанію премудрости Творца, предписывается намъ разумомъ, писаніемъ и преданіемъ. Разумомъ,—потому что онъ убѣждаетъ насъ, что превосходство человѣка надъ другими животными состоитъ въ дарованной ему Богомъ способности познать, уразумѣть и воспріять тѣ признаки божественной мудрости, которые таятся въ цѣломъ вселенной. На это указываетъ сказанное: «Научаетъ насъ болѣе, нежели скотовъ земныхъ, и вразумляетъ насъ болѣе, нежели птицъ небесныхъ» (Іо в 33 11). Поэтому, если человѣкъ вникаетъ въ принципы божественной премудрости и изслѣдуетъ признаки послѣдней, то его превосходство надъ животнымъ будетъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ осуществляетъ данную ему возможность познания. Если же онъ уклоняется отъ изслѣдованія ихъ, то онъ не только не выше скота, но и гораздо ниже его, какъ сказано: «Волъ знаетъ своего хозяина, оселъ—корыто своего господина; но Израиль не знаетъ, народъ мой не вникаетъ» (И с 13).

«Что это предписывается намъ Св. Писаніемъ, — по мнѣнію р. Бехая—, это ясно видно изъ сказаннаго: «Подвѣшайте къ небу глаза ваши и смотрите, кто сотворилъ все это» (И с 40²⁶); «Когда взираю на небеса Твои, дѣло перстовъ твоихъ, на луну и звѣзды, которыя ты поставилъ» (П с 8¹). «Вы должны знать, вы должны уразумѣть то, что съ начала вамъ возвѣщено было» (И с 40²¹). «Глухіе вслушивайтесь и слѣпые всматривайтесь» (И с 42¹⁸). «У мудреца глаза его въ главѣ его, а глупые ходятъ въ темнотѣ— --» (Е к 2 14)» ⁴⁹⁸.

Затѣмъ р. Бехай ссылается еще на талмудическій трактатъ Саббатъ ⁴⁹⁹, въ которомъ сказано: «Кто способенъ дѣлать вычисленія надъ движеніемъ звѣздъ и не

дѣлаютъ ихъ, объ этомъ Писаніе говоритъ: «У нихъ только что псалтири, гусли, тимпаны, флейта и вино для пира; но твореній Божіихъ они не наблюдаютъ и дѣлъ рукъ его не разсматриваютъ» (Ис 5 12). Человѣкъ даже обязанъ «вычислять движеніе небесныхъ свѣтилъ», говоритъ р. Бехай, ссылаясь на Втр 46. «Такимъ образомъ, — заключаетъ онъ—, достаточно доказана обязанность наша исследовать творенія для того, чтобы изъ признаковъ проявляющейся въ нихъ премудрости вывести доказательство бытія Бога и другихъ принциповъ религіи»⁵⁰⁰.

Итакъ, выходящіеся представители моноѳеистическаго Богопониманія видятъ въ моноѳеизмѣ условіе возможности науки, а въ занятіяхъ наукою—необходимое выраженіе и проявленіе своихъ убѣжденій. «Напротивъ, при господствѣ политеизма невозможно возникновеніе науки»⁵⁰¹, ибо «политеизмъ предрасполагаетъ человѣка къ разбѣдиненію и изолированію явленій, обращаетъ въ другую сторону движеніе его мысли и задерживаетъ развитіе знанія»⁵⁰². «Въ странахъ, гдѣ господствуетъ политеизмъ, могутъ по временамъ являться великіе люди, которые помощію мощнаго взлета ихъ ума, освободившись отъ политеистическихъ понятій своей страны, открываютъ въ болѣшей или менѣшей мѣрѣ правильность и единство явленій природы; но ихъ понятія и взгляды не могутъ утвердиться; они остаются безъ всякаго дѣйствія на умы, а вслѣдствіе того они не оказываютъ никакаго вліянія на развитіе знанія. Это потому, что въ политеистическихъ странахъ направленіе умовъ совершенно противоположно направленію науки. Политеизмъ стремится къ разбѣдиненію и разобщенію мїровыхъ явленій, наука же, напротивъ, стремится къ объединенію и обобщенію ихъ. Политеизмъ направляетъ умы къ тому, чтобы приписывать каждое явленіе особенной причинѣ; наука же научаетъ ихъ сводить множество явленій къ одной и той же причинѣ. Но монотеизмъ, научая людей, что все происходящее въ мїрѣ имѣетъ своимъ началомъ единое верховное существо, долженъ, какъ выше показано, неминуемо вести къ наукѣ»⁵⁰³.

Въ подтвержденіе того, что безъ моноѳеизма нѣтъ и науки, указывается пять разрядовъ фактовъ, а именно:

1^o, «что ни у одного народа не встрѣчается развитія знанія при исповѣданіи имъ многобожія»;

2^o, «что въ древней язѣческой Греціи не было ничего подобнаго тому, что мы называемъ развитіемъ знанія»; философскія же идеи не производили воздѣйствія на народъ;

3^o, «что лишь только арабы приняли Исламъ, лишь только утвердился моноѳеизмъ, какъ овладѣло ими стремленіе къ знанію и вскорѣ сдѣлались просвѣщеннѣйшимъ народомъ тогдашняго міра»;

4^o, «что разсѣянныя по всему лицу земли и претерпѣвая всевозможныя бѣдствія и гоненія, евреи однако жъ вездѣ и всегда обнаруживали стремленіе къ знанію- - -»;

5^o, «что въ Европѣ, гдѣ съ введеніемъ христіанства утвердился моноѳеизмъ, - - - началось умственное движеніе- - -» ⁵⁰⁴.

Античная мысль въ той лишь мѣрѣ подходила къ основанію науки, поскольку гдѣлалась «аѳеистичной», — какъ говорили тогда —, т. е. поскольку свергала съ себя иго демона-боязненности и предчувствовала моноѳеизмъ ⁵⁰⁵; цѣль преемственно наслѣдовавшихъ философскій престолъ умовъ Анаксагора, Сократа, Платона и Аристотеля близилась къ наукѣ по мѣрѣ постиженія единобожія. Но нить научности послѣ Аристотеля утончалась, потому что начались движенія въ сторону пан- и поли-ѳеизма. Примѣчательно также, что вольнодумная школа Эпикура, какъ и вообще вольнодумцы всѣхъ эпохъ и націй, не выдвинула въ области науки никакихъ творческихъ началъ, и, если Лукрецій Каръ съ паѳосомъ утверждаетъ про Эпикура, будто онъ «*potuit regum cognoscere causas*» ⁵⁰⁶, то это —, конечно, лишь высокопарная риторика аѳеизма: у Эпикура менѣе, нежели у кого-нибудь, можно усмотрѣть естественно-научное познаніе. — Цвѣтъ греческой

науки—Аристотель. Онъ скончался въ 322 г. до Р. Х., но за 300 лѣтъ отъ его смерти естествознаніе сдѣлало слишкомъ немного, если не брать въ расчетъ чисто-формальныхъ или описательныхъ изслѣдованій, въ родѣ геометріи и астрономіи ⁵⁰⁷. Почему?—Потому что въ духовномъ климатѣ античности были препятствующія силы.

«Съ полнѣмъ основаніемъ можно сказать, что у грековъ и римлянъ не было естествознанія—, —говоритъ авторъ, на котораго я уже ссылался ⁵⁰⁸ —. Несмотря на свое съ виду много-обѣщавшее начало, оно оказалось неспособнымъ къ дальнѣйшему развитію. Правда, въ теченіе тысячелѣтій, отгдѣляющаго Эалеса и Пифагора отъ гибели западной римской имперіи, отгдѣльные мыслители обнаруживаютъ необычайную глубину. Аристотель и Архимедъ безспорно принадлежатъ къ величайшимъ учителямъ человечества. Также александрийская школа одно время, казалось, обеспечила непрерывный прогрессъ въ области естественно-исторической науки. Но ничто лучше не указываетъ на остановку у древнихъ изученія природы, какъ тотъ простой фактъ, что черезъ четверста лѣтъ послѣ Аристотеля — промежутокъ, равный періоду времени между Рожеромъ Бэкономъ и Ньютономъ—могъ появиться Плиній, этотъ собиратель критически не провѣренныхъ свѣдѣній. Это—то же самое, какъ если бы помѣнялись своими мѣстами Геродотъ и Тацитъ».

Я знаю, ты спросишь меня: «Но почему перво-христіане сами не создали науки?»—Потому, что имъ было не до того—какъ и вообще, вѣроятно, не до науки христіанину, всецѣло отдавшемуся подвигу, хотя только онъ обладаетъ нужными для истинной науки задатками. А въ дальнѣйшемъ этому развитію христіанской науки мѣшали чисто-историческія причины,—тѣ самія, которыя вообще, при всякихъ вѣрованіяхъ, не давали развитія наукѣ. Но, кромѣ того, первоначальное христіанство, высокое и чистое, было все же слишкомъ бѣдно словами въ сравненіи съ тѣмъ, чѣмъ владѣли подвижники. Въ раннѣйшей Церкви люди еще не имѣли времени огуматъся и расчленитъ свои переживанія; да и слишкомъ быстрымъ бѣгомъ бѣжала жизнь, чтобы заниматься наукой, слишкомъ эсхатологическимъ было жизне-чувствіе, чтобы заниматься преходящимъ и готовымъ вотъ-вотъ подтаятъ и рухнуть образомъ міра сего. Но идея Промысла, какъ непосредственного

управленія Божія міровою жизнью, уже тутъ была жива и ярка; подобно Творцу 103-го псалма, древніе христіане съ благоговѣйною радостью созерцали единство и гармоническую законо-мѣрность міра: «Какъ многочисленны дѣла Твои, Господи! Все соглалъ Ты премудро; земля полна произведеній Твоихъ»—эта музыкальная тема проникаетъ все настроеніе перво-христіанъ. Послушай, развѣ не пѣшнымъ развитіемъ этой темы являются слова св. Климента Римскаго ⁵⁰⁹:

«---посмотримъ пристально на Отца и Создателя всего міра и вникнемъ въ Его величественныя и превосходныя дары мира и въ благодѣянія. Воззримъ на Него умомъ и взглянемся очами души въ долготерпѣливую Его волю: помыслимъ, какъ Онъ кротокъ ко всему творенію Своему. Небеса, по распоряженію Его колеблемыя, въ мирѣ повинуются ему. И день и ночь совершаютъ назначенный имъ бѣгъ, ни въ чемъ не мѣшая другъ другу. Солнце и луна, какъ и хороводы звѣздъ, по постановленію Его, въ единомысліи, безъ какого-нибудь нарушенія, обращаются въ назначенныхъ имъ предѣлахъ. Земля беременѣющая, —*хвофоробса*—, по волѣ Его, въ особые сроки производитъ всеизобильную пищу людямъ и звѣрямъ, и всему живущему на ней, не замедляя и не измѣняя ничего изъ рѣшеннаго Имъ. Безднѣ неизслѣдимыя и преисподнихъ неисповѣдимыя рѣшенія сдерживаются тѣми же самыми велѣніями. Выпуклость —*хѹтос*— безпредѣльнаго моря, по устройенію Его соединенная въ собранія, не преступаетъ положенныхъ на нее кругомъ преградъ, но, какъ опредѣлено ей, такъ и поступаетъ. Сказалъ вѣдъ Онъ: «Доселѣ дойдешь, и волны твои въ тебѣ сокрушатся» (Іов 37₂). Океанъ, непроходимый для людей, и міръ, за нимъ находящіеся ⁵¹⁰, тѣми же самыми постановленіями Господа уравниваются. Времена весенія, лѣтнія, осенія и зимнія въ мирѣ смѣняются одни другими. Чреды вѣтровъ, каждая въ свое время, ненарушимо совершаютъ свое служеніе. Неизсякающіе источники, для пользованія и здоровія устройенныя, безъ недостатка даютъ груди для жизни людямъ. Наконецъ, малѣйшія изъ живыхъ существъ сожителства свои образуютъ въ едино-мысліи и мирѣ. Всему этому повелѣлъ бытъ въ мирѣ и едино-мысліи Великій Создатель и Владыка всего, благотворящій всѣмъ, преимущественно же намъ, прибѣгшимъ къ милосердію Его чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, Которому слава и величіе во вѣки вѣковъ. Аминь».

Да, это—развитіе древней библейской темы; но сколько тутъ новыхъ углубленій. Тамъ вниманіе обращается къ эффектной природѣ, къ тому, что кажется нарушаю-

шимъ нормальный ея ходъ и что въ популярныхъ книжкахъ называется «чудесами природы»; тутъ, напротивъ, — къ законо-мѣрности въ повседневномъ, къ универсальности Логоса. Тамъ поражаело бурное; тутъ влечетъ къ себѣ тихое. Тамъ въ шумномъ вдохновеніи восхвалялась мощь и сила Божія; тутъ въ тихихъ гимнахъ прославляется Его кротость и терпѣніе. Тамъ природа возникала и таяла по мановенію Творца Своего; тутъ она подлечитъ своимъ, отъ Создателя и Отца даннымъ законамъ, общимъ для всей вселенной и даже для невѣдомыхъ за-океанскихъ міровъ⁵¹¹. Однимъ словомъ, вниманіе перешло отъ стихійной силы къ разумной законо-мѣрности природы. Воспріятіе природы стало болѣе внутреннимъ, искреннимъ и проникновеннымъ.

И чѣмъ далѣе, тѣмъ глубже постигается внутренняя сторона природы. Знаменитый «Гимнъ Христу Спасителю» Климента Александрійскаго, посвященный, впрочемъ, человѣчеству, а не природѣ, дѣшитъ новымъ представленіемъ о твари, — спокойною и непоколебимою увѣренностью въ томъ, что безъ воли Божіей и волосъ съ головы не падаетъ. Вотъ этотъ гимнъ⁵¹²:

«Неукротимыхъ онагровъ Смиритель,
Крыло птенцовъ летающихъ вѣрно,
Непоколебимое Кормило юношей,
Пастырь агнцевъ царственныхъ!
Твоихъ невинныхъ
дѣтей собери
свято славить,
искренно пѣть
устаами чистыми
Тебя, Возгдъ дѣтей, - Христа!
Царь Святыхъ,
Державный Слове,
Ошца превъшняго
Податель мудрости.
Крѣпость страждущихъ,
Владѣка вѣчности,
Рога смертнаго
Спаситель Іисусе!

Пастырь и Дѣлатель,
Кормило, Узда,
Небесное Крыло,
Стага Святого!
Ловець чловѣковъ,
Тобою спасаемыхъ,
въ волнахъ непріязненныхъ
моря нечестія
рыбъ чистыхъ
сладкой пищей уловляющій!
Веди насъ, Пастырь,
разумныхъ овецъ!
Веди насъ, Святой,
Царь дѣтей непорочныхъ!
Веди по стезѣ Христовой.
Ты Путь небесный,
Слово превѣчное,
Вѣкъ безпредѣльный,
Свѣтъ превѣчный,
Источникъ милости,
Правитель добродѣтели,
Жизнь непорочная
пѣвцовъ Божіихъ—Христе Іисусе!
Небесное млеко
изъ сладкихъ сосцовъ,
Дѣвы благогатной—
Мудрости Твоей источенное!
Мы, Твои дѣти,
вѣжными устами вскормленные,
вѣжнымъ дѣханіемъ
Материнской груди,
исполненные,
пѣсни простыя,
гимны невинные
Христу-Царю
въ награду святую
за ученіе жизни
поемъ всѣ купно.
Поемъ просто,
Отрока державнаго.
Вы, ликъ мира,
дѣти Христовы,
люди святые,
пойте всѣ купно Бога мира!»

Этотъ кругъ моноистическихъ мыслей о Провидѣніи и о законѣрности твари повторяется во всей галнѣйшей свято-отеческой писменности, но, главнымъ образомъ, съ отпѣнкомъ апологетическимъ, т. е. для «внѣшнихъ», для «чужихъ». Когда же она обращается къ «своимъ», къ тѣсному, задушевному кружку, предъ которымъ можно открывать всю душу, тогда она дѣлается любовною не только въ отношеніи къ Творцу и Создателю, но и къ самой твари. Безконечная острая жалость и трепетъ благоговѣйной любви ко всему «первородному Адаму» жалитъ сердце подвижника, лишь только онъ очистилъ его отъ коры грѣха. Когда грязь омита съ души продолжительнымъ подвигомъ, долгимъ отрѣшеніемъ, длительнымъ «вниманіемъ себѣ», тогда, предъ обновленнымъ и душо-носнымъ сознаніемъ, является тварь Божія какъ самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, какъ блудное дѣтище Божіе. Только христіанство породило невиданную ранѣе влюбленность въ тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всемъ сущемъ. «Чувство природы», — если разумѣть подъ нимъ отношеніе къ самой твари, а не къ ея формамъ, если видѣть въ немъ нѣчто большее, нежели внѣшнее, субъективно-эстетическое любованіе «красотами природы» —, — это чувство всецѣло христіанское и внѣ христіанства рѣшительно немислимое⁵¹³, ибо оно предполагаетъ чувство реальности твари. Но это чувство природы рождалось и рождается не въ душѣ «умѣренныхъ», протестантствующихъ и всячески-раціонализирующихъ омїусіанъ, потворствующихъ разсудку, а у аскетовъ и обуздателей разсудка и строгихъ подвижниковъ, у совершителей подвига, — у приверженцевъ о м о у с і и.

Это отношеніе къ твари стало мыслимо лишь тогда, когда люди увидѣли въ твари не простую скорлупу демоновъ, не какую-нибудь эманацию Божества и не призрачное явленіе Его, подобное явленію радуги въ брызгахъ воды, а само-стоятельное, само-законное и само-отвѣтственное твореніе Божіе, возлюбленное Богомъ и способное отвѣчать на любовь Его. Напротивъ, всѣ другія представленія,

какъ будто возвышающія тварь, на дѣлѣ обращаютъ ее въ ничто: ея само-стоятельность, ея собственное бытіе и, слѣдовательно, ея свободная само-опредѣляемость есть пустая мнимость. Тварь, какъ таковая, — рѣшительное ничто, и реальны лишь демоны, или «субстанція», лежащая въ основѣ этого ничто, — субстанція невѣдомая и неумолимая; но и демоны и субстанція, не имѣя въ себѣ само-обоснованія троичной любви, не безусловны и потому, опять таки, мнимы. Всякое міровоззрѣніе внѣ христіанства, въ своей глубочайшей сущности, и акосмично и аеистично: для него нѣтъ ни Бога ни міра.

«Богъ не можетъ перестать быть Богомъ, какъ треугольникъ не можетъ сдѣлать, чтобы сумма его угловъ не равнялась двумъ прямымъ»⁵¹⁴; божественный эгоизмъ — вотъ что превращало Бога въ демона. Напротивъ, христіанская идея о Богѣ, какъ о Существенной Любви, какъ о Любви внутри Себя, а потому — также внѣ Себя; идея о смиреніи Божіемъ, о само-уничженіи Божіемъ, проявляющемся сперва въ твореніи міра, т. е. въ поставленіи рядомъ съ Собою само-стоятельнаго бытія, въ дарованіи ему свободы развиваться по собственнымъ своимъ законамъ и, слѣдовательно, въ добровольномъ ограниченіи Самого Себя; идея о смиреніи Божіемъ, о само-умаленіи Божіемъ, — эта идея, говорю я, впервые дала почву для признанія твари самостоятельной и потому нравственно отвѣтственной за себя предъ Богомъ. Въ древнемъ мірѣ не могло быть идеи о нравственной отвѣтственности твари предъ Богомъ, потому что не было идеи о свободѣ твари. Христосъ довелъ идею о смиреніи Божіемъ до послѣдняго предѣла: Богъ, вступая въ міръ, отлагаетъ образъ славы Своей и принимаетъ образъ Своей твари (Ф и л 26-8), подчиняется законамъ тварной жизни⁵¹⁵, — не нарушаетъ мірового хода, не поражаетъ міра молніей и не оглушаетъ его громомъ, — какъ это мыслили язычники (—вспомните хотя бы миѳъ о Зевсѣ и Семелѣ—), а только теплится предъ нимъ кроткимъ свѣтомъ, привлекая къ себѣ грѣшную и намаившуюся тварь Свою, — образумляя, но не карая ея. Богъ

любитъ тварь Свою и мучается за нее, мучается грѣхомъ ея. Богъ простираетъ руки къ твари Своей, проситъ ее, призываетъ ее, ожидаетъ къ Себѣ блуднаго сына Своего. А возглавляющее тварь челоуѣчество отвѣтственно предъ Богомъ за нее, равно какъ и челоуѣкъ отвѣтствененъ за челоуѣка.

Конечно, тутъ неточно выражена догматическая идея; но это сдѣлано преднамѣренно, потому что въ болѣе грубой, а потому—наглядной, обрисовкѣ представляетъ переживанія.

Чаяніе спасенія и обновленія для твари, мучительное чувство свободной отвѣтственности за тварь, острая жалость къ ней, глубокое сознаніе безсилія своего,—безсилія отъ грѣха и нечистоты—, пронзительно, до сокровеннаго источника слезъ, вторгаются въ душу подвижника. Мы—искупленные, мы—все получившіе отъ Бога и мы—зарытые во грѣхъ часто даже не видимъ міра сквозь этотъ грѣхъ, хотя «такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную; ибо не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него» (Іо 3^{16,17}); — хотя Христосъ, въ самый торжественный моментъ Своей земной жизни велѣлъ ученикамъ Своимъ «итти по всему міру и проповѣдывать Евангеліе всей твари — *πάσῃ τῇ κτίσει*» (Мр 16¹⁵);—хотя есть у насъ «надежда благовѣствованія, которое возвѣщено во всей твари погнѣбной — *ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*» (Кол 1²³);—хотя «тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ,—потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее,—въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннѣю въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится дондѣ; и не только она, но мы сами, имѣя печать Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая уснновленія, искупленія тѣла нашего» (Рим 8¹⁹⁻²³).

«Любовь къ природѣ... А аскетизмъ, а бѣгство отъ

природы?» слышитъ возраженія людей свѣтскихъ. Въ отвѣтъ заранѣе утверждаю, что въ свѣтской литературѣ духъ христіанскаго подвижничества доселѣ рѣшительно не понятъ, и то, что говорится о немъ, говорится внѣшне и голословно. Слова свѣтскихъ писателей о духовномъ упражненіи, въ громадномъ большинствѣ случаевъ,—«жалкія» слова, отчасти, впрочемъ, вызванныя неумѣлостью ихъ церковныхъ противниковъ, а отчасти—невозможностью говорить объ аскетическомъ опытѣ внѣ самого опыта. Отсюда происходитъ, что обычно не видятъ существеннаго отличія христіанскаго подвижничества отъ подвижничества прочихъ религій, особенно индусской. Конечно, нетрудно «доказать» тождество той и другой, сопоставивъ нѣскольکو отгѣльныхъ словъ и нѣскольکو вырванныхъ изреченій. Но кто проникъ во внутреннюю суть того и другого подвижничества, тотъ скажетъ, что нѣтъ ничего болѣе противоположнаго, нежели они. То подвижничество—бѣгство, это—уловка; то—уныло, это—радостно. То основывается на худой вѣсти о злѣ, царящемъ нагъ міромъ; это—на благой вѣсти о побѣдѣ, побѣдившей зло міра. То даетъ превосходство, это—святость. То исходитъ отъ человѣка, это—отъ Бога. То гнушается тварью, хотя невольно тянется ко злу ея, добиваясь магическихъ силъ нагъ нею; это—влюблено въ тварь, хотя ненавидитъ грѣхъ, свѣдающій ея, и подвижнику не надо магическихъ силъ, потому что облагодатствованная тварь сниметъ ярмо гетерономіи грѣха и сможетъ жить сама собою, по извѣчно-данному ей образу бытія. Для того подвижничества—все призрачно и только снаружи кажется прекраснымъ, внутри же мерзко и полно гнили; для этого—все полно реальности, и видимая красота есть «уметъ» и тлѣнъ предъ тѣмъ, что скрывается въ тайникахъ богозданной твари. Для того подвижничества тварь рабски привязана къ своей причинѣ; для этого—она свободно самоопредѣляется въ отношеніи къ Творцу и Отцу. Для того подвижничества смерть есть конститутивный элементъ тварной жизни; для этого—она безумное, случай-

ное явленіе, вѣ корнѣ уже погсѣченное Христомѣ. Тотѣ подвижникѣ уходитѣ, чтобы уходитѣ, прячется; этомѣ— уходитѣ, чтобы статѣ чистымѣ, побѣждаетѣ. Тотѣ закрываетѣ глаза на тварѣ; этомѣ старается освѣтлитѣ ихѣ, чтобы смотрѣтѣ яснѣе. Нѣтѣ ничего противоположнѣе, какѣ тотѣ и другой видѣ подвижничества. Отчаяніе и торжество, уныніе и радостѣ—таково уже начальное различіе ⁵¹⁶.

Но тѣмѣ ярче проступаютѣ эти своеобразные элементы христіанскаго отношенія къ твари вообще и вѣ частности къ человѣку, чѣмѣ глубже подвигѣ. Христіанинѣ не признающій подвига до конца, не воспитавшій себя трудами; христіанинѣ, продолжающій оставатѣся «отѣ мѣра» ⁵¹⁷; христіанинѣ не способный и не ищущій бѣтѣ «превѣше мѣрскаго слитія» ⁵¹⁸,—таковой мѣжетѣ хулитѣ тварѣ Божію, безгливо морщитѣся на то или другое естественное явленіе тварной жизни и гнушатѣся имѣ. Посмотри, кто какѣ ни интеллигенція гнушатѣся бракомѣ? Развѣ «Крейцерова Соната» Л. Толстого,—это типично-интеллигентское произведеніе—, не естѣ одновременно и грязѣ и кощунство? Развѣ снисходительно-безгливое и, вѣ сущности, грязно-гадливое покиваніе вѣ сторону тѣбла со стороны людей «научнаго» мѣро-воззрѣнія не отрицаетѣ этого самаго тѣбла вѣ его таинственной глубинѣ, вѣ его мистическомѣ корнѣ. Аскетизмѣ не признается потому, что не признается идейная сущѣ его,—идея о б о ж е н і я ⁵¹⁹. идея, — осмѣлюсѣ употребитѣ поврежденное еретиками реченіе—, идея святого тѣбла.

Интеллигентѣ упрекаютѣ церковное жизне-пониманіе вѣ метафизическомѣ дуализмѣ, а сами не замѣчаютѣ, что ложѣ дуализма сваливаютѣ сѣ себя на Церковѣ ⁵²⁰. Между тѣмѣ, свято-отеческое богословіе вѣ высшей степени опредѣленно раскрываетѣ ту истину, что вѣчная жизнь—жизнѣ не души только, но вмѣстѣ и тѣбла; такѣ, по св. Григорію Нисскому, ἡ ζωὴ αὐτῆ οὐ τῆς ψυχῆς ἐστὶ μόνον, ἀλλὰ κα τοῦ σέματος ⁵²¹. Не только «душа христіанина» становится «причастною божескаго естества—κοινωνὸς θείας

φύσεως γένηται»⁵²², но—и тѣло; челоуѣкъ соединяется съ Богомъ духовно и тѣлесно. Какъ говоритъ Симеонъ Новый Богословъ, «homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur»⁵²³. И т. д. Очищеніе сердца открываетъ взоръ на горній міръ и, тѣмъ, устраиваетъ всего челоуѣка. Освящается душа, освящается и тѣло; святой душѣ сопряжено и святое тѣло.

Столпы церковнаго жизне-пониманія—святой Иринеи Ліонскій, святой Меодій Патарскій, святой Анастасій Великій, святой Іоаннъ Златоустъ и сонмъ другихъ выражаютъ эту идею до такой степени ясно и стоятъ на ней до такой степени твердо, что читатель, смотрящій на подвижничество глазами свѣтскихъ писателей, говорящихъ о подвижничествѣ или по невѣжеству, или по злему умыслу противъ св. Церкви,—всякій такой не можетъ не быть ошеломленъ.

Идея святого тѣла...

Ей служатъ посты; и по той самой внутренней причинѣ, по которой отвергаются посты, интеллигенція стыдится ѣды. Это искренне,—въ томъ-то и ужасъ, что искренне. Ни ѣсть, ни, тѣмъ болѣе, вкушать интеллигентъ не умѣетъ.—не знаетъ даже, что значитъ вкушать, что значитъ священная ѣда: не «вкушаютъ» даръ Божій, ни даже «ѣдятъ» пищу, а «лопаютъ» химическія вещества. Совершается лишь животная, голая «физиологическая функція»,—мучительно-стыдная; и «функціею» этою брезгаютъ, ея стыдятся. Стыдятся и дѣлаютъ; вотъ почему, интеллигентъ цинично ѣсть, брачится цинично, съ вызовомъ, съ оскорбленіемъ стыдливости своей и чужой. Нѣтъ на душѣ спокойствія и мира, а есть смятеніе и тяжесть:—первый признакъ безблагодатной души, неблагодарной къ жизни, отвергающей безцѣнный даръ Божій, горделиво желающей все бытіе перестраивать по своему.

Чтобы отмѣтить, насколько отлично отъ этого брезгливаго интеллигентскаго міро-чувствія, или, скорѣе, интеллигентскаго міро-безчувствія, настроеніе церковное,

напомню нѣкоторые каноны, относящіеся къ жизни тѣла, т. е. правила церковныя, устанавливающія отношеніе вѣрующаго къ тѣлу, причемъ напомню, что это выраженіе церковнаго сознанія дано не какими-нибудь эвдемонистами, а подвижниками и борцами за идею подвижничества.

Вотъ правила свв. Апостолъ ⁵²⁴:

«Правило 5.—Епископъ или пресвитеръ, или діаконъ, да не изгонитъ жены своея пог' видомъ благоговѣнія. Аще же изгонитъ, да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго: а оставаясь непреклоннымъ, да будетъ изверженъ отъ священнаго чина».

«Правило 51.—Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака и мяса и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забвѣвъ, что все добро зѣло, и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ, хуля, клевететъ на созданіе: или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина, и отверженъ отъ Церкви. Такжеже и мрянинъ».

Еще сильнѣе изречены правила Гангрскаго помѣстнаго собора. «Соборъ, бывшій въ Гангрѣ пафлагонской митрополіи,—повѣствуютъ Зонара и Вальсамонъ ⁵²⁵—, былъ послѣ Никейскаго перваго собора противъ нѣкоего Евстаѳія и едино-мысленныхъ съ нимъ, которые, взводя клевету на законный бракъ, говорили, что никому изъ состоящихъ въ бракѣ нѣтъ надежды на спасеніе у Бога. Повѣривъ имъ, какъ мужья, такъ и жены, одни изгоняли своихъ женъ, а другія, оставляя своихъ мужей, хотѣли жить цѣломудренно; потомъ, не внося безбрачной жизни, впадали въ прелюбодѣяніе. Послѣдователи Евстаѳія учили и другому вопреки церковному преданію и обычаю, и присвоили себѣ церковныя плодоприношенія, и жены у нихъ одѣвались въ мужскія одежды и стригли волосы. Они заповѣдывали также поститься и въ воскресные дни, а посты, установленные въ церкви, отвергали и бѣли, гнушаясь мясомъ, и въ домахъ женатыхъ людей не хотѣли ни молиться, ни причащаться, отвращались женатыхъ священниковъ и презирали, какъ нечистыхъ, тѣ мѣста, въ которыхъ находились мученическіе останки, и осуждали тѣхъ, которые имѣли деньги и не отдавали ихъ, какъ будто бы спасеніе

было для нихъ безнадежно, и иное многое заповѣдывали и учили. И такъ, противъ нихъ-то священныя отцы, собравшись, изложили ниже-помѣщенныя правила- - -».

Вотъ нѣкоторыя изъ этихъ правилъ ⁵²⁶:

«Правило 1. — Аще кто порицаетъ бракъ, и женою вѣрною и благочестивою, съ мужемъ своимъ совокупающеюся, гнушается, или порицаетъ оную, яко не могущую внити въ царствіе, да будетъ пог' клятвою».

«Правило 4. — Аще кто о пресвитерѣ, вступившемъ въ бракъ, разсуждаетъ, яко не достоинъ причащатися приношенія, когда таковой совершилъ литургію: да пагетъ пог' клятвою».

«Правило 9. — Аще кто гѣвствуетъ, или воздерживается, удаляясь отъ брака, яко гнушающійся имъ, а не ради самья доброты и святыни гѣвства: да будетъ пог' клятвою».

«Правило 10. — Аще кто изъ гѣвствующихъ, ради Господа, будетъ превозноситься надъ бракосочетавшимся: да будетъ пог' клятвою».

«Правило 14. — Аще которая жена оставитъ мужа и отити восхощетъ, гнушаяся бракомъ: да будетъ пог' клятвою».

И т. п. Подобныя же клятвы наложены на порицающихъ шелковыя и «красныя» одежды, на гнушающихся мясомъ, на самовольно вѣгумывающихъ себѣ постъ въ воскресенье и т. д. ⁵²⁷.

Вотъ примѣры, какъ Церковь смотритъ на жизнь, Богомъ данную, и на ея проявленія. Разсудочникъ-интеллигентъ, живущій омїусіей, на словахъ «любитъ» весь міръ и все считаетъ «естественнымъ», но на дѣлѣ онъ ненавидитъ весь міръ въ его конкретной жизни и хотѣлъ бы уничтожить его, — съ тѣмъ, чтобы вмѣсто міра поставитъ понятія своего разсудка, т. е., въ сущности, свое само-утверждающееся Я; и гнушается онъ всѣмъ «естественнымъ», ибо естественное — живое и потому конкретно и невмѣстимо въ понятія, а интеллигентъ хочетъ всюду видѣть лишь искусственное, лишь формулы и понятія, а не жизнь, и притомъ — свои. XVIII-ый вѣкъ, бывшій въ комъ интеллигентщины по преимуществу и не безъ основанія называемый «Вѣкомъ Просвѣщенія», конечно, «просвѣщенія» интеллигентскаго, сознательно ставилъ себѣ цѣлью: «Все искусственное, ничего естественнаго!». Искусственная

природа вѣ видѣ подстриженныхъ саговѣ, искусственный языкѣ, искусственные нравы, искусственная, — революціонная —, государственность, искусственная религія. Точку на этомѣ устремленіи къ искусственности и механичности поставилѣ величайшій представитель интеллигентщины — Кантѣ, вѣ которомѣ, начиная отѣ привычекѣ жизни и кончая высшими принципами философіи, не было, — да и не должно было бытъ по его же замыслу —, ничего естественнаго. Если угодно, вѣ этой механизациі всей жизни естѣ своя, — страшная —, грандіозность, — вѣяніе Падшаго Денницѣ; но всѣ эти замѣи, конечно, все же держатся лишь тѣмѣ творчествомѣ, которое они воруютѣ у данной Богомѣ жизни. И то же должно сказать о современныхѣ совершенствователяхѣ Канта.

Совсѣмѣ иначе смотритѣ на жизнь «умный» подвижникѣ. Хотѣ и не считаетѣ онѣ существующій порядокѣ «естественнымѣ», но — извращеніемѣ естества, однако любитѣ мѣръ истинною любовью, и грязѣ, насѣвшую на немѣ, милосердно терпитѣ и покрываетѣ своею кротостію. «Любя всѣхѣ людей, онѣ, — по слову аввы Эалассія ⁵²⁸ —, не любитѣ ничего человѣческаго», т. е. присущаго грѣховному человѣчеству; развивая же мысль святого Аввы, по разуму святыхѣ отецѣ, можно сказать, что, «любя всю тварѣ, онѣ не любитѣ ничего тварнаго», т. е. свойственнаго твари падшей. Гнушатѣся и раздражатѣся ничѣмѣ не должно, — даже самимѣ собою и своими слабостями ⁵²⁹. Благодушіе, не исключющее, впрочемѣ, иногда и святого гнѣва, но безѣ раздраженія, безѣ нервности, безѣ истерическихѣ выходовѣ, — таково ровное и себѣ равное настроеніе подвижника. Мѣрно и мирно живетѣ онѣ, какѣ солнце проходя подвигѣ свой ⁵³⁰.

И чѣмѣ выше поднимается христіанскій подвижникѣ на пути своемѣ, къ горней странѣ, чѣмѣ яснѣе свѣтитѣ его внутреннее око, чѣмѣ глубже Духѣ Святой нисходитѣ вѣ его сердце, тѣмѣ чище видитѣ подвижникѣ внутреннее, безусловно-цѣнное ядро твари, тѣмѣ жарче разгорается вѣ душѣ подвижника жалостѣ къ заблудшему гѣтвищу Божію. А когда

на святыхъ, въ ихъ величайшихъ молитвенныхъ устремленіяхъ, сходилъ Духъ, тогда они сіяли ослѣпительною и лучезарною любовью къ твари. Сама Пресвятая Владычица повѣдала одному изъ своихъ избранниковъ, что «схимничество есть—посвятить себя на молитву за весь міръ»⁵⁸¹.

Аскетизмъ, какъ историческое явленіе, есть непосредственное продолженіе харизматизма; въ сущности, аскеты—это позднѣйшіе харизматики, а харизматики—раннѣйшіе аскеты. Связь духо-носности и подвижничества несомнѣнна⁵⁸². И именно среди харизматиковъ и аскетовъ—наиболѣе разительныя примѣры того чувства, котораго я не умѣю иначе назвать, иначе какъ влюбленностью въ тварь.

Вотъ почему, въ «Великомъ канонѣ преподобнаго отца нашего Андрея Критскаго и Іерусалимскаго», т. е. при рѣшительномъ покаяніи и само-бичеваніи, когда аскетическая сторона православія достигаетъ своей верховной точки,—совѣсть бичуетъ насъ напоминаніемъ о преступленіи предъ тѣломъ:

«О како поревновахъ Ламеху,
первому убійцѣ,
душу яко мужа,
умъ яко юношу,
яко брата же моего тѣло убивъ,
яко Каинъ убійца, любосластивыми стремленіями»⁵⁸³.

Таковъ одинъ изъ многочисленныхъ воплей, выпускаемыхъ кающеюся душою. Раствлѣніе тварнаго организма вмѣняется въ великій грѣхъ, и тѣло именуется братомъ, подобно тому какъ, много вѣковъ спустя, Францискъ Ассизскій обращался къ своему тѣлу, называя его «братомъ осломъ» и подобно тому, какъ преп. Серафимъ Саровскій именовалъ плоть нашу «другомъ нашимъ»: «Не должно,—говорилъ онъ—, принимать подвиговъ сверхъ мѣры; должно стараться, чтобы другъ,—плоть наша,—былъ вѣренъ и способенъ къ творенію добродѣтели».

Это—та же идея, которая въ другомъ тонѣ звучитъ въ чино-послѣдованіи погребенія:

Плачу и рыдаю,
егда помышляю смерть
и вижу по образу Божію созданную нашу красоту,
безобразну и бесловесну,
не имущу вида» ⁵⁸⁴.

Или, еще:

«Плачу и рыдаю,
егда помышляю смерть,
и вижу во гробѣхъ лежащую
по образу Божію созданную нашу красоту,
безобразну, безславну, не имущую вида
—*ἴδω--- τὴν κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὠραιότητα ἄμορφον
ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος*» ⁵⁸⁵.

О чудесе! что сие еже о насъ бысть таинство,
како предахомся тлѣннѣю;
како сопрягохомся смерти;---

Или еще:

«Образъ есмь неизреченныя Твоя славы,
аще и язвы ношу прегрѣшеній
—*εἰκὼν εἰμὶ τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πλασμάτων*» ⁵⁸⁶.

Что же это за красота, созданная по образу Божію—
ἡ κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὠραιότης? Изъ приведеннаго пѣсно-
пѣннѣя несомнѣнно, что это—та самая, которая лежитъ
«во гробѣхъ» безобразной, не имѣющей вида, растлѣнной.
Тѣло наше и есть эта красота, этотъ образъ неизречен-
ной славы Божіей—*εἰκὼν ἀρρήτου δόξης*. Такое,—литургиче-
ское—пониманіе образа Божія,—свойственное, кстати ска-
затъ, и русскому народу, что выразилось наиболѣе ярко
въ единодушнѣй борбѣ противъ браго-бритія— ⁵⁸⁷, это
пониманіе образа Божія имѣетъ себѣ подтвержденія еще и
въ отеческой писменности. Такъ, Тертуллианъ ⁵⁸⁸ и
бл. Августинъ ⁵⁸⁹ видѣли образъ Божій чловѣка, сход-
ство чловѣка съ Богомъ именно въ **тѣлѣ** чловѣческомъ.

Впрочемъ, эти выдержки приведены случайно. Можно
было бы написать цѣлую книгу объ идеѣ тѣла, какъ без-
условно-цѣннаго начала, въ богослужебной писменности.
У насъ доселѣ не существуетъ литургическаго богосло-
вія, т. е. систематизаціи богословскихъ идей нашего бого-
служенія. А вѣдь именно тутъ—живое само-сознаніе Цер-

кви, потомучто богослуженіе естѣ цвѣтъ церкви и жизни и, вмѣстѣ съ тѣмъ, корень и сѣмя ея. Какое богатство идей и новыхъ понятій въ области догматики, какое обиліе глубочайшихъ психологическихъ наблюдений и нравственныхъ указаний могъ бы обратънуть даже не особенно усидчивый изслѣдователь! Да, литургическое богословіе ждеетъ себѣ воздѣлывателя.

Богъ и мѣръ, духъ и плоть, дѣвство и бракъ—въ антиноміи между собою, относясь другъ къ другу, какъ тезисъ къ антитезису. Для поверхностнаго религіознаго созерцанія антиномичность эта можетъ быть почти незамѣтна; въ сущности, при этомъ приводятся къ нулю и тезисъ и антитезисъ. Человѣкъ не пережившій борений и не имѣющій позади себя пройденнаго подвига не понимаетъ внутренней красоты ни тезиса, ни антитезиса. Такъ, для неглубокой вѣры развратъ естѣ нѣчто въ родѣ брака, а бракъ—мало чѣмъ отличается отъ разврата: и то и другое сходится на какомъ-то полу-бракѣ и полу-блудѣ: не спроста же этотъ неглубокій религіозно мѣръ въ одной своей части называется, а въ другой—долженъ по справедливости называться не «свѣтомъ» и не «тѣмью», а «полу-свѣтомъ»; вся интеллигенція, въ мистической сущности своей, естѣ именно «*demi-monde*» или, по крайней мѣрѣ, имѣетъ истиннымъ своимъ властителемъ, задающимъ тонъ, — «*demi-monde*». Таково неизбѣжное жизненное чувство оземлянѣвшихъ душъ.

Но, по мѣрѣ оухотворенія личности, выступаетъ въ сознаніи красота той и другой стороны антиноміи; послѣдняя обостряется, тезисъ съ антитезисомъ дѣлаются все менѣе совмѣстными въ разсудкѣ, все непримиримѣе разумно исключаютъ другъ друга, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, для высшаго религіознаго сознанія антиномія оказывается внутренне-единою, внутренне-цѣльною духовною цѣлнностью. Какую половину антиноміи ни приметъ оухотворенному подвижнику, ея полярно-восполняющая двойня установится въ сознаніи съ силою прямо-пропорціональною религіозной

высотѣ принимающаго. Въ частности: истинное дѣвство, одно только и способно понимать всю значительность брака. Только съ высоты оцѣнивается высота; горы растутъ въ глазахъ по мѣрѣ погѣма на противоположную вершину. Точно такъ же только съ высоты уцѣломудреннаго сознанія можно понимать святость брака и его качественное отличіе отъ разврата; только истинное, богатное дѣвство понимаетъ, что бракъ—не глаголемый «институтъ» гражданскаго общежитія, а установленіе, отъ Самого Бога имѣющее начало. И, наоборотъ, только чистый бракъ, только богатное брачное сознаніе позволяетъ понять значительность дѣвства: только брачный человекъ понимаетъ, что монашество—не «институтъ» церковно-юридическаго строя, а установленіе Самого Бога и что оно качественно отличается отъ холостого раженія. То же относится и къ другимъ сторонамъ тѣлесной жизни ⁵⁴⁰.

Перейдемъ теперь къ общему вопросу о твари. Тутъ — та же антиномія. Приведу нѣсколько конкретныхъ примѣровъ ея:

Вотъ Оригенъ, — аскетъ, прозванный «Агамантовымъ» за свои подвиги и проживавшій въ день всего 4 овола (около 15 к.) и, при томъ, въ дорогой Александріи; — подвижникъ часто бѣгавшій и сурово постившійся; — спиритуалистъ изъ спиритуалистовъ, ради Царства Небеснаго, какъ говорятъ, даже оскопившій себя. Разсудочнымъ дополненіемъ къ сказанному была бы ненависть къ твари. Но — не такъ въ жизненной и живой антиномичности. Послушай-ка его! (Напомню только, что, по возрѣнію Оригена, свѣтила небесныя суть тѣла ангеловъ, добровольно согласившихся подчиниться суемъ ради служенія космическому процессу и всеобщему возстановленію):

«Смотри же теперь, — въ молитвенномъ восторгѣ почти выкрикиваетъ аскетъ-философъ ⁵⁴¹ —, смотри же теперь, къ этимъ существамъ [свѣтиламъ небеснымъ], покореннымъ суемъ не добровольно, но по волѣ Покорившаго, и находящимся въ надеждѣ обѣто-

ванія,—нельзя ли примѣнить слѣдующее восклицаніе Павла: «Имѣю желаніе разрѣшиться и быти со Христомъ, потомучто это несравненно лучше» (Ф и л 1²³). По крайней мѣрѣ я думаю, что подобнымъ же образомъ могло бы сказать и Солнце: «Имѣю желаніе разрѣшиться и быти со Христомъ, потомучто это несравненно лучше». Но Павелъ прибавляетъ еще: «А оставатся во плоти нужнѣе для васъ» (Ф и л 1²⁴). И Солнце, дѣйствительно, можетъ сказать: «Оставатся же въ этомъ небесномъ и свѣтломъ тѣлѣ нужнѣе ради откровенія сыновъ Божіихъ». То же самое нужно думать и говоритъ также и о лунѣ и о звѣздахъ.—Теперь посмотримъ, что же такое свобода твари и разрѣшеніе отъ рабства. Когда Христосъ предастъ царство Богу и Отцу, тогда и эти огушевленные существа, вмѣстѣ со всѣмъ царствомъ, будутъ переданы управленію Отца. Тогда «Богъ будетъ все во всемъ»; но эти существа принадлежатъ ко всему; поэтому Богъ будетъ и въ нихъ, какъ во всемъ».

Припоминается тутъ еще одинъ примѣръ: «Солнце да не зайдетъ въ гнѣвъ вашемъ» (Еф 4¹⁶), писалъ ап. Павелъ ефессянамъ. Посмотри же, какое проникновенное объясненіе даетъ словамъ Апостола св. Антоній Великій. «И не только въ гнѣвъ,—подхватываетъ Подвижникъ—, но и во всякомъ грѣхѣ вашемъ, потомучто солнце можетъ осудить васъ за вашъ дневной поступокъ, за худое помышленіе» ⁵⁴².

Вотъ абиссинскій святой Яфкерана-Эгзіэ Гугубенскій ⁵⁴³, «звѣзда пречистая и свѣтлая», какъ называетъ его Житіе.

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа,—говоритъ его Житіе—, начинаемъ съ помощію Господа нашего Іисуса Христа писатъ житіе и подвиги, и трудъ, и воздержаніе не только отъ хлѣба и воды, но и отъ словъ празныхъ, умерщвляющихъ душу. И вспомняемъ преизобиліе терпѣнія, явленнаго людемъ, а что онъ творилъ тайно, кто вѣдаетъ, кромѣ Творца его? Мы повѣдаемъ благость отца нашего изряднаго дѣяніемъ аввы Яфкерана-Эгзіэ. Мы не дойдемъ до половины этого, но (опишемъ лишь то), что пришло на языкъ или попало на глазъ, какъ говоритъ Книга Притчей: «Есть море, длина, ширина и глубина котораго неизвѣстны, и пришла птица, называемая 'Ewit, самая меньшая изъ всего, рога птицъ. Она прилетѣла и

пила изъ этого моря». О возлюбленные, развѣ истощится море отъ питія птицъ? Такъ же не истощится и не исчерпается житіе сего аввы-инока, звѣзды евангельской, главы звѣздъ свѣтлыхъ, кроткаго сердцемъ, слеза котораго была близка къ очамъ его для любви Божіей, и печальника за всѣхъ, за людей и скотовъ и даже до червей». Воистину,—говорится въ иномъ мѣстѣ Житія—,мы имѣемъ отца нашего Яфкерана-Эгзіа, которій молится за насъ, и не за огнихъ насъ, но за всю вселенную; за царя и за митрополита, да дастъ имъ въ ру православленную, христіанамъ—соблюденіе ея, язвчникамъ обращеніе, всей твари милость и милосердіе да даруетъ». «И чтили его цари, макванены, сеюмы за нищету его и отшельничество. Онъ былъ страшенъ для нихъ, какъ страшный левъ. Всѣхъ приходившихъ къ нему, онъ утѣшалъ ко благу. Всѣмъ былъ открытъ домъ его». Подвиги его были самыя суровыя. «Онъ постился дни и ночи». «Отвергъ мѣръ згѣшній, да пріобрѣщетъ тамошній, закрылъ уши свои, чтобы не слыхалъ празднаго слова, закрылъ очи свои, чтобы не видѣлъ суеты, желая видѣть лицо Іисуса, Жениха Небеснаго, и ясно слышалъ гласъ Его сладкій. Онъ пересталъ говорить съ людьми, ибо пѣнила его любовь къ Богу», и съ приходящими обьяснялся только знаками, или при помощи азбуки. «Потомъ,—разсказываетъ Житіе—,онъ началъ подвизаться труднымъ подвигомъ, трудомъ, бгвнїемъ, молитвою, поклонами, частымъ постомъ съ молитвою, причемъ слезы его лились, какъ потоки воды; воздержаніемъ и удержаніемъ языка. Сжались кости его на бедрахъ, затвердѣла кожа головы и помутились глаза его отъ многихъ слезъ, отяжелѣли ноги его отъ многого стоянїя, и весь онъ высохъ отъ забвенїя пици и питія. Братія, это явно, а что онъ творилъ тайно, никто не знаетъ, кромѣ Творца его. Въ такихъ подвигахъ онъ провелъ 6 лѣтъ. Потомъ онъ пошелъ въ землю Хамла и взошелъ на гору, именуемую Айфарба. Згѣсь онъ прожилъ годъ, питаясь растенїями пустыни и плодами деревьевъ и кореньями». Въ

дальнѣйшей жизни «пищею его было въ годъ три эфы не хлѣба, а плодовъ травъ, и кто знаетъ, кромѣ Бога, Творца его, бѣлъ онъ или не бѣлъ?». Три года онъ не пилъ воды (—замѣтъ, при жарѣ жажда особенно мучительна—) доволѣствуясь тѣмъ, что опускалъ въ воду 3 стебля`одного растенія и потомъ, во время обѣда, выжималъ ихъ себѣ въ ротъ. «Въ день, когда шелъ дождь, онъ очищалъ камень и пилъ съ него то немного, что стекало».— «Еще подвигъ духовный: Онъ постился 40 дней, исключая субботъ, не вкушая ничего: ни листьевъ, ни воды. Такъ онъ провелъ три четвѣредесятницы. Разумѣй, человекъ, если у тебя есть умъ: три раза по 40 не будетъ ли 120 дней? И это, какъ я сказалъ тебѣ, (впродолженіе)— не одного года, а трехъ лѣтъ».— «Еще подвигъ духовный: Яфкерана-Эгзіэ дѣлалъ ежечасно по 7-ми тысячѣ поклоновъ, какъ колесо, и число поклоновъ его 42000. Онъ не зналъ трех-дневнаго поста, а только четверо-дневный, пяти-дневный и постился по седмицамъ». Однажды онъ поселился «на островѣ Галила, гдѣ не было людей, но было пустынное мѣсто. Здѣсь онъ жилъ въ постѣ и молитвѣ и въ слезахъ три года, прославляя Бога, воздерживался три года, не имѣя помощника ни въ рубкѣ дровъ, ни въ черпаніи воды, ни въ утѣшеніи, но устроилъ пребываніе свое, какъ безплотный».

Таковы подвиги этого печальника за червей и молитвенника за тварь. Приведу одинъ много-значительный рассказъ, изъ котораго явствуетъ отношеніе Святого къ твари.

«Паки послушайте,—приглашаетъ Житіе—,нѣчто изъ величія сего изряднаго, звѣзды пречестной, аввы Яфкерана-Эгзіэ. Былъ въ тѣ дни одинъ монахъ, святой Божій, по имени Захарія. Онъ жилъ на островѣ Галела, гдѣ нѣкогда обиталъ святой авва Яфкерана-Эгзіэ. Они созерцали другъ друга духовными очами и любили другъ друга весьма. Однажды сговорились они: «Встрѣтимся тамъ-то на озерѣ Азафъ—я изъ Гуэгуэбена, ты—изъ Галела, чтобы утѣшить другъ друга, ради величія Божія». И они на-

значили день. И вотъ, всталъ изрядный Яфкерана-Эгзіа въ Дабра Гуэгуэбенъ и обулся. Всталъ и святой Божій авва Захарія на островъ Галела и обулся. И пошли оба, какъ по-суху, по озеру силою Господа Бога своего, и встрѣтились среди озера и облобызались духовно. Снялъ авва Захарія свои сангаліи и отрясъ прахъ съ нихъ; снялъ и авва Яфкерана-Эгзіа и нашелъ немного влаги на сангаліяхъ своихъ. Показалъ авва Яфкерана аввѣ Захаріи: «Братъ мой возлюбленный, почему мокры мои сангаліи, а что касается твоихъ, то я вижу, что ты стрясаешь прахъ отъ нихъ? Скажи мнѣ, прошу тебя, о возлюбленный мой». Отвѣчалъ Авва Захарія и сказалъ ему: «Отче, встань, помолимся Господу Богу нашему, да откроетъ намъ, почему нашлась влага въ сангаліяхъ твоихъ». Услыхавъ это, авва Яфкерана-Эгзіа сказалъ: «Да будетъ, какъ ты говоришь». Они встали вмѣстѣ и помолились. Послѣ молитвы сказалъ авва Захарія аввѣ Яфкерана-Эгзіа: «Отче, не за изрядство мое явлено сіе мнѣ, а ради величія молитвы твоей. Сангаліи твои омочены водою потому, что ты скрылъ плоды ячменя, чтобы не съѣли ихъ птицы, тогда какъ Богъ милосердъ и промышляетъ о всей твари и даетъ ей пищу. Потому-то и оказалась влага на сангаліяхъ твоихъ». Услыхавъ это авва Яфкерана-Эгзіа сказалъ аввѣ Захаріи: «Ты, отче, помолись о мнѣ». И они провели въ бесѣдѣ время до полудня, а потомъ вернулись въ свои монастыри. Изрядный отецъ Яфкерана-Эгзіа пересталъ прятать отъ птицъ плоды ячменя и продолжалъ молиться объ этомъ дѣлѣ. Спустя немного дней всталъ святой авва Яфкерана-Эгзіа, нагѣлъ сангаліи на ноги свои, какъ раньше, и они условились между собою духовно относительно дня, когда встрѣтятся. И авва Захарія поднялся съ острова Галела и приладилъ сангаліи, какъ прежде. И пошли они оба по озеру, какъ по-суху, и встрѣтились на прежнемъ мѣстѣ. И сняли они сангаліи, сбросили прахъ, и не оказалось мокроты на сангаліяхъ святого аввы Яфкерана-Эгзіа...»

Этотъ разсказъ—одинъ изъ великаго множества житійныхъ повѣствованій. Чуть ли ни въ каждомъ изъ нихъ изображается жизнь святого на лонѣ природы, «со звѣрями», послушаніе ему дикихъ звѣрей и заботы о нихъ со стороны святого; нерѣдки чудеса повиновенія животныхъ и служенія ихъ подвижникамъ⁵⁴⁴. «Жиль со звѣрями»,—въ этихъ немногихъ словахъ, такъ часто встрѣчающихся въ житіяхъ святыхъ аввѣ-подвижниковъ,—въ этихъ трехъ словахъ выражается вся суть новаго, примиреннаго, возстановленнаго житія купно со всею тварью. Вотъ истинный «хиліазмъ», о которомъ даже мечтать не смѣютъ современные защитники ложной хиліастической идеи. Но, за недостаткомъ мѣста, не стану приводить примѣровъ, которые въ изобиліи можно найти въ житіяхъ и патерикахъ.

Вотъ Ермъ—римскій харизматикъ и аскетъ I-го и начала II-го вѣка. «Пастырь» его написанъ весь въ аскетически-эсхатологическихъ тонахъ. Но и тутъ, строгость воздержанія сочетается съ удивительною, проникновенною смѣлостью въ переживаніи красоты.

«Воспитавшій меня,—такъ начинаетъ своего «Пастыря» Ермъ—⁵⁴⁵, продалъ меня нѣкоей Родѣ въ Римѣ. Спустя много лѣтъ я возобновилъ знакомство съ нею и началъ любить ее, какъ сестру. Спустя нѣкоторое время я увидалъ ее моющею въ рѣкѣ Тибрѣ и далъ ей руку, и вывелъ ее изъ рѣки. И вотъ, увидѣвъ красоту ея, я помѣшлялъ въ сердцѣ своемъ, говоря: «Блаженъ былъ бы я, если бы имѣлъ жену такую же по красотѣ и по нраву». Спустя нѣкоторое время, когда я шелъ въ Кумы и прославлялъ творенія Божія, какъ величественны и превосходны и могучи они, на прогулкѣ я заснулъ. И Духъ восхитилъ меня и понесъ по какой-то тропкѣ, —*δι' ἀνορίας τι- νόρος*—, по которой человѣкъ не могъ совершать пути: было же мѣсто это скалисто и непроходимо вслѣдствіе водъ. И вотъ, переправившись чрезъ ту рѣку, пришелъ я на равнину, преклоняю колѣна и началъ молиться Господу и исповѣдывалъ грѣхи свои. Когда же я молѣлся, открылось небо, и вижу я женщину ту,—которой я возжелалъ—, ласково привѣтствующею меня съ неба, говорящею: «Ермъ радуйся!». Я же, посмотрѣвъ на нее, говорю ей: «Госпожа, что ты здѣсь дѣлаешь?». Она же отвѣтила мнѣ: «Я вознесена сюда, чтобы грѣхи твои разобратъ предъ Господомъ». Говорю ей: «Теперь ты являешься мо-

имъ разборомъ?»—«Нѣтъ,—говоритъ—, но выслушай слова, которыя я собираюсь сказать тебѣ. Богъ, живущій на небесахъ и сотворившій изъ не сущаго сущее, и умножившій и увеличившій ради святой Церкви Своей, гнѣвается на тебя за то, что ты согрѣшилъ противъ меня». Отвѣтивъ же ей я говорю: «Противъ тебя согрѣшилъ? Какимъ образомъ? Сказалъ ли я тебѣ когда-нибудь недостойное слово? Не всегда ли тебя, какъ богиню, почиталъ? Не всегда ли о тебѣ, какъ о сестрѣ, заботился? Чего же ты наговариваешь на меня, о женщина, это—худое и нечистое!». Улыбнувшись она говоритъ мнѣ: «На сердце твое возшло пожеланіе худого. Или тебѣ не кажется, что для праведнаго мужа—худое дѣло, если взойдетъ на сердце его худое пожеланіе? Грѣхъ въдѣ это, и великій, — говоритъ она —. Ибо праведный мужъ праведное мыслитъ. И вотъ, тѣмъ что онъ мыслитъ праведное, слава его сохраняетъ ,—*κατορθοῦται*—, его на небесахъ, и Покровителемъ имѣетъ онъ Господа во всякомъ дѣлѣ своемъ. Худое же помышляющіе въ сердцахъ своихъ навлекаютъ гибель свою и плѣненіе на самихъ себя...». Послѣ того, какъ она сказала эти слова, небеса затворились; а я былъ весь въ ужасѣ и въ скорби. Говорилъ же я въ себѣ самомъ: «Если этотъ грѣхъ вмѣняется мнѣ, то какъ смогу я спастись? Или какъ умолю я Бога относительно моихъ полныхъ грѣховъ? Или какими словами буду просить Бога, чтобы былъ милостивъ ко мнѣ?»». Во время этихъ размышленій Ерма явилась въ видѣннѣ Церковь погъ образомъ Старицы. Продолжаю далѣе словами Автора: «и привѣтствуетъ меня: «Ерма, радуйся». А я, скорбный и плачущій, сказалъ: «Госпожа, радуйся». И сказала мнѣ: «Что печаленъ, Ерма,—долгоперѣливый и не ненавидящій, всегда смѣющийся— что такъ унылъ лицомъ и невеселъ?». А я сказалъ ей: «Изъ за одной добрейшей женщины, обвиняющей меня, что я согрѣшилъ противъ нея». Она же отвѣтила: «Никакъ да не будетъ такая тягость на рабѣ Божіемъ. Но во всякомъ случаѣ на сердце твое возшелъ помысль о ней. А для рабовъ Божіихъ подобный помысль —*βούλη*—, приноситъ грѣхъ: ибо—худой помысль и ошеломляющій ,—*ἐκπληκτος*—, на все-чтимаго Духа и уже испытаннаго, если возжелать худого, и особенно Ерма-воздержаннику ,—*Ερμᾶς ὁ ἐυκρατῆς*—, удаляющемуся всякаго худого желанія и исполненному всякой простоты и всякаго незлобія»».

Таково прегрѣшеніе великаго воздержанника и духо-носца Ерма, проводящаго дни, какъ видно, въ постахъ и молитвахъ. Это—до стяжанія полноты Духа: Башня-Церковь еще не достроена. Но вотъ, въ новомъ видѣннѣ Ерма является, какъ пророческое предвосхищеніе будущаго, Башня-Церковь въ законченномъ видѣ. Аскетическое очищеніе міра свершилось, полнота временъ исполнилась.

Пастырѣ показываеѣ Ерму Божественное Строеніе. При этомъ Ермѣ пророчески прозрѣваетъ въ будущее и изображаетъ достигнутую чистоту твари. Вотъ полная непринужденнаго изящества картина будущаго ⁵⁴⁶:

Пастырѣ, водившій Ерма, «хотѣлъ удалитъся. А я,— пишетъ Ермѣ—, схватилъ его за суму и началъ заклинатъ его Господомъ, чшобы мнѣ онъ обьяснилъ, что показалъ мнѣ. «Мнѣ нужно отдохнутъ немного, и я все обьясню тебѣ: погожди меня здѣсь, пока приду». Говорю ему: «Господинъ, оставаясь здѣсь одинъ, что буду дѣлать?»— «Ты не одинъ,—отвѣчалъ онъ—: ибо дѣвы эти—съ тобою».— «Въ такомъ случаѣ передай,—сказалъ я—,имъ меня». Пастырѣ призываетъ ихъ и говоритъ имъ: «Поручаю вамъ вошъ этого, пока приду»; и ушелъ. Я же остался одинъ съ дѣвами; а онъ были весьма веселы и ко мнѣ относились ласково, особенно же четверо изъ нихъ, наиболѣе уважаемыя.—Говорятъ мнѣ дѣвы: «Сегодня Пастырѣ сюда не придетъ»—«Что же, въ такомъ случаѣ,—говорю—, буди дѣлать я?»—«До вечера,—отвѣчаютъ—, ожидай его и, если придетъ, то поговоритъ съ тобою, если же не придетъ, останешься съ нами здѣсь, доколѣ придетъ». Говорю имъ: «Погожду его до вечера; если же не придетъ, уйду домой, и возвращусь поутру». Онъ же въ отвѣтъ говорятъ мнѣ: «Намъ ты препорученъ; не можешь отъ насъ удалитъся».—«А гдѣ,—говорю—, останусь?»—Съ нами,—говорятъ—, ты уснешь, какъ братъ, а не какъ мужъ; ибо ты братъ нашъ, и впредѣ мы намѣрены житъ съ тобою: очень, вѣдь, тебя любимъ». Мнѣ же стыдно было оставатъся съ ними. И та, которая изъ нихъ казалась первою, начала меня нѣжно цѣловатъ и обниматъ. Прочія же, видя, что она обнимаетъ меня, и сами начали цѣловатъ меня и обводитъ вокругъ башни, и игратъ со мною. А я какъ-то сталъ моложе и началъ и самъ игратъ съ ними. Вѣдь огнѣ плясали, другія же водили хороводъ, а третьи пѣли. А, съ наступившимъ вечеромъ, я хотѣлъ уйти домой; онъ же не отпустили, но удержали меня. И оставался съ ними эту ночь и отгѣхалъ возлѣ башни. Вѣдь дѣвы пост-

лали свои полотняные хитоны на землю и меня помѣстили на серединѣ, а сами совсѣмъ ничего не дѣлали, кромѣ какъ молились. И я съ ними непрерывно молился, и не мене ихъ. И разговались дѣвы тому, что я такъ молился. И оставался я тамъ до слѣдующаго дня съ дѣвами. Потомъ, пришелъ Пастырѣ, и говоритъ имъ: «Не нанесли ли вы ему какой-нибудь обиды?»—«Спроси, — говорятъ —, его самого». Говорю ему: «Господинѣ, я получилъ большую радость, оставшись съ ними».—«Чѣмъ, — говоритъ —, ты ужиналъ?»—«Я ужиналъ —, говорю—, Господинѣ, словами Господа цѣлую ночь». — «Хорошо ли, — говоритъ онъ —, онъ тебя принялъ?»—«Да, — говорю—, Господинѣ»».

Такова побѣда надъ грѣхомъ, живущимъ въ плоти, такова невинность, вѣнчающая аскетическій подвигъ. Но эта невинность есть окрыленіе и оухомвореніе пола, осіяніе его, а никакъ не безполое и без-крылое вытравленіе его, — цвѣтъ пола, а не скопчество. Эта побѣда, эта невинность, эта святая окрыленность достигается чрезъ стяжаніе Духа, — въ общеніи съ таинственными дѣвами, изображающими дары Духа. Полнота дѣвственности — лишь въ полномъ Духа, т. е. на концѣ аскетическаго подвига всего церковнаго чловѣчества, въ обоженномъ тѣлѣ твари; предварительная полнота невинности — лишь въ предварительной полнотѣ Духа, т. е. на концѣ аскетическаго подвига отдѣльнаго христіанина, въ обоженной плоти святого. Св. м о щ и, — разумѣя это слово и буквально и символически —, — вотъ сухое и безлистное и, какъ бы, мертвое зерно святого тѣла: «Не оживетъ, если не умретъ». Само-утвержденіе — въ само-отрицаніи, согласно высшему и духовному закону тождества, равно какъ и само-отрицаніе — въ само-утвержденіи, по закону тождества низшему и плотяному. Какъ фениксъ, свивающій себѣ смертный костеръ, оживаетъ въ огнѣ возрожденнымъ, такъ и плоть воскресаетъ въ огненномъ отреченіи отъ себя, потому что это огненное крещеніе есть лишь сторона духовнаго обновленія, обращенная ко грѣху. Нѣтъ иного пути. И, какъ бы ставя на видъ Ерму, что явленнѣй ему об-

разъ высшей чистоты есть идеалъ, достижимый не постепеннымъ приближеніемъ, не непрерывнымъ развитіемъ, но прерывнымъ отказомъ отъ самости, Церковь заранее настаиваетъ на воздержаніи и даже даетъ Ерму предписаніе отнынѣ жити съ женою своею, какъ съ сестрою⁵⁴⁷, — подвигъ весьма обычный въ средѣ перво-христіанъ и, изъ за закравшихся сюда злоупотребленій, уничтоженный въ своемъ перво-начальномъ видѣ и принявшій впоследствии форму монашества.

Изображаемая Ермомъ дѣвственная чистота есть идеалъ, равно какъ чаяніемъ является и полнота Духа Святого. Но верховныя точки святого челоуѣчества уже освѣщенны лучами Грядущаго Свѣтила, Христа Апокалипсическаго. Подвигомъ стяжали онѣ Духа и въ богатныхъ гарахъ Утѣшителя находятъ силу для высшей любви къ твари. Это — «избранные сосуды Духа»⁵⁴⁸, «сосуды до краевъ полные благодати»⁵⁴⁹. Самъ Ермъ является въ себѣ чистоту недостижимую для челоуѣка безблагодатнаго. Можетъ быть, подобныя же отношенія къ родственнымъ женскимъ душамъ были у св. Іоанна Златоуста⁵⁵⁰, у св. Аѳанасія Великаго. Напомню еще о св. Серафимѣ Саровскомъ, о Теофанѣ Затворникѣ⁵⁵¹.

Вотъ досточудный авва Іоаннъ, игуменъ горы Синайской, жившій въ VI-мъ вѣкѣ. «Лѣствица» его, особенно первою своею половиною, способна окаменитъ ледянымъ ужасомъ застигнутое врасплохъ и неустроенное сердце; напомню хотя бы о «Словѣ 5-мъ», гдѣ описывается «Темница» съ ея суровѣйшими само-истязаніями. Въ этой «Лѣстницѣ» есть «Слово 15-ое», носящее заголовокъ «О нерастлѣніи и непорочности и о цѣломудрїи, каковыхъ тлѣныя достигаютъ подвигами и усиленными трудами». Тутъ, въ цѣломъ рядѣ мѣръ къ отбегиненію, предвзятый или невнимательный читатель можетъ найти себѣ богатѣйшій матеріалъ для доказательства, что аскетизмъ есть медленное само-оскопленіе⁵⁵². Можетъ быть, даже не найдется во всей аскетической письменности другого подобнаго под-

бора столь правдо-подобныхъ доказательствъ тому. Но этотъ, суровый изъ суровыхъ, Іоаннъ самъ спѣшитъ высказать свои завѣтныя чаянія, съ восхищеніемъ передавая о почти-осуществившемся концѣ подвижническаго пути.

«Нѣкто повѣдалъ мнѣ,—говоритъ Іоаннъ⁵³⁸—, о необыкновенномъ и высшемъ предѣлѣ непорочности, —*παράδοξόν μοί τις καί ἀκρότατον ἀγνείας ὄρον ὑφηγήσατο*—. «Вѣдѣ, нѣкто,—говоритъ—, возрѣвъ на красоту —*κάλλος*—, весьма прославилъ за нее Творца; и отъ единого взора погрузился въ любовь Божію и въ источникъ слезъ; и изумительно было видѣть, что ровъ гибели для другого для иного сверхъ естества сталъ вѣнцомъ». Если всегда таковою,—добавляетъ Лѣстничникъ отъ себя —, въ такихъ чувствованіяхъ усвоилъ себѣ такой образъ дѣйствія, то онъ воскреснетъ неслѣннымъ до общаго воскресенія,—*εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιοῦτοις αἰσθησιν καὶ ἐργασίαν κέκηται, ἀνέσθη ἀφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως*».

Цѣль подвига, какъ извѣстно,—достигнуть неслѣнія и обоженія плоти чрезъ стяжаніе Духа. Это неслѣніе, такимъ образомъ, въ глазахъ суровѣйшаго изъ аскетическихъ писателей является не внутреннимъ обезпложеніемъ подвижника, не атараксіей и не равнодушіемъ, а, напротивъ, высшею отзывчивостью на красоту плоти,—способностью умиляться до слезъ, плакать отъ восторга при видѣ прекраснаго женскаго тѣла. Мучительный подвигъ и окрыленный восторгъ оказываются антиномично-связанными въ вопросѣ о полѣ, какъ и въ другихъ вопросахъ.

«Тѣмъ же правиломъ,— говоритъ еще Лѣстничникъ⁵⁴¹—, будемъ руководствоваться и въ отношеніи напѣвовъ и пѣсней. Боголюбцамъ, вѣдѣ, къ радости и божественной любви и слезамъ свойственно возбуждаться и отъ мірскихъ,—*ἐκ τῶν ἕξωθεν*—, и отъ духовныхъ пѣсней; сластолюбивымъ же—наоборотъ».

Итакъ, цѣль устремленій подвижника — воспринимать всю тварь въ ея перво-зданной побѣдной красотѣ. Духъ Святой открываетъ себя въ способности видѣть красоту твари. Всегда видѣть во всемъ красоту—это значило бы «воскреснуть до всеобщаго воскресенія»,—значило бы превосхитить послѣднее Откровеніе,—Утѣшителя.

Погб «нѣкто», о которомъ повѣствуемъ Іоаннѣ Лѣтвичникѣ, наго разумѣмъ св. Нона ⁵⁵⁵, съ 448 г. бывшаго епископомъ въ Эдессѣ, затѣмъ—въ Иліополѣ, затѣмъ, съ 457 г., — опять въ Эдессѣ и умершаго въ 471 г., — того самаго еп. Нона, который основалъ въ Эдессѣ первый лазаретъ древняго міра. Женщина, о которой упоминаетъ рассказъ, была тогда вовсе не какою-нибудь святою; напротивъ, это была извѣстная на всю Антіохію, — гдѣ случайно находился и Нонъ—, блудница Пелагія, за роскошь свою прозванная Маргаритою, — Жемчужиною. О встрѣчѣ ея съ Нономъ погробно рассказывается въ «Житіи преподобной матери нашей Пелагіи, бывшей прежде блудницею», написанномъ очевидцемъ, діакономъ иліопольской церкви Іаковомъ ⁵⁵⁶. Исторія эта, къ сожалѣнію, слишкомъ глинка для передачи згвсѣ, и потому ограничусь лишь началомъ повѣствованія діакона Іакова:

«Святый архіепископъ Антіохійскаго града нѣкія ради церковныя потребности созва къ себѣ отъ окрестныхъ городовъ осмь епископовъ, между ими же бѣ святый Божій человекъ Нонъ епископъ мой, пришедшій отъ Іліополя, взявши мя съ собою, мужъ предивенъ и совершенъ инокъ, иже отъ монастыря, нарицаемаго Тавенисіотъ, добродѣтельного ради житія своего, взятъ бысть на епископство. Егда же епископы въ церковь святаго мученика Іуліана снидошася, восхотѣша слышати отъ Нона учительное слово, и сѣдоша вси при дверехъ церковныхъ. Нонъ же нача учити изустъ, глаголющи то, еже бѣ на пользу и спасеніе слушающимъ. Всѣмъ же удивляющимся о святомъ ученіи его, се мимо дверей церковныхъ идяше нѣкая отъ невѣрныхъ жена, яже во всей Антіохіи славная блудница бѣ, съ великою гордостію, многоцѣнными одеждами одѣяна, златомъ, каменіемъ драгимъ и маргаритами украшена: окрестъ же ея грядяша множество дѣвицъ и юношъ, лѣпо одѣянныхъ, и гривны златыя носящихъ, лице же ея тако красно бѣ, яко мѣрстіи человекъ видѣніемъ красоты ея насѣтитъся не можаху. Идуци же мимо насъ, весъ воздухъ благовоніемъ ароматнымъ исполни, юже узрѣвше

епископи грядущую безстудно, имущую главу непокровенну, и рамена обнаженны, смѣжиша очеса своя, и тихо воздѣхающе, яко отъ грѣха велика лица своя отвратиша. Нонъ же блаженный прилѣжно и долго смотрѣлъ на ню, дондеже отъ очесъ заиде. И посемъ обращая къ епископомъ, рече: не возлюбися ли вамъ толика красота жены моя? Онѣмъ же не отвѣщавающимъ, преклони Нонъ главу свою, и плачуши собираше во убрусецъ слезы своя, и поливаше перси своя слезами, отъ глубины сердечныя воздѣхаючи, паки вопросы епископовъ: не усладистесь ли красотою ея? Они же молчаху. Нонъ же рече: воистину азъ много научихся отъ нея: ибо жену ту поставитъ Господь на страшномъ своемъ судѣ, и ею осудитъ насъ; что бо мните? колико часовъ жена та въ ложницѣ своей умедли, мѣющися, огѣвающися и всю мѣсль свою и попеченіе имущи о семъ, да паче всѣхъ краснѣйша явится очесемъ временныхъ своихъ рачителей; мы же имуще Жениха безсмертнаго на небесѣхъ, на Негоже Ангели зрѣти желяють, не печемся украсити окаянныя души наша, яже вся естъ скверна, нага и студа исполненна; тщимся омѣти ю покаянія слезами, огѣяти лѣнотою добродѣтелей, дабы очесемъ Божіимъ явилася благоугодна, и не была посрамлена и отвержена во время Агнчаго брака».

Еще ярче,—ярче всего—, выражена любовь къ твари въ величайшихъ представителяхъ православнаго подвижничества, — у преп. Макарія Великаго и Исаака Сирина, поистинѣ столповъ Церкви. И тотъ и другой описываютъ состоянія высшаго подвѣма и величайшей духовности. Если рассуждать, то можно было бы заключить отсюда, что это—пареніе въ пустомъ пространствѣ, безбрежное и великое Ничто ⁵⁵⁷ мистиковъ внѣ-христіанскихъ. Но нѣтъ. Тутъ-то и является величайшая конкретность и полнота; тутъ-то и предстаетъ сознанію тварь въ своей всецѣлостности и въ своемъ вѣчномъ содержаніи, осіянная трепетомъ все-побѣдной нетлѣнной красоты.

Преп. Макарій Великій творилъ подвиги, которые кажутся превѣщающими человѣческія силы, и лишь поддер-

живалъ жизнь въ тѣлѣ. Ученикъ его Евагрій, томимый жаждою, однажды просилъ позволенія испить воды. «Будь доволенъ и тѣмъ, что находишься подъ тѣнью,—отвѣчалъ ему любве-обильный старецъ—; многіе лишены и этой отрады. Уже — двадцать лѣтъ, какъ я тѣмъ, пью и сплю не болѣе, какъ сколько нужно для поддержанія жизни». Дѣйствительно, самъ онъ вкушалъ пищу только разъ въ недѣлю. Когда ему приходилось трапезовать съ пустынниками, и тѣ предлагали ему вина, то святой не отказывался, но послѣ, за одну вѣтхую чашу вина, цѣлый день не пилъ воды. Нищета и нестяжательность его доходили до того, что онъ не совѣтовалъ имѣть даже тѣ книги, отъ которыхъ другіе могли бы получать назиданіе; а самъ онъ помогалъ ворамъ выносить вещи изъ своей келліи. Безмѣрная любовь его и кротость ко всему слишкомъ извѣстна, чтобы нужно было напоминать о ней ⁵⁵⁸. Но вотъ что говоритъ самъ святой о моментахъ Духо-явленій ⁵⁵⁹:

«Сподобившіеся стать чадами Божіими и родитъся свыше отъ Духа Святого, и имѣющіе Христа въ себѣ, просвѣщающаго и упокоевающаго — ἐλλάμνота καὶ ἀναπαύοντα — ихъ, много-образными и различными способами бываютъ путеводами Духомъ, и богатъ невидимо дѣйствуетъ въ ихъ сердцахъ духовнымъ упокоеніемъ — ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Но отъ видимыхъ въ мѣрѣ наслаженій да заимствуемъ образы, чтобы отчасти показать и пребыванія богатости въ душѣ. Бываетъ, когда они (духо-носцы) становятся какъ бы на царскомъ пиру развеселенными, ликуя ликованіемъ и веселіемъ несказаннымъ. Въ иную пору бываютъ словно невѣста, со-упокоеваемая — συναναπαομένη — въ общеніи съ женихомъ своимъ божественнымъ покоемъ — ἀναπαύσει θεϊκῇ. Иногда становятся, словно ангелы безплотные, въ такой легкости находятся съ тѣломъ; иногда бываютъ словно во хмѣлю отъ питія, возвеселяемые и упоеваемые Духомъ — во хмѣлю божественныхъ тайнъ духовныхъ.—Иногда они — какъ бы въ плачѣ и скорби за родъ людей и, молясь за цѣлаго Адама, поднимаютъ плачъ и

рыганіе, возжигаемые любовью Духа къ чело-
вѣчеству. Иногда такимъ ликованіемъ и лю-
бовію воспламеняются они отъ Духа, что,
если можно, всякаго челоуѣка въ собственной
своей плоти они вмѣстили бы, не различая
злого отъ добраго; иногда столь уничижаются предъ
всякимъ челоуѣкомъ въ смиреномудріи Духа, что почи-
таютъ себя самихъ всѣхъ хуже и ничтожнѣе. Иногда въ
радости несказанной постоянно соблюдаютъ Духомъ...
Иногда душа упокоевается въ великомъ нѣкоторомъ без-
молвіи и тишинѣ, пребывая въ одномъ только наслажденіи
духовномъ и упокоеніи неизреченномъ и благоденствіи.
Иногда въ знаніи нѣкоторомъ и мудрости неизреченной и
вѣдѣніи Духа Неизслѣдимаго умудряется богатію, но
этого невозможно высказать языкомъ и устами. Иногда
челоуѣкъ глѣбается словно одинъ изъ людей [т. е. «какъ
всѣ»].—Вѣдѣ, когда душа подойдетъ къ совершенству духа,
совершенно ото всѣхъ страстей очищенная и съ Утѣши-
телемъ Духомъ посредствомъ неизреченнаго общенія сое-
диненная и слитая, и когда, срастворившись съ Духомъ,
удостоена сдѣлаться духомъ, тогда становится она вся
свѣтомъ, вся—окомъ, вся—духомъ, вся—радостію, вся—
упокоеніемъ, вся—ликованіемъ, вся—любовію, вся—милосердіемъ,
вся—добротою и кротостію».

Еще сильнѣе выражаетъ тѣ же переживанія подвиж-
никъ еще болѣе строгій ³⁶⁰,—св. Исаакъ Сиринъ ³⁶¹.

«Совершенство всего подвига, — говоритъ онъ—, заклю-
чается въ трехъ слѣдующихъ вещахъ: въ покаяніи, въ чи-
стотѣ и въ усовершеніи себя.—Что такое покаяніе?—Остав-
леніе прежняго и печаль о немъ.—Что такое чистота —
ἡ καθαρότης?—Кратко: сердце милующее всякое твар-
ное естество—*καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως*—.
Что такое усовершеніе — *ἡ τελειότης*?—Глубина смиренія —
βάθος ταπεινώσεως—, т. е. оставленіе —*κατάλειψις*—всего види-
маго и невидимаго (—видимаго — всего чувственнаго; невидима-
го же — мнѣдимаго —) и освобожденіе отъ попеченія о немъ.

«Въ другой разъ былъ опять спрошенъ: «Что такое покаяніе?» и сказалъ: «Сердце сокрушенное и усмирённое». — <«Что такое смиреніе?»> — «Сугубое, добровольно принятое на себя омертвѣніе для всего». — «И что такое сердце милующее — *καὶ τί ἐστὶ καρδία ἐλεήμων?*» — и сказалъ: «Горѣніе сердца о всемъ твореніи — *καὶ οὖς καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως* — о людяхъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всей твари. И отъ воспоминанія о нихъ и созерцанія ихъ очи его источаютъ слезы, отъ великой и сильной жалости, охватывающей сердце. И отъ великой выдержки умиляется сердце его, и не можетъ онъ внести, или услышатъ, или увидѣтъ вреда какого-нибудь, или печали малой, происходящей въ твари. И вслѣдствіе этого и о безсловесныхъ, и о врагахъ Истины, и о вредящихъ ему — ежечасно со слезами приноситъ молитву, чтобы они очистились и сохранились; а также и объ естество пресмыкающихся молятся съ великой жалостью, какая возбуждается въ сердцѣ его безъ мѣры, по уподобленіи въ семъ Богу---. Достигшихъ же совершенства признаковъ — таковъ: если въ день десятикратно преданы будутъ на сожженіе за любовь къ людямъ, то не насыщаются отъ этого, подобно какъ Моисей сказалъ Богу: «Если простишь имъ грѣхъ, то прости: если же нѣтъ, то изгладь и меня изъ книги, въ которую вписалъ» (Исх 32:32) и какъ говоритъ блаженный Павелъ: «Я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ и т. д.» (Рим 9:3); и еще «Нынѣ радуюсь въ страданіяхъ моихъ за васъ», язычниковъ (Кол 1:24). И прочіе апостолы за любовь о жизни людей получили смерть во всѣхъ видахъ. — Высшая же степень всего этого вмѣстѣ — Богъ и Господь. По любви къ твари, Сына Своего предалъ крестомъ на смерть---». Въ другомъ мѣстѣ, авва Исаакъ передаетъ слѣдующее ⁵⁶²: «Разсказываютъ также объ аввѣ Агаѣнѣ, будто бы сказалъ онъ: «Желалъ бы я

найти прокаженного и взять мѣло его, и дамъ ему свое». Видишь ли совершенную любовь?---».

Итакъ, «чистота есть сердце, милующее всякое тварное естество», а «сердце милующее есть горѣніе сердца о всемъ твореніи», когда открывается для него достойная полной любви, а потому, слѣдовательно, вѣчная и святая сторона всякой твари, включая сюда даже и демоновъ и «враговъ Истины», т. е. бѣсовъ. Покаяніе ведетъ за собою смиреніе сердца, т. е. омертвѣніе его для всего, уничтоженіе въ немъ злой самости и нисшаго закона тождества. Сердце очищается отъ той скверны, которая отбедняла его отъ Бога и отъ твари. И, подвигомъ отбединенное отъ отбединенія, сердце гѣлается цѣломудреннѣмъ, т. е. безсамостно воспринимающимъ красоту твари, и воспламеняется любовью ко всему творенію. Болѣе или менѣе ясно, подробнѣе или кратче останавливаясь на томъ или другомъ переходѣ этого пути, это же самое говорятъ в сѣ подвижники. Но, конечно, полнота чистоты есть величина заданная, и не данная. Однако, всякій разъ, какъ подвижникъ взошелъ сколько-нибудь по «Лѣствицѣ рая», выступаетъ ярко «чувство природы». Помнишь ли, что говорилъ объ очистительномъ значеніи твари еп. Теофанъ Затворникъ? ⁵⁶³ Не стану, впрочемъ, приводить его словъ; сгѣлаю лучше, выдержку изъ записокъ одного странника ⁵⁶⁴.

«Вотъ теперь такъ и хожу,—пишетъ Странникъ—, да безпрестанно творю Іисусову молитву, которая мнѣ драгоценнѣе и слаще всего на свѣтѣ. Нѣтъ у меня ни о чемъ заботы, ничего меня не занимаетъ, ни на что бы суешливое не глядѣлъ, и былъ бы все одинъ въ уединеніи; только по привычкѣ одного и хочется, чтобъ безпрестанно творить молитву, и когда ею занимаюсь, то мнѣ бываетъ очень весело. Богъ знаетъ, что со мною гѣлается.— Въ сіе время читалъ я мою Библию и чувствовалъ, что началъ понимать ее яснѣе, не такъ, какъ прежде, когда весьма многое казалось мнѣ непонятнымъ, и я часто встрѣ-

чалъ недоумѣніе.—Когда при семъ я начиналъ молился сердцемъ, все окружающее меня представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ: деревья, травы, птицы, земля, воздухъ, свѣтъ, все какъ будто говорило мнѣ, что существуетъ для человѣка, свидѣтельствуетъ любовь Божію къ человѣку, и все молится, все воспѣваетъ славу Богу. И я понялъ изъ сего, что называется въ Добротолубіи «вѣдѣніемъ словесъ твари», и увидѣлъ способъ, по которому можно разговаривать съ твореніями Божіими.—Я также опытно узналъ, что значитъ рай, и какимъ образомъ разверзается Царство Божіе внутри сердецъ нашихъ».—«Съ мѣсяцъ шелъ я потихоньку,—продолжаетъ свою повѣсть странникъ—, и глубоко чувствовалъ, какъ назидательны бываютъ добрыя живыя примѣры; часто читывалъ я Добротолубіе и повѣрялъ все то, что я говорилъ слѣпому молитвеннику. Его поучительный примѣръ воспламенялъ во мнѣ ревность, признательность и любовь къ Господу; молитва сердца столько меня улаждала, что я не полагалъ, есть ли кто счастливѣе меня на землѣ, и недоумѣвалъ, какое можетъ быть большее и лучшее наслажденіе въ Царствіи Небесномъ. Не токмо чувствовалъ сіе внутри души моей, но все наружное представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ, и все влекло къ любви и благодаренію Бога.—Все было мнѣ какъ родное, во всемъ я находилъ изображеніе имени Іисуса Христа».

Однимъ словомъ, вся тварь открылась нашему страннику, какъ вѣчное чудо Божіе, какъ живое существо, молящееся Творцу и Отцу своему ⁵⁶⁵. Это воспріятіе въ высокой степени свойственно нашимъ странникамъ, и отгѣльныя черточки его запечатлѣны во множествѣ художественныхъ произведеній ⁵⁶⁶.

Изъ обширнаго матеріала, который можно было бы привлечь для выясненія связи между аскетическимъ подвигомъ, гѣвственностью души, духо-носностью и любовью-жало-

любовью къ твари и влюбленностью въ тварь, я привелъ лишь самое небольшое. Но я надѣюсь, что въ приведенныхъ примѣрахъ выяснилась эта связь,—этотъ мостъ, ведущій подвижника къ безусловному корню твари, развѣ только, омывъ Духомъ Святымъ, отгѣленный отъ самости своей чрезъ устройство себя, нащупалъ подвижникъ въ себѣ свой безусловный корень,—тотъ корень вѣчности, который данъ ему чрезъ соучастіе въ нѣдрахъ Троичной Любви. Отсюда необходимо возникаетъ новый вопросъ, а именно, какъ же мыслится тварь сама въ себѣ или сама по себѣ или сама о себѣ, т. е. вопросъ о Софїи.



Omnia conjungo. Вся соединяю.

ХІ.—ПИСЬМО ДЕСЯТОЕ: СОФІЯ.

..Тогда я только что зажилъ самостоятельно и поселился въ маленькомъ одинокомъ домикѣ. Огнѣ, не только безъ мебели, но и безъ скамьи, чтобы присѣсть: часы были единственнымъ предметомъ «обстановки». Сидѣлъ на какомъ-то ящикѣ, на немъ и занимался. Холодѣ, пустота и жизнь впроголодѣ... Особенно жутко было вечерами. Темняло. Начиналъ накрапывать дождикѣ, постукивая по желѣзной крышѣ. Потомъ, вдругъ, стучалъ сильно,—заглушая сухой стукъ маятника. И — дождѣ, — шелъ взрывами. Крыша взрывалась въ послѣдней тоскѣ и холодномъ отчаяннн. Стучалъ, какъ комья замерзшей земли о крышку тесоваго гроба. Казалось, грудь открыта, и холодный дождѣ течетъ прямо въ меня, въ усталое и тоскующее сердце. Этотъ холодный осенній дождѣ навѣивалъ мрачную тоску и жуткость. Во всемъ домѣ было лишь два живыхъ существа: я да часы; а еще, изрѣдка, безсильно жужжала муха въ чернѣющемъ,—словно пасть!—, окнѣ. Ахѣ, и мухѣ я былъ радѣ...

Порою, успокаивая себя, я начиналъ напѣвать робѣющимъ голосомъ унылый «стихѣ», слышанный мною отъ слѣпого:

«Зайду ли на гору висо-ку-у-ю,
у-уврю ли бездну глубо-ку-у-ю.
Гдѣ я на свѣтѣ ни тоску-у-у-ю,
я Тебя лишь, Вѣчность, взыску-у-ю..
Гро-о-бикъ, ты мой гро-о-о-о-би-и-къ,
ты мой вѣковѣщн-о-ой до-о-ми-и-къ.
Желты пески постеля-а-а моя,
ка-а-мни сосѣди-и мои.
Че-ерви грузья-а-а мои,
Сырая Земля-а мате-ерь моя.
Ма-атерь, ты моя-а Мате-ерь,
Прими ты меня-а на вѣчной поко-ой.
Господи поми-и-и-и-и-и-луй...

Что это? Кто стучался въ ворота?.. Я снималъ съ гвоздя тусклую стѣнную лампу, одѣвалъ калоши и шелъ отпиратъ въ сѣняхъ засовъ. На дворѣ—темнота, слякоть. Прислушиваюсь... опять стукъ. «Сейчасъ! сейчасъ отворю». Спускаюсь къ калиткѣ по осклизшей лѣсенкѣ. «Кто тамъ?». Молчаніе. Потомъ— снова стукъ. «Кто тамъ?» И опять молчаніе. Отодвигаю засовъ у калитки, открываю ее—никого. И еще мрачнѣе возвращаюсь въ комнату... Сколько разъ выхаживалъ я на стуки, сколько разъ отворялъ калитку, и... только вѣтеръ входилъ гостемъ со мною.

Отъ тоски не могъ ни заниматься, ни молиться. Ничего не шло въ голову. Съ послѣднею надеждою взиралъ на Ликъ Спасителя и на горящую передъ нимъ глиняную лампаду. Тоскливо громыхалъ желѣзомъ крыши внезапный порывъ вѣтра! Жутко шумѣлъ за окномъ трема березами.

Вотъ тутъ - то, въ этой пустынной избушкѣ, въ эти одинокіе вечера, ярко вспоминался мнѣ покойный Старецъ И с и д о р ъ. Весь богатный и богатю—прекрасный, онъ далъ мнѣ въ жизни самое твердое, самое несомнѣнное, самое чистое воспріятіе духовной личности. То, что ранѣе лишь трепетало порою въ мечтаніяхъ, теперь стояло осязаемое и зримое. Міръ духовный воочію являлся болѣе реальнымъ, нежели міръ плотской. Отнынѣ каждое переживаніе, каждое новое впечатлѣніе провѣрялось этимъ, достовѣрнѣйшимъ. И мнѣ захотѣлось разобратъся въ сво-

ихъ мѣсляхъ и чувствахъ, окружающихъ образъ Сшарца Исидора, захотѣлось осознать красоту духовной жизни.

Духо-носная личность прекрасна,—и прекрасна *д в а ж д ы*. Она прекрасна *о б ъ е к т и в н о*, какъ предметъ созерцанія для окружающихъ; она прекрасна и *с у б ъ е к т и в н о*, какъ средоточіе новаго, очищеннаго созерцанія окружающаго. Во святомъ открыта намъ для созерцанія прекрасная перво-зданная тварь; для созерцанія святого обнажается отъ своего растлѣнія перво-зданная тварь: церковность есть красота новой жизни въ Безусловной Красотѣ,—въ Духѣ Святомъ. Это—фактъ⁵⁶⁷. Но этотъ двоякій фактъ не можетъ не наводить на размышленія, не можетъ не вызывать вопроса: Какъ же понимать этотъ святой, этотъ прекрасный моментъ твари? Какова объективная его природа? Что онъ такое метафизически?

Однако, прежде нежели давать отвѣтъ на поставленный вопросъ, полезно сдѣлать одну оговорку.

Единый и цѣлостный объектъ религіознаго воспріятія—въ области разсудка распадается на множество аспектовъ, на отдѣльные грани, на осколки святѣни, и нѣтъ въ нихъ благодати: драгоценный алавастръ разбитъ, а муро священное жадно всасываютъ сухіе пески раскаленной пустыни. Раньше это было уже показано на разсудочныхъ антиноміяхъ догмата; сейчасъ рѣчь будетъ о такихъ осколкахъ, которые не находятся въ явной антиноміи другъ съ другомъ, потомучто представляютъ не противоположное другъ другу, а просто разное. Каждая изъ этихъ логическихъ граней непосредственнаго переживанія,—разсудочно—, весьма отлична отъ прочихъ и,—логически—, никакъ съ прочими не связана, ибо только цѣлостный опытъ указываетъ каждой грани ея мѣсто: связь отдѣльныхъ аспектовъ есть синтетическая, но не аналитическая, и она дается только *a posteriori*, въ видѣ откровенія, т. е. какъ фактъ духовнаго опыта. Однако, послѣдній является въ переживаніи не только фактомъ,

не одной только интуиціей, но и дискурсіей, потому что бытіе его воспринимается какъ творческій актъ Самой Тріединой Истинѣ. Фактически-данный синтезъ отгѣлбныхъ сторонъ объекта вѣрѣ находитъ свое оправданіе, — оправданіе своей необходимости—, вѣ присно-сущемъ Свѣтѣ Пресвятой Троицы. Но не только такое оправданіе синтеза, а и самый синтезъ не подлежитъ разсудочному выведенію. Это можно пояснить примѣромъ. Вовсе незнающему геометрическихъ тѣлъ развѣ можно составить конкретное представленіе о тѣлѣ, имѣя вѣ рукахъ лишь плоскостныя образованія—точки, линіи и части плоскости, ограниченныя тѣми или другими контурами («плоскіе лоскутья»⁵⁶⁸)? Развѣ мыслъ тобою можемъ представить себѣ образованіе пространства четырех-мѣрнаго по тремъ его проэкціямъ на пространство трех-мѣрное⁵⁶⁹? Зная только два цѣлѣ порознѣ, развѣ можно представить себѣ, что получится отъ ихъ смѣшенія? Такъ—и тутъ, вѣ области вѣрѣ. Это, вотъ, приводитъ меня вѣ большое смущеніе. Вѣ самомъ дѣлѣ, если не строить полной системы понятій, если не излагать законченной схемы для переживаній, —а я—именно вѣ такомъ положеніи—, то почти невозможно рѣшить, что говоритъ и что опуститъ,—о чемъ говоритъ сперва и о чемъ—послѣ. Вѣдѣ тотъ или другой порядокъ понятій не есть порядокъ по д л и н н о - л о г и ч е с к ѣ й, но всегда —лишь условный, болѣе или менѣе удобный. Отгѣлбныя понятія механически приставляются одно къ другому: когда религіозный объектъ входитъ вѣ сферу разсудка, то болѣе идущимъ къ дѣлу является союзъ «и». Вѣдѣ нельзя сказать, что дается сперва, что—послѣ вѣ вѣчномъ бытіи переживаемаго: тамъ—все едино; психологически же одно выступаетъ ранѣе, другое—позже, вѣ зависимости отъ многихъ личныѣ условій. Мнѣ трудно рѣшить за другого, какую послѣдовательность ему будетъ легче обозрѣвать. Пишу и всетаки сознаю, что разбрасываюсь, потому что не могу сказать сразу всего того, что тѣснится вѣ сознаніи.

До сихъ поръ я старался установить на нѣкоторыхъ конкретныхъ примѣрахъ главную тему моего предвѣдущаго писѣма, а именно воспріятіе подвижниками вѣчныхъ корней всей твари, — которыми она держится въ Богѣ. Но воспріятіе вѣчнаго, какъ такового, есть, со стороны познавательной, видѣніе вещи въ ея внутренней необходимости, — видѣніе вещи въ ея смыслѣ, въ разумѣ ея существованія. Созерцая безусловную цѣнность тварей, святой подвижникъ видитъ разумъ ихъ объективнаго бытія, ихъ Λόγος. А такъ какъ вторичный разумъ лишь постольку мыслится актуально-сущимъ, поскольку онъ коренится въ Разумѣ Абсолютномъ, поскольку онъ питается Свѣтомъ Истины, то разумъ вещи есть, съ точки зрѣнія твари, тотъ актъ, посредствомъ котораго тварь отрѣшается отъ самости своей, выходитъ изъ себя и посредствомъ котораго въ Богѣ находитъ свое утвержденіе, какъ самоистощающаяся; другими словами, разумъ вещи есть, съ точки зрѣнія твари, любовь къ Богу и происходящее отсюда видѣніе Бога, частная идея о Немъ, — условное представленіе о Безусловномъ. Съ точки же зрѣнія бытія Божественнаго, разумъ твари есть безусловное представленіе объ условномъ, идея Бога о частной вещи, — тотъ актъ, которымъ Богъ, въ неизреченномъ само-уничженіи своей безконечности и абсолютности, наряду съ Божественнымъ содержаніемъ своей Божественной мысли, благоволяетъ мыслить о конечномъ и ограниченномъ, вноситъ въ полноту бытія Троичныхъ нѣдръ тощее полу-бытіе твари и даруетъ ей само-бытіе и самоопредѣляемость, т. е. ставитъ тварь какъ бы вровень съ Собою; съ точки зрѣнія Бога, разумъ твари есть самоуничжигательная любовь Божія къ твари. Неописуемымъ актомъ (—въ которомъ соприкасается другъ съ другомъ и содѣйствуютъ другъ другу неизреченное смиреніе Божественной любви и непонятное дерзновеніе любви тварной—) входя въ жизнь Божественной Троицы, стоящей выше порядка (—ибо число «3» не имѣетъ порядка—), эта любовь-идея-монада, этотъ четвертый востасный элементъ

въ отношеніи къ себѣ вызываетъ различіе по порядку — *κατὰ τάξιν* — Упостасей Пресвятой Троицы, благоволящей на это со-отношеніе Себя со Своею же тварью и на вытекающее отсюда опредѣленіе Себя тварью и тѣмъ Себя «истощающей» или «опустошающей» отъ атрибутовъ абсолютныхъ. Оставаясь всемогущимъ, Богъ относится къ Своему же созданію какъ бы не всемогущій: не принуждаетъ тварь, а убѣждаетъ, не заставляетъ, а проситъ. Оставаясь «едино» въ Себѣ, Упостаси дѣлаютъ Себя «ино» въ отношеніи къ твари. Послѣднее открывається въ характерѣ промыслительной дѣятельности, какъ въ каждой особой жизни, такъ и, — по преимуществу —, въ трехъ послѣдовательныхъ Завѣтахъ съ цѣло-купнымъ міромъ. Иначе говоря, эти три Завѣта, открываясь прообразовательно и предварительно въ личной жизни монады, — онтогенетически —, повторяются съ полнотью въ исторіи всей твари, — филогенетически —.

Но, милый, прости мнѣ эти грубые и ненавистные мнѣ пинцеты и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшія волокна души. Не думай только, что холодныя слова мои — метафизическая спекуляція, «гностика». Они — лишь жалкія схемы для переживаемаго въ душѣ. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическимъ опредѣленіемъ, но переживается въ живомъ опытѣ; она — религіозная данная, опредѣляемая не а priori, но а posteriori, — не гордостью конструкціи, но смиреніемъ пріянія. Правда, я вънужденъ пользоваться метафизической терминологіей, но эти термины имѣютъ въ моей рѣчи смѣслъ не строго-технической, а условный или, скорѣе, символическій, — значеніе какъ бы красокъ, которыми описывается внутренне-переживаемое. Итакъ, я сказалъ «монада», т. е. нѣкоторая реальная единица. Логически и метафизически она, какъ таковая, противопологалась бы прочимъ монадамъ, исключала бы ихъ изъ сферы своего Я, или же, потерявъ свою особность, была бы захвачена прочими монадами и слилась бы съ ними въ неразличимое, стихійное единство.

Но въ тѣхъ духовныхъ состояніяхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, ничто не теряетъ своей индивидуальности; все воспринимается какъ внутренне, органически связанное другъ съ другомъ, какъ спаянное свободнымъ подвигомъ самоотверженія, какъ внутренне-единое, внутренне-цѣльное, — однимъ словомъ, какъ много-единое существо. Все — едино-сущно и все — разно-впостасно. Не просто-данное, стихійное, фактическое единство сплавиваетъ его, но единство осуществляемое вѣчнымъ актомъ, подвижное равновѣсіе впостасей, подобное тому, какъ при постоянномъ обменѣ энергіею луче-испускающими тѣлами между ними устанавливается подвижное равновѣсіе энергіи — это неподвижное движеніе и движущійся покой. Любовь вѣчно «истощаетъ» каждую монаду и вѣчно «прославляетъ» ее же, — выводитъ монаду изъ себя и устанавливаетъ ее же въ себѣ и для себя. Любовь вѣчно отнимаетъ, чтобы вѣчно давать; вѣчно умерщвляетъ, чтобы вѣчно оживлять. Единство въ любви есть то, что выводитъ каждую монаду изъ состоянія чистой потенціальности, т. е. духовнаго сна, духовной пустоты и безвидной хаотичности, и что, такимъ образомъ, даетъ монагѣ дѣйствительность, актуальность, жизнь и бодрствованіе. Чисто-субъективное, отъединенное и слѣпое Я монады для Ты другой монады истощаетъ себя и, чрезъ это Ты, Я дѣлается чисто-объективнымъ, т. е. доказаннымъ. Воспринимаемое же третьей монадой, какъ доказывающее себя чрезъ вторую, Я первой монады въ Онѣ третьей обрѣтаетъ себя, какъ доказанное, т. е. завершаетъ процессъ само-доказательства и дѣлается «для себя», получая вмѣстѣ съ тѣмъ свое «о себѣ», ибо доказанное Я есть предметно-воспринятое «для другого» этого «о себѣ». Изъ голаго и пустого само-тождества — «Я!» — монада становится полнымъ содержанія актомъ, синтетически связывающимъ Я съ Я (Я=Я), т. е. органомъ единого Существа ⁵⁷⁰.

Любовь Божія, струящаяся въ этомъ Существоѣ — вотъ творческій актъ, которымъ оно получаетъ: во первыхъ,

ж и з н ъ, во вторыхъ, е д и н с т в о, и, вѣ третихъ, б ѣ т і е; единство, будучи не фактомъ, но актомъ, естѣ мистическое производное жизни, а бѣтїе— производное единства: истинное бѣтїе естѣ субстанціональное отношенїе къ другому и движенїе изъ себя,—какъ дающее единство, такъ и вытекающее изъ единства бѣтїя. Но каждая монада лишь постольку существуетъ, поскольку допускаетъ до себя любовь Божественную, «ибо мы Имъ [Богомъ] живемъ и движемся и существуемъ—ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν» (Дн 17 28). Это «Великое Существо»,— но не то, которому молился О. Контъ, а воистину великое—, —Оно естѣ осуществленная Мудрость Божїя, **Πρόφ** Хохма́, **Σοφία** Софїя или Премудрость ⁵⁷¹.

Софїя естѣ Великій Корень цѣло-купной твари [ср. **πᾶσα ἡ κτίσις** (Рим 8 22), т. е. все-цѣлостная тварь, а не просто вся], которой тварь уходитъ во внутри-Троичную жизнь и черезъ которой она получаетъ себѣ Жизнь Вѣчную отъ Единого Источника Жизни; Софїя естѣ перво-зданное естество твари ⁵⁷², творческая Любовь Божїя, «которая излилась вѣ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ» (Рим 5 5); поэтому-то истиннымъ Я обоженнаго, «сердцемъ» его является именно Любовь Божїя, подобно какъ и Сущность Божества — внутри-Троичная Любовь. Вѣдѣ все—лишь постольку истинно существуетъ, поскольку прїобщается Божества-Любви, Источника бѣтїя и истины. Если тварь отрывается отъ корня своего, то ее ждетъ неминуемая смерть: «Нашедшїй Меня,—говоритъ сама Премудрость—,нашелъ ж и з н ъ и получитъ благоволенїе отъ Господа; но согрѣшающїй противъ меня наноситъ вредъ душѣ своей: всѣ, ненавидящїе меня, любятъ с м е р т ѣ» (П р и т ч С о л 8 35, 36).

Вѣ отношенїи къ твари Софїя естѣ Ангелъ-Хранитель твари, Идеальная личность мїра. Образующїй разумъ вѣ отношенїи къ твари, она—образуемое содержанїе Бога-Разума, «психическое содержанїе» Его, вѣчно творимое Отцомъ черезъ Сына и завершаемое вѣ Духѣ Святомъ: Богъ мыслитъ вещами ⁵⁷³.

Поэтому, с у щ е с т в о в а т ь—это и значитъ б ы т ь м ы с л и м ы м ь, б ы т ь п а м я т у е м ы м ь или, наконецъ, б ы т ь п о з н а в а е м ы м ь Б о г о м ь ⁵⁷⁴. Кого «знаетъ» Богъ, тѣ облагаютъ реальностью, кого же Онъ «не знаетъ», тѣ и не существуютъ въ духовномъ мѣрѣ, въ мѣрѣ истинной реальности, и б ы т і е ихъ—призрачное. Они п у с т ы, и въ освѣщеніи Трисіятельнымъ Свѣточемъ г ь л а е т с я ясно, что ихъ вовсе н ь т ь, и что они лишъ ка з а л и с ь существующими: чтобы б ы т ь—наго $\gamma\iota\nu\acute{o}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (ср. Іо 10₁₁, Мѳ 7₂₃, 25₃₁, сл.) ⁵⁷⁵. Сущій въ Вѣчности и «познаетъ» въ Вѣчности же; но то, что онъ «познаетъ» въ Вѣчности ⁵⁷⁶ появляется во Времени въ единый, опредѣленный моментъ. Богъ, Сверх-временный, для Котораго Время дано всѣми своими моментами, какъ единое «т е п е р ь», не творитъ мѣра во Времени; но для мѣра, для твари, живущей во времени, мѣро-твореніе необходимо пріурочивается къ опредѣленнымъ временамъ и срокамъ.

Спрашивается: «Почему именно къ этимъ временамъ и срокамъ, а не къ какимъ-либо и н ы м ь?».—Этотъ вопросъ, полагаю, основанъ на недоразумѣніи, и именно на смѣшеніи Времени космическаго со временемъ въ отвлеченіи. Время космическое е с т ь послѣдованіе, и, будучи послѣдованіемъ, оно г а е т ь послѣдовательность всему тому, что имѣетъ послѣдованіе ⁵⁷⁷. Иными словами оно е с т ь внутренняя организованность, каждый членъ которой съ непреложностью находится тамъ, гдѣ находится. Послѣдованіе всего другого, происходящее чрезъ,—выражаясь математически—, чрезъ свое «с о о т в ь т с т в і е» съ этимъ, основнымъ, послѣдованіемъ, «т а к с о г е н н ы м ь» рядомъ, тоже должно б ы т ь организованнымъ. Соотвѣтствіе моментовъ Времени и явленій происходитъ въ силу внутренняго с р о д с т в а каждого даннаго момента Времени и каждого даннаго явленія; въ с у щ н о с т и даннаго момента заключено и то, что онъ связывается соотвѣтствіемъ съ тѣми-то и тѣми-то явленіями. А разъ такое соотвѣтствіе установилось, тогда уже спрашивать: «Почему явленіе возникло т о г д а-то, а не т о г д а-то?»—спрашивать это также безсмысленно,

какъ спрашиваютъ, «Почему 1912-ый годъ идетъ послѣ 1911-го а не послѣ 1915-го?».

Но совсѣмъ иначе приходится говорить о времени, въ отвлеченіи разсудка. Вѣдъ разсудокъ отрываетъ внѣшній видъ Времени отъ анатомическаго его сложенія внутри; разсудокъ беретъ форму послѣдованія, но удаляетъ оттуда с о д е р ж а н і е послѣдованія; получается пустая и безразличная схема послѣдованія, въ которой, дѣйствительно, каждая пара моментовъ можетъ быть переставлена, и все же, въ силу безличія этихъ моментовъ, полученное абсолютно ничѣмъ не разнится отъ того, изъ чего получилось⁵⁷⁸. Когда это,—по существу дѣла безсмысленное—, понятіе выдвигаютъ за Время, то тогда, конечно, долженъ возникнуть нелѣпный вопросъ: «А почему Богъ сотворилъ міръ столько-то тысячъ лѣтъ тому назадъ, а не когда-либо въ иное время?»,—ошибка, въ которую впалъ, въ числѣ многихъ другихъ, знаменитый Оригенъ⁵⁷⁹. Богъ сотворилъ,—для насъ—міръ тогда, когда міру приличествовало быть сотвореннымъ, — вотъ отвѣтъ на подобныя вопрошанія. Не приводя святоотеческихъ свидѣтельствъ въ пользу изложеннаго здѣсь пониманія Времени⁵⁸⁰ (—это завело бы насъ слишкомъ далеко въ сторону—), упомяну лишь свидѣтельство св. Григорія Богослова.

Прежде творенія міра, кромѣ существа Пресвятой Троицы, «Міро-родный Умъ разсматривалъ также въ великихъ Своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ впоследствии, но для Бога и тогда былъ настоящимъ. У Бога все передъ очами, и что будетъ, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздѣлъ положенъ временемъ, что одно впереди, другое назадъ; а для Бога все сливается въ одно, и все держится въ мѣшцахъ Великаго Божества?»⁵⁸¹.

«Изъ міровъ, — говоритъ тотъ же св. Отецъ, въ иномъ мѣстѣ⁵⁸², — изъ міровъ одинъ сотворенъ прежде. Это—иное небо, обитель богоносцевъ, созерцаемая единымъ умомъ, пресвѣтлая: въ нее вступитъ впоследствии человекъ Божій, когда, очистивъ умъ и плоть, совершится богомъ. А другой—плѣнный міръ—созданъ для смертныхъ, когда надлежало устроиться и лѣпотѣ свѣтилъ, проповѣдающихъ «Бога красотой и вели-

чіемъ, и царственному чертогу для Образа Божія. Но первый и послѣдній мѣръ созданъ Словомъ великаго Бога».

«Мы, — говоритъ также Климентъ Александрійскій⁵⁸²—, мы существовали уже прежде созданія сего міра, потому что сотвореніе насъ рѣшено было Богомъ гораздо ранѣе самого сотворенія насъ, и слѣдовательно уже ранѣе своего сотворенія мы существовали въ мысли Божіей,—мы, впоследствии оказавшіеся разумными созданіями Божественнаго Слова; изъ за Него-то мы по своему происхожденію весьма древни, потому что «вначалѣ было Слово»».

Но вернемся къ вопросу о Софїи.

Вѣчная Невѣста Слова Божія, внѣ Его и независимо отъ Него она не имѣетъ бытія и разсыпается въ дробности идей о твари; въ Немъ же—получаетъ творческую силу. Единая въ Богѣ, она множественна въ твари и тутъ воспринимается въ своихъ конкретныхъ явленіяхъ какъ идеальная личность человека, какъ Ангелъ-Хранитель его, т. е. какъ проблескъ вѣчнаго достоинства личности и какъ образъ Божій въ человекѣ. Говоритъ объ этой «искоркѣ» божественной зрѣсь невозможно, потому что для этого потребовалось бы сдѣлать обзоръ чуть ли ни всѣхъ мистическихъ ученій. Ограничусь лишь упоминаніемъ того, какъ иногда называется этотъ божественный отблескъ въ Апостольскихъ Посланіяхъ. Это, именно, для отдѣльнаго человека,—его «жилище на небесахъ», «домъ нерукотворенный, вѣчный» (2 Кор 5 1), «небесное жилище» (2 Кор 5 2), въ которое облечется человекъ, когда разрушится его «земная храмина». Послѣдняя необходимо разрушится,—не потому, что она—на землѣ, но потому, что она зѣмна, ἐπίγειος, т. е. тлѣнна въ существѣ своемъ. И, хотя сейчасъ та храмина— «на небесахъ—ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (2 Кор 5 1), однако не это существенно для нея, а — то, что она есть «жилище съ неба—τὸ οἰκτῆριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ» (2 Кор 5 2), т. е. важна ея природа, а не данное ея мѣсто-пробываніе. Земная храмина и храмина небесная противоположны по естеству своему, а не по положенію. Въ аду—чистая плотность, хотя онъ можетъ и не бытъ на землѣ (—да и не потерпитъ Земля Господня

ага на себѣ⁵⁸⁴. -); въ раю—чистая духовность, хотя и при жизни къ нему можетъ приближаться святой. Идеальный обликъ откроется въ просвѣтленной твари, въ преображенномъ человѣкѣ. Земная «лачуга, σκήνομα», т. е. тлѣнный эмпирический характеръ, упоминается и у ап. Петра (1 Пет 1 13, 14), тогда какъ противоположный этой «лачугѣ» характеръ идеальный именуется «наслѣдствомъ нетлѣннымъ, чистымъ, неувядаемымъ, хранящимся на небесахъ» (1 Петр 14). Это—«вѣчныя обители, αἰώνιαι σκηναί» (Лк 16 9) или типы духовнаго возрастанія, о которыхъ говоритъ Господь Іисусъ въ притчѣ о домоправителѣ неправды.

Совокупность этихъ «многихъ обителей»,—этихъ идеальныхъ образовъ сущаго—, слагаетъ истинный «Домъ Божій» (Евр 3 6), въ которомъ человѣкъ является «домостроителемъ» (1 Кор 4 1, 2; Тим 1 7) и, притомъ, часто нечестнымъ, обращающимъ Домъ Отца въ «домъ торговли» (Іо 2 15). «Въ Домъ Отца Моего обителей много, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρὸς μου πολλαί εἰσιν» (Іо 14 2),—говоритъ Іисусъ Христосъ; отгѣлныя обители, словно сотовья ячейки, образуютъ Домъ Божій, Святой Храмъ Господень или, въ расширенномъ изображеніи того же образа,— Великій Городъ, Іерусалимъ Небесный, Іерусалимъ Горный и Святой (Откр 21 2, 10; Евр 12 22 и др.). Духъ Святой живетъ въ этомъ Городѣ, свѣтитъ ему (Откр 22 5) и потому ключами отъ Города владѣютъ духо-носцы⁵⁸⁵,—вѣдающіе тайны Божіи (Мѡ 16 17-19; Откр 3 7-9; Мѡ 18 18 и проч.). Паденіе твари составляло,—въ онтологическомъ планѣ—, въ выхожденіи изъ небеснаго жилища, въ несоотвѣтствіи эмпирическаго раскрытія подобія Божія небесному образу Божію: «пагшее вышло изъ своего жилища» (Іуд 16). Но оставленное соотвѣтствіе паки достигается лишь въ Духѣ Святомъ, почему э т о т ъ Городъ Божій или Царство Божіе имѣетъ себя лишь въ Источномъ Царствѣ Божіемъ,—въ Духѣ Святомъ, равно какъ э т а Премудрость имѣетъ себя лишь въ Источной премудрости Божіей,—въ Сынѣ, и э т о Материнство—лишь въ Источномъ Ро-

дительствѣ,—во Отцѣ. Пронизанная Троичною Любовью, Софія р е л и г і о з н о,—не разсудочно—, почти сливается со Словомъ и Духомъ и Отцомъ, какъ съ Премудростью и Царствомъ и Родительствомъ Божіимъ; но разсудочно она естѣ совсѣмъ иное, нежели каждая изъ этихъ Упостасей.

О Софіи писали многіе мистики. Но, хотя и весьма самоуверенно, однако отчасти и справедливо высказался о нихъ довольно сурово В. Л. Соловьевъ въ письмѣ къ гр. С. А. Толстой. «У мистиковъ, — писалъ онъ 27-го апрѣля 1877 года изъ Спб.—, много подтвержденій моихъ собственныхъ идей, но никакого новаго свѣта, къ тому же почти всѣ они имѣютъ характеръ чрезвычайно субъективный и, такъ сказать, слонявѣй. Нашелъ трехъ специалистовъ по Софіи: Georg Gichtel, Gotfried Arnold и John Pardage.— Всѣ трое имѣли личный опытъ, почти такой же какъ мой, и это самое интересное, но собственно въ теософіи всѣ трое довольно слабы, слѣдуютъ Бэму но ниже его. Я думаю, Софія возилась съ ними больше за ихъ невинность, чѣмъ за что-нибудь другое. Въ результатъ настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельсъ, Бэмъ и Сведенборгъ, такъ что для меня остается поле очень широкое. Познакомился немного съ польскими философами,—общій тонъ и стремленія очень симпатичны, но положительнаго содержанія никакого,—пара нашимъ славянофиламъ» ³⁸⁶.

Въ виду этого и, кромѣ того, желая оставаться въ предѣлахъ идей церковныхъ, я позволю себѣ отложить анализъ мистическихъ произведеній до работы болѣе специальной и ограничусь пока лишь приведеніемъ одного отрывка, разъясняющаго идею Софіи. Этотъ содержательный отрывокъ извлеченъ изъ рукописи нашего замѣчательнаго мистика графа М. И. Сперанскаго, носящей заглавіе «*Ομοούσιος. Первый міръ*» и относящейся, вѣроятно, къ 1812-1814 годамъ ³⁸⁷. Занимающая насъ рукопись въ числѣ многихъ другихъ, хранится въ Императорской Публичной Библиотекѣ; мною же заимствованъ приводимый отрывокъ—изъ еще не напечатанныхъ «Матеріаловъ къ изученію мистицизма М. М. Сперанскаго», А. В. Ельчанинова. Вотъ этотъ содержательный отрывокъ, поучительный для насъ тѣмъ болѣе, что гр. М. М. Сперанскій получилъ образование богословское и православное и имѣетъ авторитетное,—хотя, быть можетъ, и поспѣшное—, засвидѣтельствованіе своего православія отъ преосв. Епископа *Θεοφάνη* Затворника ³⁸⁸.

«Подобно женѣ <т. е. Евѣ> сія первая жена была не создана и не рождена; но устроена (aedificata) отгбленіемъ части собственнаго бытія Сына и сіе естѣ первое и истинное отгбленіе, первая жертва покорности, принесенная Отцу, первая степень того умаленія (exininationis), которое впоследствии доведено до самой смерти и смерти крестныя. Имя же нѣ Софія. Она естѣ то знаніе, которое имѣетъ Отець и Сынъ; но она естѣ созерцаніе ихъ желанія, зеркало, въ коемъ Слава ихъ отражается. Въ отношеніи къ Отцу она естѣ плечо его: оно составляетъ часть его Сына. Въ отношеніи къ Сynu по закону Отчей любви она естѣ сестра его. Въ отношеніи же закону въ воспроизведеніи она естѣ его невѣста. Въ отношеніи къ будущимъ рожденіямъ она естѣ матѣ всего внѣ Оога сущаго; ибо сама она естѣ первое внѣшнее существо. Сынъ передалъ устройство закона бытія женѣ. Себѣ же оставилъ только законъ любви. Подобно тому какъ Евва угбленіемъ славы, бывшей первоначально въ Адамѣ, получила право бытія матери всѣмъ живущимъ на земли: такъ предвѣчная Евва подобнымъ сему угбленіемъ небснаго смени содѣлалась матери всѣхъ сущихъ на небеси. Но сіи рожденныя что суть?—боги; и бо во-первыхъ сѣмя ихъ въ началѣ естѣ божественное, а во-вторыхъ самое сѣмя сіе было бы бесплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осѣнила ихъ матери, яко жеу. Такимъ образомъ возникъ міръ духовъ первозданныхъ—типы и образы всѣхъ грядущихъ созданий. И ликъ безплотныхъ Ангеловъ возопилъ: «Слава въ вышнихъ Оогу», земли когда еще не было».

Приведенный отрывокъ окрашенъ довольно рѣзко пантеистическою окраскою; выраженія: «отгбленіе части Собственнаго бытія Сына» и т. п. конечно не православны. Но, за вычетомъ ихъ, основная идея отрывка не находится въ противорѣчьи ни съ библейскимъ ученіемъ, ни со свято-отеческимъ истолкованіемъ послѣдняго.

Идея о пред-существующей міру Софіи-Премудрости, о Горнемъ Іерусалимѣ, о Церкви въ ея небесномъ аспектѣ или о Царствѣ Божіемъ, какъ объ Идеальной Личности Твари или объ Ангелѣ-Хранителѣ ея,—или еще, какъ объ Впостасной Системѣ міро-творческихъ мыслей Божіихъ и Истинномъ Полюсѣ и Неплѣнномъ Моментѣ тварнаго бытія,—идея эта въ изобиліи разсѣяна по всему Писанію и въ твореніяхъ отеческихъ. Но я не буду приводить всѣхъ этихъ свидѣтельствъ, и это—по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, часть ихъ разобрана уже въ особой работѣ о Церкви;

во вторыхъ, остающийся матеріалъ предназначенъ для нарочитой работы о Софіи. Итакъ, въ этой работѣ общаго одержанія я ограничусь лишь нѣсколькими примѣрами.

Такъ въ притчѣ о Страшномъ Судѣ Господь Іисусъ говоритъ: «Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые по правую сторону Его: «Приидите благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вамъ отъ созданія міра — τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου»»⁵⁸⁹—(МѠ 25 34). Это—одинъ примѣръ; но можно было бы привести и другія мѣста изъ Евангелія, въ которыхъ Царство Божіе явно имѣетъ значеніе предсуществующей міру, за-предѣльной реальности. Яркимъ примѣромъ ихъ можетъ быть то откровеніе Іоанна Богослова, въ которомъ онъ «видѣлъ святыи городъ Іерусалимъ, новыи, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленныи какъ невѣста, украшенная для мужа своего» (Откр 21 2) и послѣдующее за этимъ описаніе «жены, невѣсты Агнца»,— «великаго Города, святого Іерусалима, который сходилъ съ неба отъ Бога» (Откр 21 2,10 и далѣе см. 21 11),—мѣсто напоминающее, но не тождественное съ словами: «тогда,—т. е. въ послѣднія времена—явится Невѣста и являсь покажется скрываемая нынѣ землею» (3 Ездр 7 26). Мы не будемъ умножать примѣровъ⁵⁹⁰. Достаточно напомнить, что существуетъ даже особое направленіе библейскаго богословія, согласно которому Царство Божіе имѣетъ исключительное значеніе трансцендентной премірной величины, имѣющей низойти на землю катастрофически въ послѣдній день. А что въ іудейской апокалиптикѣ господствующей была именно такая идея—объ этомъ говоритъ едва ли нужно⁵⁹¹.

Какъ отзвукъ тѣхъ же понятій, въ евхаристическихъ молитвахъ «Ученія 12-ти апостоловъ» слышатся слова: «Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее отъ всякаго зла и усоверши ее въ любви Твоей, и собери ее, освященную, отъ четьрехъ вѣтровъ въ Царство Твое, которое Ты уготовалъ ей, потомучто Твоя есть

сила и слава во вѣки. Да пригетѣ благогатѣ и прейдетѣ сей мѣрѣ—*μνήσθη, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου---καὶ σύναξον αὐτήν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ---*»⁵⁹².

Въ такѣ называемомѣ «Второмѣ посланіи св. Климентя Римскаго къ коринѣянамѣ», представляющемѣ собою на грѣлѣ поученіе неизвѣстнаго проповѣдника (—по всей вѣроятности, какого-нибудь харизматика—), — проповѣдь составленную въ Коринѣѣ ранѣе половины II-го вѣка⁵⁹³, мыслѣ о пред-существованіи Церкви звучитѣ властно и расчлененно.

«Такѣ, братія,—поучаетѣ неизвѣстный Авторѣ—, творя волю Отца нашего Бога мы будемѣ отѣ Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной—*ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισαμένης*—; если же не сотворимѣ воли Господа, то будемѣ отѣ Писанія, говорящаго: «Сгѣлался домѣ мой вертепомѣ разбойниковѣ» (1 ер 711=Мѣ 2113). Такчто, значитѣ, да изберемѣ бытѣ отѣ — *ἀπό*—Церкви живой—*τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς*—, чтобы бытѣ спасенными. А я не думаю, чтобы вы не знали, что «Церковѣ» живущая—*ἐκκλησία ζώσα*—«тѣло естѣ Христово» (Еф 122,23): ибо говоритѣ Писаніе: «Сотворилѣ Богѣ человека мужчиною и женщиною» (Быт 126). Мужчина естѣ Христосѣ, Женщина — Церковѣ (*τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία*, 142.—Слова, *ἄρσεν* и *θῆλυ* указываютѣ именно на половую разницу). И также — *ἔτι*—Книги пророковѣ и Апостолѣ—, что Церковѣ не нынѣ естѣ, но свѣше — *τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωγεν* (142). Ибо была она духовною — *πνευματικῆ*—, какѣ и Иисусѣ нашѣ, открылась же — *ἐφανερώθη δέ*—на послѣднокѣ дней, чтобы насѣ спасти. Церковѣ же, будучи духовною, открылась во плоти Христовой, гѣлаясь явною для насѣ, такчто, если кто изѣ насѣ соблюдетѣ ее во плоти и не разоритѣ, то получитѣ ее обратно въ Духѣ Святомѣ, ибо плоть сама естѣ символѣ Духа—*ἡ γὰρ σὰρξ αὐτῆ ἀντίτυπον ἐστὶν τοῦ πνεύματος*, (143). Значитѣ, никто разорившій символѣ (*ἀντίτυπον*; по славянски — в мѣстѣ образное) не участвуетѣ въ подлинномѣ—*ἀθθεντικόν*—. Значитѣ, не говоритѣ ли онѣ, братія, слѣдующаго: Соблюдайте плоть, чтобы участвовать въ Духѣ (*ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε*,—чтобы получить Духа). Если же мы говоримѣ, что плоть естѣ Церковѣ и Духѣ—Христосѣ,—*εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν*—, то, конечно, обезчестившій

плоть обезчеститъ Церковь. Таковой не получитъ Духа, Который есть Христосъ. Вотъ какую (*τοσαύτην*, толикую) можетъ сама плоть получить жизнь и бессмертіе, когда съ нею соединенъ [буквально: «къ ней приклеенъ»] Духъ Святой,—ни сказать кто можетъ, ни лепетать «что уготовалъ Господь» (1 Кор 29) избраннымъ Его»⁵⁹⁴.

Въ приведенной выдержкѣ, Иисусъ Христосъ, со стороны Своего Божества, отождествляется съ Духомъ Святымъ, такъ что, какъ будто, получается Божество о двухъ Впостасяхъ, при чемъ Третья замѣнена Церковью. Но этотъ «би-унитаризмъ»,—слѣдствіе недостаточной словесной и логической раздѣльности понятій при наличности несоответственно глубокаго религіознаго проникновенія—, этотъ «би-унитаризмъ» доказываетъ лишь ту связь, которою скрѣплены для непосредственнаго религіознаго сознанія идеи Духа, Христа, Церкви, Твари и еще нѣкоторыя другія (о нихъ — послѣ). Замѣчательно, что въ «Посланію» родственномъ по общему строю мысли «Пастырѣ» Ерм а, относящемся, по Ц а н у⁵⁹⁵, къ 100-му году, Впостаси Духа, Сына Божія и Церкви то явно различаются, то столь же явно отождествляются. Такъ, въ подобіи IX Ангелъ Покаянія, руководящій Ермомъ, заявляетъ послѣднему: «Я хочу показать тебѣ все, что показалъ тебѣ Духъ Святой, Который бесѣдовалъ съ тобою во образѣ Церкви: Духъ Тотъ есть Сынъ Божій—*θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*»⁵⁹⁶.

Но было бы крайнимъ непониманіемъ религіозной психологій выдѣтъ въ этомъ отождествленіи простое недоразумѣніе, спутанность. Далекое нѣтъ. Чѣмъ непосредственнѣе и чѣмъ вдохновеннѣе протекаетъ жизнь вѣрующаго, тѣмъ цѣльнѣе и сплоченнѣе является для него вѣра его: отдѣльные стороны вѣры только для школьнаго богословія атомистически распыляются; но въ живой жизни онѣ, сохраняя каждая свою самостоятельность, такъ тѣсно сплетаются другъ съ другомъ, что одна идея незамѣтно вызываетъ другую. Для школьнаго богослова просто ска-

затѣ, что понятія Церкви, Духа Святого и Сына Божія—различны;—потому прѣсто, что въ сознаніи его это—только понятія. Но для вѣрующаго, для котораго все это—реальности, не могущія быти переживаемыми независимо одна отъ другой,—реальности взаимо-проникающія и взаимо-связанныя; для вѣрующаго, который воспринимаетъ ихъ въ живой ихъ данности,—для котораго съ полною осязательностью Церковъ есть тѣло Христово,—полнота Духа, посылаемаго Христомъ; для такого вѣрующаго,—говорю я—, производитъ рѣзкія раздѣленія и разграниченія болѣно, потому что они рѣжутъ по живому тѣлу. Рѣчь вѣры—совсѣмъ не та, что рѣчь богословія, и свое знаніе догматической истинны вѣра облакаетъ въ символическую одежду, въ образный языкъ, послѣдовательными противорѣчїями прикрывающій высшую истинность и глубину созерцанія.

Въ уже упомянутомъ «Пастырѣ» Ерма Церковъ представлена въ двухъ своихъ аспектахъ, а именно, какъ до-мѣрное существо и какъ величина въ мѣрѣ строяма.

Въ первомъ, премѣрномъ аспектѣ Ермъ видѣлъ ее по образомъ женщины, одѣтой въ блестящую одежду; сперва эта Женщина явилась старою, затѣмъ моложе, а на послѣдокъ—совсѣмъ юною:

«Явилась она мнѣ, братія,—говоритъ Ермъ ⁵⁹⁷—, въ первомъ видѣнїи - - - - - очень старою и сидящею на престолѣ. Во второмъ видѣнїи она имѣла лицо юное, но тѣло и волосы старческіе, и бесѣдовала со мною стоя; впрочемъ была веселѣе, нежели прежде. Въ третьемъ же видѣнїи она вся была гораздо моложе и съ прекраснымъ лицомъ, только волосы имѣла старческіе; она была вполне весела и сидѣла на скамейкѣ».

Вотъ достойное вниманія мѣсто, которымъ словесно и буквально устанавливается то, что чувствуется во всемъ Памятникѣ, а именно, идея пред-существованія Церкви:

«Во время сна, братія,—говоритъ Ермъ ⁵⁹⁸—, одинъ красивый юноша явился мнѣ, говоря: «Кто, ты думаешь, та Старица, отъ которой получилъ ты книгу [во второмъ видѣнїи]». Я

сказалъ: «Сивилла».—«Ошибаешься,—говоритъ онъ—, она не Сивилла». «Кто же она, господинъ?» И сказалъ мнѣ: «Она есть Церковь Божія». Я спросилъ его: «Почему же она старая?»— «Такъ какъ,—сказалъ онъ—, сотворена она прежде всего, то и стара; и глядя на нее сотворенъ міръ»— *Τίς οὖν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν. Εἶπον αὐτῷ. Διὰ τί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη—*».

А въ видѣннїи первомъ говорится про Бога ⁵⁹⁹:

«Живущій на небесахъ, сотворившій изъ не сущаго все сущее и умножившій и возростившій ради Святой Церкви Своей—*ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἐνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ*».

Таковъ первый аспектъ Церкви, небесно-эоническїй. Во второмъ, историческомъ, аспектѣ Ермъ видѣлъ Церковь погъ образомъ башни, строимой на водахъ крещенія юношами, изображающими перво-зданныхъ ангеловъ, и окруженной поддерживающими ее [башню] женщинами; послѣднїя представляли въ символическомъ видѣннїи основныя добродѣтели христїанства. Камнями же для стройки Церкви являлись христїане. Входя въ составъ постройки, эти камни спаивались такъ крѣпко, что вся башня представлялась, какъ бы, высѣченною изъ одного цѣльнаго камня.—Но такъ какъ занимаюсь раскрытїемъ ученія о Церкви сейчасъ не составляетъ моей задачи, то, не излагая дальнѣйшихъ подробностей, укажу только, что два аспекта Церкви, несмотря на ихъ видимую раздѣльность, имѣютъ въ сознанїи Ерма существенную связь между собою. Два аспекта—это вовсе не то, что теперь, у современныхъ церковно-борцевъ принято называть «Церковью Мистическою» и «церковью историческою», причемъ превозносится первая ради,—и едва ли не исключительно ради—, ради послѣдующаго затѣмъ похуленія второй. Нѣтъ, это—одно и то же существо, но только видимое погъ двумя различными углами зрѣнїя,—а именно, со стороны небесной и пред-существующей, единящей ми-

стической формы и со стороны объединяемого эмпирического, земного и временного содержания, получающего в первой обожение и вѣчность. Но послѣднее — не случайно связуется съ новымъ, а растетъ вѣ него и вѣ немъ пресуществляется; поэтому, раздѣльность символическихъ образовъ указываетъ лишь на различіе двухъ точекъ зрѣнія, одинъ разъ, такъ сказать, сверху внизъ, съ неба на землю, хѣтѣ, долу, а другой разъ—снизу вверхъ, съ земли на небо, ѡтѣ, горѣ. Впрочемъ, вотъ свидѣтельство самого памятника:

«Выслушай теперь объясненіе башни: я открою тебѣ все,— говоритъ Ерма Церковъ во образѣ Старицы⁶⁰⁰— .Итакъ, башня, которую ты видишь строимую, это—я, Церковъ, явленная тебѣ теперь и прежде—*ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ ὀφθεῖσά σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον*».

Итакъ, вѣ памятникахъ безспорно-православныхъ и, вѣ свое время, входившихъ даже вѣ составъ ново-завѣтнаго канона, самымъ опредѣленнымъ образомъ говорится о Церкви, какъ о пред-существующемъ міру эонѣ. Точно также, изъ твореній св. Аѳанасія Великаго,—объ этомъ рѣчь будетъ ниже—, мы видимъ, что должно, вѣ согласіи съ православіемъ, говорить о «предызображеніи» насъ вѣ Богѣ, т. е. опять таки о какомъ-то предсуществованіи. Это несомнѣнно. Но, съ другой стороны, столь же безспорно, что гностическая энологія была осуждена православіемъ, равно какъ осуждена и идея предсуществованія души, развиваемая оригенистами⁶⁰¹. Отсюда понятно, что и самое понятіе «предсуществованія», какъ исторически явившееся вѣ окруженіи соблазнительными мудрствованіями, стало предосудительно. Однако, для насъ остается вѣ полной силѣ та мысль, что если оно первоначально было православнымъ, то, вѣ существѣ дѣла, не могло перестать быть таковымъ, хотя, по домостроительству церковному, во избѣжаніе соблазновъ, вѣ разгарѣ борьбы благоразумнѣе было избѣгать его. Но и теперь Церковъ намъ напоминаетъ во время богослуженія объ этой идеѣ. Вѣ самомъ дѣлѣ, молитва (ср. Іо 19):

«Христе, свѣте истинный, просвѣщаяй и освящаяй всякаго
человѣка грядущаго въ мѣръ---»—

эта трогательная молитва не содержитъ развѣ указанія на тѣхъ, кто имѣетъ родиться въ семъ мѣръ, кто «идетъ» въ этотъ мѣръ, но, еще и не придя сюда, уже просвѣщенъ и освященъ богатнымъ свѣтомъ? Итакъ, и сейчасъ Церкви не чужда идея предсуществованія.

Чѣмъ же,—спросимъ себя мы,—чѣмъ же православная идея предсуществованія отличается отъ гностической?—Для философскихъ воззрѣній всей древности «давность» и «совершенство» столь же тѣсно связаны между собою, какъ для воззрѣній новаго времени—«совершенство» и «будущность». Если сейчасъ у большинства вызываетъ пріятное волненіе слово «впередъ!», то такимъ же знаменательнымъ словомъ было тогда слово «назадъ!». Поэтому, на языкѣ вѣка, когда господствовала теорія регресса, слово «давность» имѣло двойное значеніе: во первыхъ, хронологической давности и, во вторыхъ,—качественнаго превосходства⁶⁰², точно такъ же, какъ на языкѣ нашего времени «будущее» (ср. выраженія: «общественный строй будущаго», «наука будущаго», «техника будущаго» и т. д.) означаетъ, во первыхъ, движеніе жизни во времени, выступленіе новыхъ событій и, во вторыхъ,—усовершенствованіе. Следовательно, когда говорилось въ древности о «предсуществованіи» Церкви, души и т. д., то логическое удареніе могло стоять либо на хронологическомъ первенствѣ Церкви предъ міромъ, или души—предъ настоящею жизнью человѣческою, либо—на ихъ высшей цѣнности въ сравненіи съ міромъ, съ этою, тлѣнною жизнью. Другими словами, «предсуществованіе» либо было знаменемъ извѣстной разсудочной теоріи, для которой Церковь, душа и т. д. были не болѣе какъ предшествующими міру плотскими же данностями, либо—символомъ духовнаго переживанія, открывающаго въ Церкви, въ личности и т. д. высшую сравнительно съ тлѣннымъ обликомъ міра сего реальность. Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ «предсуществовать міру хронологически»?—

Это значитъ—бытъ въ извѣстномъ временномъ съ нимъ соотношеніи, т. е. бытъ однороднымъ міру. Тѣ, кто говорилъ о хронологическомъ «предсуществованіи» Церкви, личности и т. д.,—тѣ неизбѣжно отнимали у чихъ ихъ духовность, ихъ нагмѣрность, ихъ особую, высшую природу, низводили ихъ изъ Вѣчности во Время, хотя бы и очень давнее, хотя бы и бесконечно давнее, подчиняли законамъ тлѣннаго бытія и обезцѣнивали то, «ради чего сотворенъ міръ». Среди многихъ, разновременныхъ явленій міра они помѣщали еще нѣскольکو, болѣе древнихъ: но годъ ли гдѣлаютъ святымъ святое? Таково именно было осужденное Церковью мудрствованіе лже-именнаго разума гностиковъ, оригенистовъ, и всѣхъ тѣхъ, кто хотѣлъ по-плотски мыслитъ о духовномъ.

Напротивъ, православные, говоря о «предсуществованіи» Церкви, личности и т. д., имѣли въ виду именно полноту реальности, въ нихъ содержащейся. Церковь, личность и т. д. для нихъ были *res reales*, и въ этомъ было все гдѣло. Если, теперь, сообразно философскимъ возрѣніямъ среды, съ непреложностью утверждалось, что болѣе цѣнное—болѣе древнее, то православные, соглашаясь лишь условно, какъ бы говорили: «Если въ философіи признается, что *res realior* тѣмъ самымъ—и *res anterior*, то мы не споримъ и согласны, на вашемъ языкѣ, говоритъ и о хронологическомъ первенствѣ; однако, помните: если философія будущаго времени признаетъ, что *res realior* есть необходимо *res posterior*, то тогда мы,—и не обвиняйте насъ въ непослѣдовательности—, будемъ говоритъ, что Церковь, личность и т. д. «послѣ-существоетъ». Въ сущности же, мы хотимъ говоритъ лишь то, что имѣется въ нашемъ переживаніи и что единственно важно для насъ, а именно: Церковь, Образъ Божій и т. д. полно-бытійнѣе, нежели міръ, эмпирической характеръ и т. д. Но какъ въ опредѣленный хронологическій моментъ личность зачинается въ мірѣ, точно также въ опредѣленный моментъ и Церковь эмпирически явилась въ мірѣ,—воплотилась, родилась отъ Господа Іисуса Хри-

ста^{602а}. До того момента и личность и Церковь были только во Вѣчности, во Времени же не были, и потому спрашивать, «была ли»,—въ смѣслѣ хронологическомъ—, Церковь до Рождества Христова, была ли она, напрімѣръ, за 10000 лѣтъ до Рождества Христова, равно какъ и то, «былъ» ли Иванъ или Петръ за 100 лѣтъ до своего рожденія,—просто нелѣпо. «Быть», въ томъ смѣслѣ, въ какомъ интересовались этимъ глаголомъ еретики, значитъ быть во Времени, т. е. въ средѣ міра, а въ мірѣ-то, до извѣстнаго момента Времени, Церкви и не было, какъ не было извѣстной личности, какъ не было воплощеннаго Бога. Вотъ—факты. Но если философія все-таки признаетъ, что всякая цѣнность, будучи *ens realius*, неизбежно должна быть и *ens antierius*,—тогда мы опять, въ томъ философіи, будемъ говорить о предсуществованіи Церкви, личности и т. д.».

Такова мысль, содержащаяся въ осужденіи Церковью плотскаго, разсудочнаго понятія еретиковъ о «предсуществованіи». Отсюда понятно, что если за православнымъ допускается извѣстная доля свободы въ слѣдованіи философскимъ теченіямъ, то изъ православныхъ мыслей о предсуществованіи, для современнаго читателя, должно выдѣлить философскую терминологию и, преобразовавъ ее въ современный философскій эквивалентъ, дать новую одежду содержащемуся тамъ духовному переживанію полноты. Если же таковой свободы не признается, то тогда должно брать эти ученія съ оговорками и поясненіями приблизительно такими, какія сдѣланы нами выше⁶⁰³.

Обращу вниманіе твое на еще одну черту, существенно отличающую разсматриваемый памятникъ отъ писаній гностическихъ. Вся книга Ерма пронизана духомъ подвига и очищенія. Всѣ видѣнія, заповѣди и откровенія, изъ которыхъ слетается ткань книги, въ конечномъ счетѣ являются обоснованіемъ подвижничества. Но, внимательно вглядываясь, можно замѣтить, что во всѣхъ требуемыхъ добродѣтели—оттѣнки одной, главной, которую, въ противополо-

ложность раздробленности и пестроты, можно было бы назвать цѣлѣностью души, цѣломудріемъ души, простою—ἀπλότης⁶⁰⁴—, позволяющею быти кроткимъ, незлобивымъ и чистымъ,—дающею силы совершатъ подвиги безъ колебаній и сомнѣній, но и безъ внутренняго самоутвержденія, само-превознесенія и самолюбія. Эта величайшая и коренная добродѣтель достигается чрезъ само-углубленіе—μετανοία—, или покаяніе, почему руководителемъ Ерма представленъ «Ангелъ Покаянія —ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας⁶⁰⁵».— Аскетическое обоснованіе духовной жизни ярко выражено и образомъ семи женщинъ, поддерживающихъ башню, причемъ каждая послѣдующая является дочерью предъидущей; это—: Вѣра, Воздержаніе, Простота, Невинность, Скромность, Знаніе, Любовь⁶⁰⁶.—Въ частности, «Пастырь»особенно настаиваетъ на цѣломудріи. Тутъ—глубочайшее отличіе православной мистики отъ мистики еретической, всегда одержимой духомъ блуда и растлѣнія.

Напомню еще разъ, что книга «Пастырь» начинается осужденіемъ Ерма за то, что онъ про одну дѣвушку подумалъ: «Счастливъ былъ бы я, если бы имѣлъ жену такую же лицомъ и нравомъ. Только это одно,—добавляетъ укоренный Ермъ—, и ничего болѣе я не подумалъ. Спустя нѣскольکو времени я шелъ съ такими мыслями и прославлялъ твореніе Божіе [—т. е. эту дѣвушку? или вообще весь міръ, но въ связи съ мыслію объ этой дѣвушкѣ?—], помышляя, какъ оно величественно и прекрасно». Но она явилась ему въ видѣніи и стала обличать его предъ Господомъ; а онъ въ своемъ сознаніи былъ настолько невиненъ, что даже не понималъ, что худого онъ сдѣлалъ, и потому отъ обличеній опечалился и заплакалъ⁶⁰⁷.

Кончается же книга Ерма повторнымъ указаніемъ, что седмица дѣвѣ-добродѣтелей будетъ жить въ домѣ,—т. е. во плоти—, Ерма лишь подъ непремѣннымъ условіемъ, чистоты⁶⁰⁸.—Въ списокѣ же съ таинственной книги, полученной отъ Старицы-Церкви, Ермъ читаетъ вотъ что:

« - - - спасаетъ тебя то, что ты не отступилъ отъ Бога

живого, и простота твоя и великое воздержаніе — *καὶ ἡ ἀπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία*: это спасло тебя, если пребудешь въ немъ, и всѣхъ спасаетъ творящихъ таковое и ходящихъ въ незлобіи и простотѣ — *ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἀπλότητι*. Эти удерживаются отъ всякаго лукавства и останутся для жизни вѣчной. Блаженны — *μακάριοι* — всѣ творящіе правду. Они не погибнутъ до вѣка» ⁶⁰⁰.

Въ чемъ же спасеніе?—Въ томъ, чтобы войти камнемъ въ строящуюся башню,—въ реальномъ единствѣ съ Церковью; это указывается не только во множествѣ отгѣльныхъ мѣстъ нашего памятника, но является также основною темою всего содержанія его. Спасеніе — въ едино-сущи сь Церковью. Но высшее, над-мірное единство твари, обѣединенной посредствомъ богатной силы Духа, доступно лишь очищенному въ подвигѣ и смиренному. Такимъ образомъ, устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смиренія, цѣломудрїя и простоты, какъ сверх-физическихъ и сверх-нравственныхъ силъ, дѣлающихъ, въ Духѣ Святомъ, всю тварь едино-сущною Церкви. Силы эти суть откровенія міра иного въ мірѣ здѣшнемъ, духовнаго во временно-пространственномъ, горняго въ дольнемъ. Онѣ суть ангелы-хранители твари, нисходящіе съ неба и восходящіе отъ твари къ небу, какъ было явлено праотцу Іакову. И, если продолжитъ сравненіе, то въ «лѣствицѣ» нужно видѣть Пресвятую Богородицу; впрочемъ, объ этомъ—далѣе.

Ученіе о Софїи находимъ также у того подвижника IV-го вѣка, который мощнѣе всѣхъ защищалъ и аскетически обосновывалъ идею духо-носности и тваре-обоженія; мы достаточно будемъ сказать еще, что своею «Жизнью Антонія» онъ вызвалъ подвѣмъ монашескаго духа и ею, быть можетъ, рѣшительно толкнулъ на аскетическое русло весь потокъ церковной исторїи, чтобы ты догадался о комъ идетъ рѣчь:—объ Аѳанасїи, Святомъ и Великомъ.

Многократно возвращаясь къ толкованію знаменитыхъ въ исторіи аріанскихъ споровъ словъ изъ Притчей, гдѣ Премудрость говоритъ о Себѣ: «Господь создалъ Меня — ἔκτισε με — началомъ путей Своихъ въ гдѣла Свои» (Прт 8 22), и многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для аріанствующихъ, «создалъ, ἔκτισε», Аѳанасій разумѣетъ въ различныхъ мѣстахъ своихъ твореній погд Премудростью весьма разное; а именно: то—Человѣческое Естество Христа, то Тѣло Его, то Церковь, то—Сторону тварнаго міра обращенную къ вѣчности. Но это различіе—только кажущееся различіе, ибо всѣ перечисленные способы пониманія слова «Премудрость» на гдѣлѣ суть все одна и та же Софія, какъ Бого-зданное единство идеальныхъ опредѣлений твари,—одна и та же Софія, но погд разными аспектами воспринимаемая,—цѣльное естество твари.

Раскрѣю тебѣ подробнѣе, какъ понимаетъ Аѳанасій этотъ идеальнѣйшій моментъ тварнаго бытія.

«Хотя едиnorodная и источная Божія Премудрость,—говоритъ св. Отецъ—, все творитъ и зиждетъ,—— однако же, чтобы созданное не только существовало, но и достойно существовало, Богъ благоволилъ, чтобы Премудрость Его снизошла къ тварямъ;—такъ, что во всѣхъ вообще тваряхъ и въ каждой порознь были положены нѣкоторыя отпечатокъ и подобіе Ея Образа — *τύπον τινα καὶ φαντασίαν εἰκόνας αὐτῆς*—и что приведенное въ бытіе оказалось и премудрымъ и достойнымъ Бога гдѣломъ.— А такъ какъ и въ насъ и во всѣхъ гдѣлахъ [даже дѣволъ,—говоритъ св. Аѳанасій въ другомъ мѣстѣ—, былъ «отпечатлѣніемъ подобія—*ἀποσφραγίσμα ὁμοιώσεως*⁶¹⁰»],—такъ какъ въ насъ и во всѣхъ гдѣлахъ есть таковой отпечатокъ созданной Премудрости—*τύπον τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος*—, то истинная и зиждительная Премудрость, воспріемля на Себя принадлежащее Отпечатку Ея—*τὰ τοῦ τύπου ἐαυτῆς*—, говоритъ о Себѣ: «Господь создалъ Меня въ гдѣла Свои». Что сказала бы сущая въ насъ Премудрость—*ἡ ἐν ἡμῖν σοφία*—, то Самъ Господь именуемъ, какъ бы, Своимъ. И, хотя Онъ, какъ Творецъ, не созданъ, однако же, по причинѣ созданнаго Образа Своего въ гдѣлахъ—*τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ*—, говоритъ се какъ бы о Се-

бѣ. И какъ Самъ Господь изрекъ: «Принимающій васъ—Меня принимаетъ» (Мѳ 10⁴⁰), потому что въ насъ есть Его отпечатокъ—*τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι*—, такъ, хотя и не будучи въ числѣ создаемыхъ, поелику создается Образъ и Отпечатокъ Его въ глѣзахъ—*τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθαι*—, какъ бы Самъ Онъ былъ симъ Образомъ, говоритъ: «Господь создалъ Меня началомъ путей Своихъ въ глѣла Свои—*Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*—». Отпечатокъ же Премудрости положенъ въ глѣзахъ, какъ сказалъ я, чтобы мѣръ позналъ въ Премудрости Зиждителя своего—Слово, а чрезъ Слово—Отца—*οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα— ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα*—. И это—то самое, что говорилъ Павелъ: «Ибо, что можно знать о Богѣ,—явно для нихъ (т. е. язычниковъ), потому что Богъ явилъ имъ: ибо невидимое Его,—вѣчная сила и Божество—, отъ созданія мѣра, чрезъ разсматриваніе твореній, видимо» (Рим 1^{9,20}). Поэтому-то Слово въ сущности не есть тварь; сказанное же въ Притчахъ относится къ премудрости въ насъ сущей и именуемой—*περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὔσης καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεμίαις ῥητόν*. Если же (аріане) и этому не вѣрятъ, то пусть сами скажутъ: есть ли въ тваряхъ какая премудрость, или нѣтъ—*εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστι*? Если нѣтъ, то почему же обвиняетъ Апостоль, говоря: «Ибо когда мѣръ своею мудростью не позналъ Бога въ Премудрости Божіей» (1 Кор 1²¹)? Или, если нѣтъ премудрости, то почему въ Писаніи встрѣчается «множество премудрѣхъ» (Притч 6²⁶)? Вѣдъ «премудрѣй, убоявшись, началъ уклонятъся отъ зла» (Притч 1⁴¹⁶ и сѣ «премудростью зиждется домъ» (Притч 2⁴³⁶). А Екклесіастъ говоритъ: «Премудрость человѣка просвѣтитъ лицо Его» (Еккл 8¹), и укоряетъ безразсудныхъ: «Не говори: Что произошло?, потому что прежніе дни были лучше, нежели эти» (Еккл 7¹¹). А если, какъ говоритъ о Премудрости Сынъ Сираха, излилъ ее (Богъ) на всѣ глѣла Свои со всякою плотію, по Своему глѣнію и даровалъ ее любящимъ Его» (Сир 1¹⁰),—таковое же изліяніе—*ἡ τοιαύτη ἐκχυσίς*— есть признакъ сущности не Премудрости Источной и Единородной, но Премудрости, и з о б р а з и в ш е й с я въ мѣръ—*τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης* [подразумѣвается: *σοφίας*]—, то, что невѣроятнаго, если эта зиждительная и истинная Премудрость, отпечатокъ Которой есть изліянная въ мѣръ Премудрость и Знаніе—*ἥς τύπος ἐστὶν ἢ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη*—, по сказанному выше, какъ бы о Себѣ Самой говоритъ: «Господь создалъ Меня въ глѣла Свои». Ибо въ мѣръ не зиждущая Прему-

дростъ, но созигаемая въ гѣлахъ—*ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις* [пог-
разумѣвается *σοφία*]—, по которой «небеса проповѣдуютъ Сла-
ву Божію, и о гѣлахъ рукъ Его вѣщаетъ твердь» (П с 18₂). Но,
если люди вмѣстятъ въ себѣ и эту Премудрость, то позна-
ютъ истинную Божію Премудрость,—познаютъ, что поглин-
но сотворены они по образу Божію» ⁶¹¹.

Не можетъ бѣтъ никакого сомнѣнія, что та тварная
Премудрость, о которой говоритъ приведенная выдержка,
по взгляду Аѳанасія В., ни въ какомъ случаѣ не ограничи-
вается только психологическимъ или гносеологическимъ
процессомъ внутренней жизни твари, но является, по пре-
имуществу, м е т а ф и з и ч е с к о ю природою тварнаго есте-
ства: Премудрость въ твари есть не только гѣятель-
ность, но и субстанція; она имѣетъ существенный, мас-
сивный, вещный характеръ. Это гѣляется еще яснѣе въ
выразительномъ сравненіи, предлагаемомъ св. Отцомъ ⁶¹².
Онъ представляетъ тварь погѣ образомъ города, построе-
ніе котораго поручено нѣкимъ царемъ сыну своему. Чтобы
авторитетомъ отца обезопаситъ строенія отъ посяга-
тельствъ на нихъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы оставитъ
память о себѣ и обѣ отцѣ своемъ, царевичъ начертываетъ
имя свое на каждомъ зданіи. Если теперь, по окончаніи
строекѣ, спросятъ царевича, каково построены городъ, и
царевичъ отвѣтитъ: «Надежно, потому что ге, по изво-
ленію отца, изображенъ я на каждомъ зданіи, имя мое
создано въ сихъ зданіяхъ», то, говоря такъ, «онъ не свою
сущность объявляетъ созданною, но образъ свой —*τὸν
ἑαυτοῦ τύπον*— изъ за своего имени». Точно такъ же и
Истинная Премудрость,—т. е. Логосъ—, отвѣчаетъ ди-
вящимся тварной Премудрости,—т. е. Софїи—: «Господь
создалъ Меня въ гѣла, потому что Мой въ нихъ Образъ;
и вотъ до какой степени Я снизошелъ въ зиждитель-
ствѣ».—Сравненіе, предлагаемое Аѳанасіемъ, не есть
чистая выдумка. Напомню о всемірно-историческомъ обычаѣ
писатъ имя строителя на зданіи, или о еще болѣе рази-
тельномъ обычаѣ вавилонскихъ царей припечатывать
каждый кирпичъ строимыхъ ими зданій печатью съ име-
немъ царя-строителя. Но, чтобы понять истинный смѣслъ

этого обычая, равно, какъ и смѣслъ опирающагося на обычай Аѳанасіева сравненія, необходимо держатъ въ умѣ древнее представленіе обѣ имени, какъ о реальной силѣ-идеѣ, формующей вещи и таинственно управляющей нѣдрами ихъ глубочайшей сущности ⁶¹³.

Итакъ, полагая на знаніяхъ имя свое, царевичъ Аѳанасіева сравненія тѣмъ самымъ вноситъ,—согласно пониманію древнихъ—, въ бытіе этихъ знаній новую таинственную сущность, даруетъ знаніямъ мистическую силу.

Своимъ сравненіемъ Аѳанасій пользуется и далѣе, непосредственно упоминая Церковь.

«Не должно опять таки дивитъся,—говоритъ онъ—, если Сынъ говоритъ о сущемъ въ насъ Образъ, какъ о Себѣ Самомъ—; и когда Савлъ гналъ тогда Церковь, въ которой былъ Образъ Его (Господа) и Подобіе, то говорилъ какъ бы Самъ преслѣдуемый: «Савлъ, что Меня гонишь?» (Дн 84)». Истинная Премудрость,—Логосъ—, говоритъ «создалъ», такъ сказать, съ точки зрѣнія «Премудрости внѣдренной въ міръ и въ гѣлахъ—*τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐκτισθεῖσαν* [погразумѣвается: *σοφίαν*]—», съ точки зрѣнія «Подобія Своего —*τῆς εἰκότος ἑαυτοῦ*—», какъ если бы сказалъ это о себѣ «самъ Отпечатокъ Премудрости, сущій въ гѣлахъ —*αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὅς ἐστι ἐν τοῖς ἔργοις*—».—«Источная Премудрость есть творящая и зиждительная, а Отпечатокъ ея внѣдряется въ гѣла, какъ образъ образа —*ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐκτίθεται τοῖς ἔργοις, ὡς περ καὶ τῆς εἰκότος κατ' εἰκόνα*—». Слово называетъ ее началомъ пути, потому что таковая Премудрость гѣляется въкоторымъ началомъ и, какъ бы, начатками Бого-вѣдѣнія. Усматривая эту тварную Премудрость въ мірѣ и въ себѣ, человѣкъ постигаетъ Истинную Премудрость, а отъ нея восходитъ къ Отцу (Іо 14 9; 1 Іо 2 23)» ⁶¹⁴. Слова: «Когда Онъ готовилъ небо, то Я съ Нимъ была» (Притч 827) Аѳанасій парафразируетъ такъ: «Все получило бытіе Мною и чрезъ Меня; а такъ какъ потребно внѣдритъ Премудрость въ гѣлахъ —*ἐκτίθεσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις*—, то, хотя по сущности пребывала Я со Отцемъ, однако же, по снисхожденію къ тварямъ, отпечатлѣвала свой образъ въ гѣлахъ примѣнительно къ нимъ, чтобы цѣлый міръ былъ, какъ бы единое тѣло, не въ разладѣ, но въ согласіи съ самимъ собою.— Посему,—продолжаетъ св. Отецъ—, всѣ тѣ, которые, по данной имъ Премудрости, правымъ умомъ взираютъ на тварей,—въ состояніи и сами сказать: «По опредѣленіямъ Твоимъ все стоитъ» (Пс 118 91). А которые вознерадѣли о семъ, тѣ

услышатъ: (далѣе приводится Рим 1 19—23 о познаніи Бога чрезъ проникновенное созерцаніе твари).— И они постыдятся, слыша: «Ибо когда міръ своею Мудростью не познавалъ Бога въ Премудрости Божіей, то благоутодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ» (1 Кор 1 21)» 615.

Тварная Софія, Божественное отпечатлѣніе твари естѣ «образъ и сѣнь Премудрости — δι' εἰκόνοσ καὶ σκιάσ τῆσ Σοφίασ, τῆσ ἐν τοῖσ χτίσμασιν οὐσῆσ—» 616. Но, осуществляемая, отпечатлѣваемая въ мірѣ опытномъ во времени, она, хотя и тварная, предшествуетъ міру, являясь пре-мірнымъ востаснымъ собраніемъ божественныхъ перво-образовъ сущаго. Св. Аѳанасій ссылается при этомъ утверженіи на слова ап. Павла:

«Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, благословившій насъ во Христѣ всякимъ духовнымъ благословеніемъ въ небесахъ, такъ какъ Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви, предопредѣливъ усвоить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа» (Еф 1 3-4). «Итакъ,—говоритъ св. Аѳанасій—, какъ же избралъ прежде, нежели получили мы бытіе, если не были мы, какъ Самъ сказалъ, предъ изображеніемъ въ Немъ—*πὼσ οὖν ἐξελέσαστο, πριν γενεσθαι ἡμασ, εἰ μῆ, ὡσ αὐτόσ εἰρηκεν, ἐν αὐτῶ ἡμεν προστέτυπω μένοи;—?*» 617.

А далѣе св. Отецъ выясняетъ, что именно на этомъ предъ-изображеніи насъ въ Господѣ, на этомъ вѣчномъ корнѣ нашемъ и основывается возможность «жизни вѣчной» для насъ 618. Таково возрѣніе на божественную сторону твари у Аѳанасія,—далѣе нежели кто бы-то ни было отстоявшаго отъ панѳеистическаго смѣшенія твари съ Творцомъ. Всю жизнь свою положилъ онъ на окончательное изобличеніе еретиковъ, пытавшихся стереть грань между Творцомъ и тварью. Вотъ почему свидѣтельство Аѳанасія имѣетъ для насъ несравнимую значимость.

Догматъ едино-сущія Троицы, идея обоженія плоти, требованія аскетизма, чаяніе Духа Утѣшителя и признаніе за тварью, пре-мірнаго нетлѣннаго значенія—таковы лейт-мотивы догматической системы Аѳанасія, столь тѣсно вросшіе другъ въ друга, что нельзя услышать одинъ,

чтобы въ немъ не открѣмъ всѣхъ прочихъ. На этихъ же основныхъ мотивахъ построена и вся настоящая книга, такъ что воистину можно сказать, что она исходитъ изъ идей св. Аѳанасія Великаго ⁶¹⁹.

Софія участвуетъ въ жизни Трїипостаснаго Божества, входитъ въ Троичныя нѣбра и прїобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертымъ, тварнымъ и, значитъ, не едино-сущнымъ Лицомъ, она не «образуетъ» Божественное Единство, она не «естъ» Любовь, но лишь входитъ въ общеніе Любви, допускается войти въ это общеніе по неизреченному, непостижимому, неогмыслимому смиренію Божественному.

Какъ четвертое Лицо, она, по снисхожденію Божію (—но ни въ какомъ случаѣ не по своему естеству!—), вноситъ различіе въ отношеніи къ себѣ промыслительной дѣятельности Троичныхъ Упостасей и, будучи для Трїедиаго Божества одною и тою же, является сама въ себѣ различною въ своемъ отношеніи къ Упостасямъ; идея о ней получаетъ ту или иную окраску, въ зависимости отъ того, на Которую Упостась мы преимущественно обращаемся созерцаніемъ.

Подъ угломъ зрѣнія Упостаси Отчей Софія есть идеальная субстанція, основа твари, мощь или сила бытія ея; если мы обратимся къ Упостаси Слова, то Софія—разумъ твари, смыслъ, истина или правда ея; и, наконецъ, съ точки зрѣнія Упостаси Духа мы имѣемъ въ Софіи духовность твари, святость, чистоту и непорочность ея, т. е. красоту. Эта трїединая идея основна-разума-святости, раскалываясь въ нашемъ разсудкѣ, представляется грѣховному уму въ трехъ взаимо-исключающихъ аспектахъ: основы, разума и святости. Въ самомъ дѣлѣ, что общего у основы твари съ разумомъ ея или съ ея святостью? Для ума растлѣннаго, т. е. для разсудка, идеи эти никакъ несоединимы въ цѣлостный образъ: по закону тождества онѣ непроницаемы другъ для друга.

Но—мало того; въ отношеніи къ домо-строительству Софія имѣетъ еще цѣлый рядъ новыхъ аспектовъ, гробящихъ единую идею о ней на множество догматическихъ понятій. Прежде всего, Софія есть начатокъ и центръ искупленной твари,—Тѣло Господа Іисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественнымъ Словомъ. Только со-участвуя въ Немъ, т. е. имѣя свое естество включеннымъ,—какъ бы, вкрапленнымъ—, въ Тѣло Господа, мы получаемъ отъ Духа Святого свободу и таинственное очищеніе. Въ этомъ смѣслѣ Софія есть предсуществующее, очищенное во Христѣ Естество твари⁶²⁰ или Церковь въ ея небесномъ аспектѣ. Но, поскольку происходитъ отъ Духа Святого освещеніе и земной стороны твари, эмпирическаго ея содержанія,—ея «одежды»—, Софія есть постольку Церковь въ ея земномъ аспектѣ, т. е. совокупность всѣхъ личностей, уже начавшихъ подвигъ возстановленія, уже вошедшихъ своею эмпирическою стороною въ Тѣло Христово. А такъ какъ очищеніе происходитъ Духомъ Святымъ, являющимъ Себя твари, то Софія есть Духъ, поскольку Онъ обожилъ тварь. Но Духъ Святой являетъ Себя въ твари, какъ дѣвство, какъ внутреннее цѣломудріе и смиренная непорочность,—въ этихъ главныхъ дарахъ, получаемыхъ отъ Него христіаниномъ. Въ этомъ смѣслѣ Софія есть Дѣвство, какъ горняя сила, дающая дѣвственность. Носительница же Дѣвства,—Дѣва въ собственномъ и исключительномъ смѣсла слова—, есть Маріамъ, Дѣва Благодатная, Облагодатствованная (*κεχαριστωμένη*, Лк 1:28) Духомъ Святымъ, Исполненная Его дарами, и, какъ такая, Истинная Церковь Божія, Истинное Тѣло Христово: изъ Нея въгдѣ произошло Тѣло Христово.

Если Софія есть вся Тварь, то душа и совѣсть Твари,—Человѣчество—, есть Софія по преимуществу. Если Софія есть все Человѣчество, то душа и совѣсть Человѣчества,—Церковь—, есть Софія по преимуществу. Если Софія есть Церковь, то душа и совѣсть Церкви,—Церковь Святыхъ—, есть Софія по преимуществу. Если Со-

фія естѣ Церковѣ Святыхъ, то душа и совѣстѣ Церкви Святыхъ, — Ходатаица и Заступница за тварѣ предѣ Словомъ Божіимъ, судящимъ тварѣ и разсѣкающимъ ее на-двое, Матерѣ Божія, — «міру Очистилице» —, опятѣ таки естѣ Софія по преимуществу. Но истиннымъ знаменіемъ Маріи Благодатной является Дѣвство Ея, Красота души Ея. Это и естѣ Софія. Софія естѣ «сокровенный сердца человекъ въ нетлѣнной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа — *ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*» (1 Пет 34), — истинное украшеніе человеческого существа, проникающаго сквозѣ всѣ его поры, сіяющее въ его взглядѣ, разливающееся съ его улыбкою, ликующее въ его сердцѣ радостію неизреченною, отражающееся на каждомъ его жестѣ, окружающее человека, въ моментѣ духовнаго побѣда, благоуханнымъ облакомъ и лучезарнымъ нимбомъ, сотворяющее его «превыше мірскаго слитія», такчто, оставаясь въ міру, онѣ дѣлается «не отъ міра», дѣлается выше-мірнымъ. «Свѣтъ во тмѣ свѣтитъ и тма не обѣяла его» (Іо 15) — такова не-отъ-мірность духо-носной прекрасной личности. Софія естѣ Красота. «Да будетъ украшеніемъ — *κοσμός* — вашимъ, — оорачается ап. Петрѣ къ женамъ —, не внѣшнее плетеніе волосѣ, не золотые уборы или нарядность въ одеждѣ, но сокровенный сердца человекъ въ нетлѣнной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа, что драгоценно предѣ Богомъ» (1 Пет 33-4). Только Софія, одна лишь Софія естѣ существенная Красота во всей твари; а все прочее — лишь мишура и нарядность одеждѣ, и совлечется личность этого призрачнаго блеска при испытаніи огнемъ.

Таковы и въ которые изъ аспектовъ Софіи въ ихъ взаимоотношеніяхъ. Разсмотримъ же ихъ нѣсколько по-гробнѣе.

Чистота сердца, дѣвственность и цѣломудренная непорочность естѣ необходимое условіе, чтобы узрѣти Софію-Премудрость, чтобы быти всновленнымъ въ Выш-

ній Іерусалимъ,—«Матеръ намъ» (Гал 4²⁸). Понятно, почему это—такъ. Сердце является органомъ для воспріятія горняго міра. Посредствомъ сердца созерцается первоизданній корень личности, Ангелъ ея, и чрезъ этотъ корень устанавливается живая связъ съ Матерью духовной личности,—съ Софією, разумѣмою, какъ Ангелъ-Хранитель всей твари,—всей твари, едино-сущной въ любви, получаемой чрезъ Софію отъ Духа. Въ ней дается личности созерцаніе Бога-Любви (ср. Мѳ 18¹⁰), дающее блаженство: «Блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ» (Мѳ 5⁸),—узрятъ Бога очищеннымъ сердцемъ своимъ и въ сердцѣ своемъ. Чистота, даваемая Духомъ Святымъ, отсѣкаетъ напроць наросты сердца, обнажаетъ вѣчные корни его, прочищаетъ тѣ пути, по которымъ неизреченный Свѣтъ Трїностаснаго Свѣтила проникаетъ въ чловѣческое сознаніе. И тогда все внутреннее существо, омѣтое чистотою, наполняется Свѣтомъ абсолютнаго вѣгвнїя и блаженствомъ вѣяв переживаемой Истинны ⁶²¹.

«Чистый сердцемъ,—по словамъ св. Григорія Нисскаго—, не увидитъ въ себѣ ничего, кромѣ Бога» ⁶²².

Благодать широкими потоками вливается во всѣ очищенныя поры сердца. А «что—отъ благодати, въ томъ есть радость, есть миръ, есть любовь, есть истина — τῆς χάριτος χάραν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀληθείαν ἔχει»,—говоритъ св. Макарій Великій ⁶²³. Другими словами, съ субъективной стороны Софія воспринимается какъ посредница радости и тѣмъ отождествляется съ Радостью. Чистота сердца есть блаженство; гѣвственностъ души есть радость и даже нѣкоторая веселостъ.

«Ἔστιν σαοφροσύνης καὶ τι γαληνὸν ἔχειν

—къ признакамъ цѣломудрїя принадлежитъ и нѣкоторая веселостъ»,—замѣчаетъ св. Григорій Богословъ въ своихъ «Гномическихъ двустишіяхъ» ⁶²⁴.

Но, если гѣвственностъ души—необходимое условіе для созерцанія Горняго Іерусалима, то и наоборотъ: «касаніе мірамъ инымъ» ⁶²⁵, прониканіе до духовныхъ корней сущаго и бла-

годатное созерцаніе себя въ Богѣ—одно толѣко и можетъ дать силу дѣвства. Чтобы быть дѣвственнымъ, необходимо «различать свою природу въ Іерусалимѣ Вышнемъ», надо видѣть себя сыномъ Общей Матери, которая есть предсуществующее Дѣвство.

«Хочешь ли, братъ, быть дѣвственникомъ?»—вопросаетъ Авторъ Перваго посланія о дѣвствѣ,—Посланія, ранѣе приписывавшагося св. Клименту Римскому и относящагося къ III-му вѣку.—«Знаешь ли,—продолжаетъ онъ—, сколько труда и тяжести въ истинномъ дѣвствѣ?—Умѣя ли правильно вести борьбу, сражаешься ты, вооруженный силою Духа Святого, избравъ для себя этотъ подвигъ, чтобы получить свѣтлый вѣнецъ? Видишь ли — discernis — природу твою въ Іерусалимѣ Вышнемъ (Гал 4²⁶)?» 626.

Не должно удивляться этому противорѣчію между тезисомъ и антитезисомъ, т. е. между положеніями: «Дѣвство—источникъ созерцанія Софіи» и «Созерцаніе Софіи—источникъ дѣвства». Это—лишь частный случай великой антиноміи между Божіею благодатию и человѣческимъ подвигомъ, сказывающейся рѣшительно въ каждомъ вопросѣ домо-строительства Божія, начиная отъ судебъ цѣлыхъ народовъ и кончая обыкновеннѣйшими дѣйствіями, не говоря ужъ о таинствахъ. Но для меня, въ настоящую минуту, важно лишь установить неразрывность и неразложимость идеи «дѣвство-созерцаніе». Эта-то неразрывность и объясняетъ, почему тѣмъ настойчивѣе говорится о чистотѣ въ памятникахъ церковной письменности, чѣмъ большее отводится мѣсто идеѣ харизматизма, духо-носности, обоженія,—какъ бы она ни была называема въ разныя времена—, и чѣмъ ярче выступаетъ представленіе о безусловной цѣнности твари.

Еще и еще я повторяю и не устану повторять, что христіанскій аскетизмъ и безусловная оцѣнка твари, дѣвство и духо-носность, вѣдѣніе Премудрости Божіей и любовь къ тѣлу, подвигъ и познаніе абсолютной Истины, удаленіе отъ тли и любовь—антиномическія стороны одной и той же духовной жизни, такъ же неразрывно связанныя между собой, какъ парно-противоположныя

границы правильного десяти-гранника. Когда говорилось о созерцании твари в ее единстве и об идее Софии по разуму свято-отеческой письменности, уже тогда настойчиво указывалась мною эта связь, и не думаю, чтобы теперь нужно было приводить примеры еще раз. Напомню только то и в этих настроений словами св. Исаака Сирина.

«Молись, чтобы не отступил от тебя Ангелъ цѣломудрїя твоего, чтобы грѣхъ не воздвигъ на тебя пламенѣющей брани и не разлучилъ тебя съ нимъ --- А искупленія тѣлесныя прїуготовляйся принимать отъ всей души, и преплывай ихъ всѣми своими членами; и очи наполня слезами, чтобы не отступилъ отъ тебя Хранитель твой»⁶²⁷.

Божественный про-образъ человека, Ангелъ-Хранитель его, есть по преимуществу хранитель его чистоты, его цѣломудрїя. Онъ—Ангелъ цѣломудрїя, и потому

«зловонїя: - блудныхъ помысловъ и нечестивыхъ грезъ --- не терпятъ святые Ангелы Божїи»⁶²⁸.

Почти въ каждомъ аскетическомъ творенїи проводится мысль о связи грѣшности со смиренїемъ и о блудныхъ помыслахъ, какъ послѣдствїяхъ гордыни и эгоистическаго само-утвержденїя Я. Наблюденїе свв. отцовъ вполне объясняется изъ установленнаго ранѣе, а именно, что цѣломудрїе, — какъ высшая свобода надъ своими помыслами—, есть сила благодатная, дѣйствующая лишь при само-преданїи христианина Богу. Напротивъ, эгоистическое само-обособленїе отъ Бога ведетъ къ рабству своимъ помысламъ, т. е. къ нечистотѣ, и дѣлаетъ человека «самостуканомъ», какъ говорится въ Великомъ Канонѣ Андрея Критскаго. Тутъ снова и снова мы возвращаемся къ основной идеѣ о различїи законовъ тождества,—духовнаго и плотскаго. Первый дѣлаетъ меня, созерцаемаго мною въ Богѣ, и dealомъ самого себя, а второй—идоломъ себя самого, истуканомъ.

Типъ дѣйствительной чистоты—Пречистая и Прелогословенная Матерь Господа, Смиренная въ Своей вѣчной чистотѣ, Чистая въ Своемъ неизмѣнномъ смиренїи. Въ Ней, Невѣстѣ Духа Святого, вѣчно Имъ очищаемой, бьются

живой источникъ міровой чистоты, «Источникъ присно текущій разума». Въ Ней бѣетъ ключъ воды живой, утоляющей всякую жажду и заливающей въ душѣ огонь геенскій; и потому къ Ней Церковь взываетъ вопія: «Очистилице міру, Богородице» и «Всего міра Очищеніе». Вѣдъ это Она — «темное полчище страстей и похотей нашихъ прогоняющая»; это Она — «столпъ огненный, отъ искушеній и соблазновъ міра насъ покрывающій», «столпъ огненный, среди мглы грѣха всѣмъ намъ путь спасенія показующій»; это Она — отъ страстнаго «запаленія огненного росю молитвъ своихъ избавляющая». Если Господь — Глава Церкви, то Кроткая Марія, — «Подательница божественнѣя благодати» —, — воистину Сердце Ея, чрезъ которое Церковь разноситъ членамъ своимъ Жизнь, Вѣчностъ и дары Духа, истинная «Живото-дательница»⁶²⁹, истинный «Живо-носный Источникъ». Вѣдъ Марія — «Госпожа все-непорочная», «едина чистая и благословенная», «благодатная», «едина нетлѣнная и добрая голубица». Она — Живой Символъ и Начатокъ очищающагося міра, «Чистительная»; Она — «Неопалимая Купина», обѣятая пламенемъ Духа Святого, живое предварительное явленіе Духа на землю, типъ пневматофаніи. Какъ Духъ есть Красота Абсолютнаго, такъ Богородительница есть Красота Тварнаго, «міру слава», и Ею украшена вся тварь: «Радуются земнородніи, о божественной Твоей Славѣ красящися», т. е. «Украшаяся Твоею божественною славою, земнородные радуются», потому что красота, воспринятая въ сердце, есть радость. И красота Міра, въ благоговѣйномъ трепетѣ имъ созерцаемая, есть Радостъ Міра, «Нечаянная Радостъ» его, «Умиленіе» его, «Отрада и Утѣшеніе» его, «Сладкое Лобзаніе», которымъ Міръ Долбній лобзаетъ Міръ Горній. Это — «Радостъ всѣхъ радостей», какъ заповѣдалъ называть намъ икону «Умиленія» Серафимъ Преподобный, — ту самую икону, которую одну только онъ имѣлъ въ своей келліи и предъ которой онъ спасался⁶³⁰. Богородица — Радостъ и «радости міра Ходатаица». Въ созерцаніи небесной Красоты — «Утоленіе Печали»; «Всѣхъ Скорбящихъ

Радость», «*Въ скорбехъ и печаляхъ Утѣшеніе*». Богородица— «*Заступница усердная*», Она—«*Взысканіе Погибшихъ*», «*Споручница грѣшныхъ*», «*Умяченіе злыхъ сердецъ*». Она «*Призираетъ на печали*», Она — «*Скоро-послушница*», «*Услышательница*», «*Избавленіе отъ бѣдъ страждущихъ*», «*Милостивая Цѣлительница*». Она—Ангелъ-Хранитель міра. Она — «*Покровъ*» міру «*ширшій облака*», «*Одиштрія*» [или «*Путеводительница*»] его, то огненнымъ, то облачнымъ столпомъ ведущая міръ къ Странѣ Обѣтованной, въ «*жизнь вѣшнюю*»; Она— «*Нерушимая Стѣна*», защищающая міръ, «*Избавительница*» его. Она — «*всей вселеннѣй крѣпкое Заступленіе*». Ею и чрезъ Нее радуется вся тварь и человѣческой родъ. Поемъ вѣдъ:

«О Тебѣ радуется ⁶⁸¹, Благодатная, всякая тварь, ангельскій соборъ и человѣческой родъ, освященный храмъ и раю словесный, дѣвственная похвало---. О Тебѣ радуется, Благодатная, всякая тварь, слава Тебѣ».

Богородица—прекраснѣйшій цвѣтокъ земли, «*Неувядаемый*» и «*Благоуханный Цвѣтъ*». Она — Носительница Софіи, — «*Небо огушевленное*» и «*Небо умное*», «*Благодатное Небо*», т. е. Горній Міръ, Іерусалимъ Небесный, отпечатлѣвшійся въ Пречистой душѣ Дѣвы. Не говоритъ ли Церковь:

«Воистину явилася еси небо на земли, большее вѣшняго небесе, безневѣстная Дѣво: изъ Тебѣ бо возсія Солнце въ міръ, владѣтельствуя Правдою?»

Эта тѣснѣйшая связь между идеею о Богородицѣ и объ Іерусалимѣ Горнемъ сквозитъ и въ сопоставленіи пасхальнаго ирмоса:

«Свѣтися, свѣтися
Новый Іерусалиме:
Слава бо Господня
на тебѣ возсія.
«Ликуй нынѣ,
и веселися Сіоне.
Ты же Чистая
красуйся Богородице
о возстаніи Рождества Твоего».

Про нѣкоторыхъ подвижниковъ Пречистая Дѣва, явившись имъ, говорила: «Этотъ—нашего рода» ⁶⁸². «Этотъ—

нашего рода. Слова глубоко-знаменательныя! Значитъ, есть какой-то особый «рогъ», рогъ Божіей Матери, и къ рогу этому, къ этой своеобразной природѣ бывають причастны святые подвижники. Что же это за рогъ? — Рогъ предрасположенный къ дѣвственности души. Человѣки или, точнѣе, земные ангелы, — члены этого таинственного рога—, еще отъ самой юности сіяютъ крошкимъ свѣтомъ не-отъ-мирности и непорочности. Еще во чревѣ матери они ознаменованы и преднамѣченны къ особому устройенію души. Они, какъ бы, избѣжаны изъ закона грѣховности, какъ бы игутъ къ намъ прямо изъ Эгема, какъ чада первозданной и непорочной чоты. Безъ усилій совершаютъ они то, что въ потѣ лица добывается другими; безъ нагломовъ совершенствуются и восходятъ отъ силы въ силу,—такъ, какъ распускается благоуханный цвѣтокъ. Безъ блужданій, отъ самаго зачатія, твердой стопой игутъ «къ почести вѣшняго званія». Они—евангельскіе «скопцы отъ чрева матери». Таковымъ былъ на примѣръ Іоаннъ Богословъ. Таковы аѳонскіе святые Іоаннъ Кукузелъ и Аѳанасій⁶³³. Таковыми были преподобные Сергій Рогонезскій и Серафимъ Саровскій. Удивительный примѣръ такой непорочности явила міру Божія Матерь въ лицѣ старца Кіево-Печерской Лавры іеросхимонаха Парѳенія, который отъ самаго дѣтства вовсе не зналъ нечистыхъ спростей и плотскихъ бореній,—не зналъ даже искушеній отъ нихъ⁶³⁴. Таковымъ былъ Старецъ Геѳсиманскаго скита Исидоръ⁶³⁵. И такъ, есть особый рогъ Божіей Матери,—хотя и не всякій праведникъ—сего рога—, есть высшій типъ духовной организаціи, святая (—это не значитъ еще безгрѣшная—) личность. Однимъ словомъ, это—софійность души, текущая изъ Источника Чистоты. Кто же Источникъ Чистоты? Кто «Столпъ Дѣвства»?—Пресвятая Богородица⁶³⁶.

Вотъ почему эти ангелы во плоти, эти иноки по естеству, эти цвѣты міра сознаютъ себя особыми избранныками Пречистой Дѣвы, сами чтутъ Ее по преимуществу и отъ Нея получаютъ благодатную помощь и знаменія.

И если вдуматься въ ихъ отношеніе къ Пречистой, то сдѣлается явно, что въ Ней для нихъ, для сознанія ихъ, для любви ихъ на первомъ мѣстѣ стоитъ не Ея Богородительство, т. е. не Христосъ, а Ея Присногѣвство, Сама Она. Потому-то такой избранникъ Божіей Матери какъ преп. Серафимъ имѣлъ у Себя въ келліи одну только единственную икону. Кого? Естественно было бы подумать, что, разъ единственную, то—Спасителя. Но нѣтъ,—не Спасителя, а Божіей Матери, да и притомъ же безъ Спасителя,—икону «Умиленія». Подобное же можно сказать и о другихъ гѣвственникахъ⁶³⁷. Они чтутъ въ Божіей Матери Носительницу Софіи, Явленіе Софіи и чувствуютъ, что ихъ духовное устройство — именно отъ Софіи. Преподобный Серафимъ даже требовалъ, наряду съ исповѣданіемъ Богочеловѣчества Іисуса Христа, особаго исповѣданія Присногѣвства Божіей Матери⁶³⁸.—Подобно тому, какъ есть рогы и даже народы растлѣнные, точно такъ же бываютъ рогы чистые. Въ первыхъ истреблены черты земской непорочности, во вторыхъ остается нѣчто отъ перво-зданной красоты. Вся тварь растлѣнна, но въ однихъ растлѣніе глубже, въ другихъ—не такъ глубоко. А есть чистые по преимуществу,—такъ сказать, осколки раздробившагося перво-зданнаго міра, менѣе другихъ тварей искажившіе свой образъ. Это — чтители Присногѣвства, и первая среди нихъ, Носительница и Средоточіе райской чистоты—Присногѣва Богородица⁶³⁹.

Въ Богородицѣ сочетается сила Софійная, т. е. ангельская, и человѣческое смиреніе,—«Божіе къ смертнымъ благоволеніе» и «смертныхъ къ Богу дерзновеніе». Божія Матерь стоитъ на чертѣ, отдѣляющей тварь отъ Творца, и, т. к. среднее между тѣмъ и другимъ совершенно непостижимо, то совершенно непостижима и Божія Матерь. Она—«высота неудобовосходимая человѣческими помыслами». Она—«глубина неудобозримая и ангельскими очима». Она—«высшая небесъ» и «ширшая небесъ»⁶⁴⁰. Она—«Честнѣйшая Херувимъ и Славнѣйшая безъ сравненія всѣхъ Серафимъ». Она—«Владычица Ангеловъ»⁶⁴¹. О Ней говорит-

ся: «Паче Огнєзрачныхъ Серафимовъ явилася еси Чистая Честнѣйшая». Носительница чистоты, Явленіе Духа Святого, Начало духовной твари, Источникъ Церкви, выше-ангельская «Богоневѣстная Отроковица» перестаетъ быти Одною изъ многихъ въ Церкви; даже въ Церкви святыхъ она не естъ *prima inter pares*. Она—особая, Она—исключительное средоточіе Церковной жизни. Она—сердце Іисусово. Она—Церковь. Николай Кавасила, архіепископъ Фессалоникійскій, —одинъ изъ наиболее чтимыхъ толкователей божественной литургіи (жилъ въ XIV-мъ вѣкѣ)—, опытно познавшій таинственную глубину богослуженія, говоритъ⁶⁴², что «если-бы кто могъ увидѣти Церковь Христову въ томъ самомъ видѣ, какъ она соединена со Христомъ и участвуетъ въ плоти Его, то увидѣлъ бы ее не чѣмъ другимъ, какъ только тѣломъ Господнимъ». Но если бы при этомъ онъ посмотрѣлъ на Пречистую и Препоблаговенную Дѣву Марію, то увидѣлъ бы Ее не чѣмъ другимъ, какъ сердцемъ Христовымъ. Она—центръ тварной жизни, точка соприкосновенія земли съ небомъ. Она Избранная, Царица Небесная и, тѣмъ болѣе, Земная:

«Избранной Превѣчнѣмъ Царемъ превъше всякаго созданія,
небеси и земли Царицѣ —

«Достойное поклоненіе съ благодареніемъ приносяще съ вѣрою
и умиленіемъ прибѣгаемъ».

Она имѣетъ космическую власть⁶⁴³. Она — «всѣхъ стихій земныхъ и небесныхъ освященіе», «всѣхъ временъ гога благословеніе». Она—*ἡ πάντων βασιλίσα*, —«надъ всѣмъ Царица». Она—Владычица міра, почему и взываетъ всякій вѣрнѣй:

«Утѣшенія не имамъ развѣ Тебѣ, Владычице міра,
Упованіе и Предстательство вѣрныхъ».

Тутъ приведены совершенно случайно-припомнившіяся выраженія церковной писменности. Дать систематическій сводъ того необозримаго содержанія, которымъ богата богослужебная писменность, составило бы задачу цѣлой науки; но ея,—увѣ!—, у насъ нѣтъ вовсе. Я старался передать тебѣ, какъ я понимаю эту писменность. Можетъ быти, я ошибаюсь?—Было бы хорошо, если бы ты указалъ

миѢ,—вѢ чемѢ. Но, во всякомѢ случаѢ, общій ходѢ мысли отѢ этого не измѢнится, потомучто сказанное о Божіей Матери сказано больше по причинамѢ личнымѢ, нежели строго необходимо вѢ главномѢ построеніи мысли.

Но все таки миѢ не хотѢлось бы оканчивать этого писѢма, не приведя нѢкоторыхѢ изѢ тѢхѢ даннѢхѢ, на которыхѢ вѢросло мое убѢжденіе. ВѢдѢ предѢлѢ моихѢ стремленій—вѢ томѢ, чтобы уяснитѢ себѢ церковное сознаніе, и нѢтѢ ничего болѢе чуждаго цѢлямѢ моей работы, какѢ желаніе изложитѢ «свою» систему. Скажу болѢе рѢшительно: Если шутѢ, вѢ работѢ моей, естѢ какіе-нибудь «мои» взгляды, то—лишь отѢ недомыслія моего, незнанія или непониманія. ТѢ даннѢя, которія имѢются мною вѢ виду, заключаются, помимо богослужебнаго творчества Церкви, вѢ отеческой писѢмевности и вѢ иконографіи. Начну съ первѢхѢ.

До насѢ дошелѢ вѢ латинскомѢ переводѢ замѢчательный текстѢ, имѢющій надписаніе: «Іоанну, святому старцу, Игнатію и братія, которые—съ нимѢ» и, по преданію, представляющій собою частное писѢмо Игнатія Богоносца къ Апостолу и Евангелисту Іоанну Богослову,—какѢ извѢстно—, бывшему пріемнымѢ сыномѢ Пресвятой ДѢвы Маріи. ВѢ начальныхѢ строкахѢ авторѢ документа выражаетѢ скорбѢ свою и окружающихѢ на промедленіе Іоанна. ИзѢ контекста явствуетѢ, что ІоаннѢ обѢщалѢ прійти вѢ общину Игнатія, и, повидимому,—съ Божіей Матерью, но почему-то замѢшкалѢ. Кажется, для Автора ПисѢма отсюда возникли вѢ общинѢ какія-то затрудненія (—быть можетѢ, нѢкоторые члены общины задумали самовольно уйти во ІерусалимѢ для скорѢйшаго свиданія съ АпостоломѢ—), и ОнѢ убѢждаетѢ Апостола поторопитѢся съ исполненіемѢ обѢщаннаго. ДалѢе говорится:

«ЕстѢ и здѢсь много женщинѢ нашихѢ, жаждущихѢ видѢти Марію Іисусову, и каждодневно намѢревающихся —volentes— разбѢжатѢся къ вамѢ, чтобы коснутѢся и дотроунутѢся до ея персей,

которыя вскормили Господа Іисуса, и разспроситъ Саму Ее кое о чемъ болѣе тайномъ Ея. Но и Соломея, къ которой ты расположенъ, дочь Анны, гостящая — *commorans*— у Нея въ Іерусалимѣ пять мѣсяцевъ, и нѣкіе другіе, лично знакомые, передаютъ, что Она исполнена всякой благодати и всѣхъ добродѣтелей — *eam omnium gratiarum abundant, et omnium virtutum*,— какъ дѣва — *more virginis*— плодоносна добродѣтелью и благодатию. И, какъ говорятъ, въ преслѣдованіяхъ и скорбяхъ Она весела, въ нуждахъ и недостаткахъ не жалуется; оскорбителямъ признательна, на доуки радуется; несчастнымъ и притѣсняемымъ соболѣзаетъ, сострадая, и не медлитъ прійти на помощь. Но отличается, — *enitescit, сїяетъ*—, противъ зловерныхъ выступленій погрѣшностей, выступая Посредницею въ сраженіи вѣры. Нашей новой вѣры и покаянія является Учителницею; а у всѣхъ вѣрныхъ Помощницею во всѣхъ дѣлахъ благочестія. Смирениемъ же предана, и для преданныхъ еще преданнѣе смиряется; и давно всѣми возвеличивается, хотя книжники и фарисеи поносятъ Ее. Кромѣ того, многіе много иного говорятъ о Ней; однако, всѣмъ во всемъ мы не смѣемъ ни давать вѣры, ни сообщать тебѣ. Но, какъ намъ рассказывается достойными вѣры, въ Маріи Матери Іисуса съ чело-вѣческимъ естествомъ сочетается естество ангельской святости — *in Maria, matre Іesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur*—. И таковою слухъ — *haec talia*— возбуждалъ наше нутро (собственно—«внутренности», *viscera*) и побуждаетъ весьма желать увидѣть — *desiderare aspectum*— это,—если можно сказать—, Небесное диво и священнѣйшее чудо — *hujus— coelestis prodigij et sacratissimi monstri*—. Ты же постарайся удовлетвори наше желаніе и будь здоровъ. Аминь» 644.

Другое писъмо носитъ надписаніе: «Іоанну, святому старцу, его Игнатій» и тоже признается преданіемъ за писъмо Игнатія Богоносца къ Апостолу Іоанну. Писъмо это начинается слѣдующими словами:

«Если можно мнѣ, то хочу подняться къ тебѣ, къ предѣламъ Іерусалима, и повидать вѣрныхъ святыхъ, которые находятся тамъ, въ особенности же Матерь Іисуса, Которую называютъ дивною для вселенной и желанною для всѣхъ — *universis admirandam et cunctis desirabilem*—. Кому вѣдь не доставитъ удовольствія повидаться и поговорить съ Нею, Которая родила отъ Себя Истиннаго Бога, если только онъ другъ нашей вѣры и религіи?—» 645.

А далѣе говорится обѣ Апостолѣ Іаковѣ, который, «какъ говорятъ», «весьма похожъ на Христа Іисуса лицомъ, жизнью и обращеніемъ». Закончивая письмо Авторъ проситъ Іоанна поторопиться посѣщеніемъ.

Хотя памятникъ, который намѣреваюсь я привести сейчасъ, почти не относится къ прямой моей задачѣ, но я не могу удержаться отъ того, чтобы не передать этихъ бесконечно-милыхъ строкъ переписки Игнатія Богоносца съ Пресвятой Дѣвою. Представь себѣ конкретно, что это значитъ: записка, написанная «легкими какъ сонъ» перстами Кроткой и Благословенной! Самая краткость записки какъ много говоритъ о тихой молчаливости Той, Которая въ домашней жизни, въ каждо-дневномъ общеніи являла ап. Петру образецъ и высшее воплощеніе нетлѣнной красоты «кроткаго и молчаливаго духа»,—Которая и теперь есть «молчаніе просящихъ вѣра», какъ взываетъ къ ней вѣрующій. Говорятъ, что, «быть можетъ», эта переписка—апокрифична. Я не спорю, ничего не знаю... Но вѣдь только—«мо ж е т ъ б ы т ь». А, можетъ быть,—и обратное. Вѣдь остается «а если», и цѣнность этого «а если» бесконечно умножаетъ вѣсь «мо ж е т ъ б ы т ь». Прошу, вникни, сколько-нибудь въ то чувство, которое глѣбаетъ для меня это Письмо, если даже оно и впрямь мало-достовѣрно, бесконечно-дорогимъ, милымъ до сокровенности сердца. Вѣдь даже ничтожная надежда (—а никто не доказалъ неподлинности Письма!—) на то, что Она сѣла за столъ, оправила одежды и Своими руками написала это благоуханное письмо, заставляетъ почти плакать отъ умиленія, :надолго умиротворяетъ волненіе души. Какъ мы счастливы, что есть у насъ эти любезныя сердцу строчки!—Но приведу самья письма.

Вотъ что пишетъ Дѣвѣ Богоносцѣ:

«Христоносицѣ Маріи Ея Игнатій.

«Тебѣ надо было бы укрѣпить и утѣшить меня, новообращеннаго, ученика Твоего Іоанна. О Твоемъ вѣдь Іисусѣ я узналъ то, что дивно сказать, и пораженъ слышаннымъ. А отъ Тебя,—

всегда бывшей близкою и связанною съ Нимъ и свѣдущеею въ Его тайнахъ—, отъ души желаю получить извѣщеніе о слышанномъ. Я писалъ Тебѣ еще въ другое время, и спрашивалъ о томъ же самомъ. Будь здорова; и ново-обращенные, которые со мною, отъ Тебя и чрезъ Тебя и въ Тебѣ укрѣпляются. Аминь» ⁶⁴⁶.

Латинскій переводъ отвѣтнаго писъма Божіей Матери гласитъ:

«Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas; sed valeat et exsultet Spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen» ⁶⁴⁷.

Или по-русски:

«Игнатію, возлюбленному со-ученику, смиренная прислужница Христа Іисуса.

Объ Іисусѣ что слышалъ и узналъ отъ Іоанна—истинно. Вѣрѣ тому, держисѣ того; и принятыи на себя обѣты христіанства храни непоколебимо, а привычки и жизнь сообразуй обѣту. Что—го Меня, то я приду вмѣстѣ съ Іоанномъ посѣтитъ тебя и твоихъ, кто съ тобою. Стой въ вѣрѣ и поступай мужественно: и да не беспокоитъ тебя суровость преслѣдованія; но да будетъ сильнымъ и да радуется духъ твой въ Бога Спасительномъ Твоемъ. Аминь».

Мнѣ кажется неумѣстнымъ входитъ здѣсь въ обсужденіе подлинности этого писъма. Замѣчу только относительно двухъ изреченій, въ которыхъ усматривали заимствованія изъ Евангелія отъ Луки и Перваго Посланія къ Коринтянамъ, при чемъ послѣднее написано уже завѣдомо послѣ успенія Св. Дѣвы. Этимъ, будто бы, подрывается достовѣрность Писъма. Но тутъ — великое недоразумѣніе. Первое изъ заподозриваемыхъ реченій таково:

«Sta in fide, et viriliter age—стой въ вѣрѣ и поступай мужественно». Въ немъ видѣли заимствованіе изъ 1 Кор 16 13: «Богрствуйте, стойте въ вѣрѣ, будьте мужественны, тверды». Но, во первыхъ, сопоставляемія реченія такъ просты и естествен-

ны, что вовсе не было надобности Дѣвѣ Маріи прочитатъ Посланіе ап. Павла, чтобы написатъ Свое Писѣмо. Во вторыхъ, и сходства-то между ними не много. Въ третьихъ, если утверждаѣтъ заимствованіе, то еще неизвѣстно, не опирался ли Апостоль на авторитетныя слова Божіей Матери. Въ четвертыхъ, наконецъ, аналогичное увѣщеваніе имѣется въ Пс 30,— въ особенности см. у LXX-ти (Пс 31 ж). Естественнѣе всего предположитъ (—если только вообще нужно предпологаѣтъ заимствованіе!—), что и Св. Дѣва и Ап. Павелъ «заимствовали» свои увѣщанія изъ Псалмовъ, которые каждей еврей зналъ наизусть, а они—въ особенности.

Второе запозазриваемое мѣсто таково:

«*Exsultet spiritus tuus in Deo salutario tuo—*га радуется духъ твой въ Богѣ Спасителѣномъ твоѣмъ». Тутъ усматриваютъ параллелизмъ съ Лк 1 47: «И возрадовался духъ Мой о Богѣ Спасителѣ Моѣмъ». Опятъ таки повторяю: Нужно ли для такого простого оборота предпологаѣтъ заимствованіе? Но если его предпологаѣтъ, то, во первыхъ, нужно помнитъ, что Евангелистъ Лука приводитъ гимнъ, вылившійся давнымъ давно изъ устъ Той же Дѣвы, такъ что, слѣдователѣно, Божія Матерь лишь повторяла въ Писѣмѣ то, что давно уже было сказано Ею же и что, навѣрно, не разъ потомъ вспоминала Она и повторяла и Себѣ Самой, и другимъ; во вторыхъ, и къ гимну Божіей Матери Лк 1 47 имѣется параллельное мѣсто: 1 Цар 21.— Можно указатъ и на внутренніе признаки подлинности Писемъ или, по крайней мѣрѣ, глубокой ихъ гревности. Это, именно, полное отсутствіе догматическихъ формулировокъ и отсутствіе внѣшне-величественныхъ эпитетовъ въ приложеніи къ Божіей Матери. Характерно также выраженіе «Твой» (—т. е. Божіей Матери—) *Іисусъ* («*de Iesu enim t u o - -*»), какъ-то странно звучащее въ устахъ человѣка, мыслящаго догматически-отчетливо о Личности Іисуса Христа. Краткость Писемъ, отсутствіе въ нихъ риторическихъ амплификацій и жизненныя черточки тоже гѣлаютъ подлинность ихъ весьма вѣроятною.

Могучее и неизгладимое впечатлѣніе, которое производила на очевидцевъ Дѣва Марія, изображено яркими словами въ замѣчательномъ памятникѣ, извѣстномъ по гѣ названіемъ «Писѣма св. Діонисія Ареопагита къ Апостолу Павлу»⁶⁴⁸. Вотъ, что значитъ въ этомъ «Писѣмѣ», повѣствующемъ о посѣщеніи Божіей Матери Ареопагитомъ:

«Исповѣдаю предъ Богомъ, о славный учитель и путево-
дитель нашъ, что мнѣ невѣроятнымъ казалось, чтобы могло
быть еще существо такъ обильно исполненное
божественной силой и дивной благодати, кромѣ
Самого Вышняго Бога. Но я видѣлъ не только душев-
ными, но и тѣлесными очами то, чего никакой умъ человѣ-
чeskій постигнуть не можетъ. Да! Да! Я видѣлъ собственными
очами Богообразную и выше всѣхъ духовъ небес-
ныхъ Святѣйшую, Матеръ Христа Іисуса наше-
го. Я удостоился этого по особенной благодати Божіей, по
благословенію верховнаго изъ Апостоловъ и по неисповѣдимой
благодати и милосердію Самой Пресвятой Дѣвы. Еще и еще
исповѣдаю предъ всемогуществомъ Божіимъ и предъ преслав-
нымъ совершенствомъ Дѣвы, Матери Его, что когда Іоаннъ,
верховный апостолъ и высшій пророкъ, сіяющій въ земной жиз-
ни своей, какъ солнце на небесахъ, ввелъ меня предъ лицо Бо-
гообразной и Пресвятой Дѣвы, то меня озарилъ не
только извнѣ, но и внутрѣ столъ великій и без-
мѣрный свѣтъ божественный и кругомъ разли-
лись столъ дивные ароматы и благоуханіе, что
ни тѣло мое немощное, ни даже духъ мой не могли внести
столъ чудныхъ знаменій и начатковъ вѣчнаго блаженства. Из-
немогло сердце мое, изнемогъ духъ мой во мнѣ отъ Ея славы и
божественной благодати. Свидѣтельствуюсь Самимъ Богомъ,
рожденнымъ отъ Ея дѣвичей утробы, что если бѣ не были
твои божественныя наставленія и законы еще такъ свѣжи въ
моей памяти и ново-просвѣщенномъ умѣ, то я почелъ бы
Ее истиннымъ Богомъ и почтилъ бы Ее поклоненіемъ,
какое должно воздавать одному Истинному Богу. Человѣкъ не
можетъ постигнуть блаженства, чести и славы выше того
блаженства, котораго я удостоился, увидя Пресвятую. Я былъ
тогда совершенно счастливъ! Благодарю Всевышняго, Милосерда-
го Бога, Божественную Дѣву и преславнаго Апостола Іоанна, и
тебя, верховнаго предстоятеля и начальника Церкви, за то, что
ты явилъ мнѣ высшее изъ благодѣяній».

Но, быть можетъ, лучше всякихъ догматическихъ по-
ложеній софійность Богоматери видна изъ описаній Ея на-
ружности.

По преданію, сохраненному церковнымъ историкомъ Ники-
форомъ Каллистомъ, Богородица «была роста средняго
или, какъ иные говорятъ, нѣсколько болѣе средняго; волоса
златовидные; глаза быстрые, съ зрачками, какъ бы, цвѣта масли-
ны; брови дугообразныя и умѣренно-черныя, носъ продолговатый;

уста цвѣтущія, исполненныя сладкихъ рѣчей; лицо некрутое и неострое, но нѣсколько продолговатое; кисти рукъ и пальцы длиннѣе⁶⁴⁹».

По преданію, передаваемому св. Амвросіемъ Медиоланскимъ, «Она была Дѣвою не тѣломъ только, но и душою: смиренна сердцемъ, осмотрительна въ словахъ, благоразумна, немногорѣчива, любительница чтенія, — — — трудолюбива, цѣломудренна въ рѣчи. Правилomъ Ея было — никого не оскорблять, всѣмъ благо-желать, почитать старшихъ, не завидовать равнымъ, избѣгать хвастовства, быть здравомысленною, любить добродѣтель. Когда Она, хотѣ бы выраженіемъ лица, обидѣла родителей? Когда была въ несогласіи съ родными? Когда погордилась предъ человѣкомъ скромнымъ, посмѣялась надъ слабымъ, уклонилась отъ неимущаго? У Нея не было ничего суроваго въ очахъ, ничего неосмотрительнаго въ словахъ, ничего неприличнаго въ дѣйствіяхъ: тѣлодвиженія скромныя, поступки тихая, голосъ ровный; такъ что тѣлесный видъ Ея былъ выраженіемъ души, олицетвореніемъ чистоты⁶⁵⁰».

А, по словамъ Никифора Каллиста, «Она въ бесѣдѣ съ другими сохраняла благоприличіе, не смѣялась, не возмущалась, особенно же не гнѣвалась; совершенно безыскусственная, простая, Она нимало о Себѣ не думала и, далекая отъ изнѣженности, отличалась полнымъ смиреніемъ. Относительно одеждъ, которыя носила, Она довольствовалась естественнымъ цвѣтомъ ихъ, что еще и теперь доказываетъ священнѣйшей головной покровъ Ея. Коротко сказать, во всѣхъ Ея дѣйствіяхъ обнаруживалась особенная богатство⁶⁵¹».

Пребезмѣрная богатность Дѣвы Маріи, лучезарная софійность Ея описательно указываются весьма многими святыми наставниками Церкви; въ богослуженіи чуть ли ни половина молитвословій обращена къ Божіей Матери; въ иконописи опять таки значительнѣйшая часть иконъ — Богородичныхъ. Какъ въ иконостаѣ, такъ въ богослуженіи Божія Матерь занимаетъ мѣсто симметричное и словно бы равнозначительное мѣсту Господа. Къ Ней одной обращаемся съ моленіемъ: «Спаси насъ»⁶⁵². Но, если отъ живого опыта, даваемого Церковью, обратимся къ богословію, то мы чувствуемъ себя перенесенными въ какую-то новую область. Психологически несомнѣнно впечатлѣніе такое, словно школьное богословіе говоритъ не совсѣмъ о Той, Которую величаетъ Церковь: школьно-

богословское ученіе о Божіей Матери несоразмѣрно живому почитанію Ея; школьно-богословское осознаніе догмата присногѣвства отстало отъ опытнаго переживанія его. Но богослуженіе—вотъ сердце церковной жизни. Поэтому весьма естественно спроситъ себя, что же означаетъ это величаніе церковное; естественно искать разума того опыта, который запечатлѣнъ въ писаніяхъ свято-отеческихъ.

Попытку дать отвѣтъ на наши вопросы, — правда попытку робкую—, находимъ у св. Амвросія Медіоланскаго, въ его писаніяхъ о гѣвствѣ и бракѣ⁶⁵³. Дѣвство Присногѣвы толкуетъ онъ какъ явленіе особой, Ей только свойственной благодати, какъ производное отъ дара цѣломудрїя. А такъ какъ новое, внесенное въ мїръ христіанствомъ, или, иначе говоря, сущность Церкви—именно въ цѣломудренной чистотѣ, то явно, что Средоточіе и Источникъ этого дара отождествляется съ Церковью. И еще: Божія Матерь—не только цѣломудренная, но и влагаетъ цѣломудрїемъ. Цѣломудрїе же—природы небесной. Поэтому и въ Дѣвѣ Марїи должно признать какую-то особую связь съ Небомъ, какую-то небесность. При этомъ, не смотря на нравственно-назидательное назначеніе твореній Амвросія, у него все время чувствуется за понятіями нравственными какая-то онтологія. Церковь, Небо, Дѣва Марїя—это, хотя и не синонимы, но,—онтологически—, имена почти взаимозамѣнимыя.

Но приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ писаній Святого:

«Прекрасна Марїя, — восклицаетъ онъ —, представившая образъ священнаго гѣвства—*egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginитatis extulit*—и погнавшая ко Христу Святое знамя непорочной чистоты—*intemeratae integritatis*»⁶⁵⁴. Дѣва Марїя непостижима въ Своемъ превосходствѣ надъ всею природою; Она—выше природы: «Спрашивается, кто же можетъ обнять человѣческимъ умомъ Ту, Которую не подчинила своимъ законамъ даже природа? Кто сможетъ естественнымъ словомъ вы-

разитѣ то, что превѣше порядка природы? Она съ неба призвала то, чему погражала на землѣ. И не незаслуженно пріяла образѣ небесной жизни Та, Которая нашла Себѣ Жениха на небѣ. Прошедши облака, небо, ангеловѣ и созвѣздія, Она нашла Слово Божіе въ самомѣ лонѣ Отца и всей душой прилѣпилася къ Нему»⁶⁵⁵. «Вѣ Ней было столько благодати,—*gratia*—, что Она не только въ Себѣ Самой могла соблюдатѣ дарѣ дѣвства,—*virginitatis gratiam*—, но могла вызыватѣ обнаруженіе непорочности,—*integritatis*—, даже въ тѣхѣ, на которыхѣ взирала»⁶⁵⁶. И далѣе св. Амвросій приводитѣ въ примѣрѣ дѣвственника Іоанна Крестителя, «котораго какѣ бы нѣкоторымѣ елеемѣ своего присутствія и благовоніемѣ цѣломудрія пріуготовила Матерь Божія, когда онѣ былѣ еще въ возрастѣ трехѣ мѣсяцевѣ», и дѣвственника Іоанна Богослова; «посему я не удивляюсь,—добавляетѣ Святитель—, что этомѣ, предѣ лицомѣ котораго пребывалѣ чертогѣ небесныхѣ тайнствѣ, говорилѣ о божественныхѣ тайнахѣ больше, чѣмѣ прочіе евангелисты»⁶⁵⁷.—«О, богатства дѣвства Маріина! Она раскалилася какѣ скудельный сосудѣ и какѣ облако пролила на землю благодатѣ Христову!»⁶⁵⁸,—воскликаетѣ Амвросій. Эта благодатѣ—духовный дождѣ, угашающій тѣлесныя пламенія, увлажняющій внутреннія мысли⁶⁵⁹; это—дарѣ дѣвственнаго житія. Отѣ жизни Маріи, «какѣ отѣ зеркала, блещетѣ образѣ непорочности и красота добродѣтели,—*species castitatis et forma virtutis*. Отсюда можно брать вамѣ (т. е. дѣвственницамѣ) примѣры жизни: здѣсь, какѣ бы на чертежѣ, изображены наставленія чистоты»⁶⁶⁰. «Она—образѣ дѣвства,—*imago virginitatis*», «жизнѣ Ея Одной является наукою для всѣхѣ»⁶⁶¹. Между тѣмѣ, непорочность—это все, вся суть церковности. «Непорочность произвела даже ангеловѣ. Въ самомѣ дѣлѣ, кто сохранилѣ ее, тотѣ—ангелѣ; кто погубилѣ, тотѣ—дѣволѣ. Отѣ нея получила свое имя даже религія. Дѣва есть та, которая сочешовается съ Богомѣ; блудница же—та, которая произвела боговѣ»⁶⁶².—Итакѣ, то, что дѣлаетѣ человекѣ членомѣ Церкви, получается имѣ отѣ Божіей Матери.

Но вѣдѣ эта богатѣ,—какъ говорятъ обычно—, дается намъ Церковью. Каково же, въ такомъ случаѣ, отношеніе Дѣвы Маріи къ Церкви?—Марія—это и есть носительница Церкви. Прегреченное пророкомъ о Церкви «всѣцѣло приложимо» къ Пречистой Дѣвѣ⁶⁶⁸, да и не только «приложимо», но и прямо «погѣ образомъ Церкви прегречено о Маріи»⁶⁶⁹. Всю «Пѣснь Пѣсней» св. Амвросій истолковываетъ то примѣнительно къ Церкви⁶⁶⁵, то примѣнительно къ Божіей Матери, то къ Той и къ Другой заразѣ, и даже, истолковавъ нѣкоторыя мѣста примѣнительно къ Церкви, прямо, безъ галнѣйшихъ оговорокъ ставитъ «итакъ» и дѣлаетъ заключеніе о Дѣвѣ Маріи⁶⁶⁶. Церковь—это и есть Дѣва, какъ Дѣва—Церковь. «Церковь прекрасна среди дѣвъ, ибо она есть непорочная дѣва,—*virgo sine ruga*»⁶⁶⁷. Дѣвственность—это и есть церковность. Даже въ Ветхомъ Завѣтѣ Марія (Исх 15²⁰),—говоритъ Амвросій,—явно играя именемъ «Марія»—, она была «образомъ», «образчикомъ Церкви,—*Ecclesiae---specimen*»⁶⁶⁸. Христосъ—Женихъ и Мужъ Церкви; Христосъ же—«женихъ дѣвственной чистоты,—*sponsus virgineae castitatis*»⁶⁶⁹; «Отечество цѣломудрїя—на небесахъ,—*patria castitatis in coelo*»⁶⁷⁰. Церковь—это и есть «дѣва, благодаря цѣломудрїю, но матерь, благодаря потомству,—*Ecclesia---virgo est castitate, mater est prole*»⁶⁷¹.

Такова Божія Матерь и «Ея непонятное превосходство предъ всѣмъ Божіимъ твореніемъ»⁶⁷².

Но это «непонятное превосходство» не исчерпывается и не можетъ быть исчерпано описанїями и изображенїями. Образъ «Невѣсты Невѣстной», какъ въ хрустальной призмѣ преломляясь въ творчествѣ художника, хотя бы и свѣше-просвѣтленнаго, отбрасываетъ на данное время одинъ лишь родъ богатныхъ лучей; иконографїя даетъ множество отдѣльныхъ аспектовъ софійной красоты Дѣвы Маріи. Каждая законная икона Божіей Матери,—«явленная»—, т. е. ознаменованная чудесами и, такъ сказать, получившая оговореніе и

утвержденіе отъ Самоѣ Дѣвы-Матери, засвидѣ-
 тельствованная въ своей духовной правдивости
 Самою Дѣвою-Матерью, есть впечатлѣніе одной лишь
 стороны, свѣтлое пятно на' землѣ отъ одного лишь
 луча Благодатной, одно изъ живописныхъ именъ Ея,
 Отсюда—существованіе множества «явленныхъ» иконъ;
 отсюда—исканіе поклонитъся разнымъ иконамъ. Наиме-
 нованія нѣкоторыхъ изъ нихъ отчасти выражаютъ ихъ
 духовную сущность, и я привелъ уже нѣсколько такихъ
 типичныхъ названій для иконъ-аспектовъ. Другія наимено-
 ванія довольно случайны, потому что ведутъ свое начало
 отъ мѣстностей или событій, внѣшне связанныхъ съ
 иконою; смыслъ такой иконы постигается лишь въ непо-
 средственномъ созерцаніи, и приводитъ згѣсь названіе ея
 не имѣло бы смысла. Но мнѣ нужно еще остановитъся на
 одномъ, особенно важномъ иконографическомъ сюжетѣ, из-
 вѣстномъ подъ названіемъ «Софіи Премудрости Божіей».
 Впрочемъ, имѣющійся матеріалъ должно было бы разсмо-
 трѣть въ особой статьѣ; тутъ же я дѣлаю лишь самый
 бѣглый обзоръ его, но все таки надѣюсь, что и этотъ
 краткій обзоръ можетъ дать тѣло (—«апперцепирующую
 массу»—) для отмѣченныхъ ранѣе идей духовнаго созер-
 цанія.

Икона Софіи Премудрости Божіей существуетъ
 во многихъ вариантахъ, и это одно ужъ доказываетъ, что
 въ Софійной иконописи было подлинное религіозное твор-
 чество,—исходящее изъ души народа—, а не внѣшнее
 заимствованіе иконографическихъ формъ. Но, чтобы по-
 стигнуть внутреннее содержаніе этого творчества, не-
 обходимо разсматривать эти варианты не врозь, а вкупѣ,
 потому что они—частные аспекты одной идеи.

Задача нашего очерка—уяснить идею Софіи (—какъ бы Со-
 фію ни именовали въ разныя времена,—); поэтому намъ мало
 интереса уяснятъ всесторонне самый терминъ «Софія» въ его
 ино-идейномъ содержаніи. Конечно, нѣтъ никакого сомнѣнія, что
 у свв. отцовъ подъ словомъ Софія весьма нерѣдко разумѣется
 Слово Божіе, Вторая Упостась Пресвятой Троицы; то же

должно сказать и о богослужебныхъ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ. Доказывать это обще-извѣстное положеніе цитатами—значило бы ломиться въ открытую дверь. Но если вообще,—повторяемъ—, мы имѣемъ въ виду лишь особливую идею Софіи, то сейчасъ, вдобавокъ, мы ограничиваемъ поле своего вниманія данными иконописи, потому что именуемое «Софіей» у свв. отцовъ вовсе не всегда совпадаетъ съ содержаніемъ этого имени въ иконописи, къ тому же—значительно болѣе поздняго времени и, наоборотъ, иконописная «Софія» вовсе не всегда обсуждается у свв. отцовъ подъ этимъ же самымъ именемъ.

Во всякомъ случаѣ непременно нужно брать въ мѣстѣ хотя бы главнѣйшіе, типическіе варианты. За вѣчетомъ нѣсколькихъ, весьма рѣдкихъ и особнякомъ стоящихъ⁶⁷³, такихъ вариантовъ-типовъ слѣдуетъ считать три, тогда какъ прочіе имѣютъ формы, примыкающія къ формамъ этихъ трехъ, основныхъ. Три же типичные перевода могутъ быть охарактеризованы, какъ: 1⁰, типъ Ангела, 2⁰, типъ Церкви (иногда его называютъ Софією «Крестной») и 3⁰, типъ Богородицы,—или, по городамъ, гдѣ находятся лучшіе образцы соответствующихъ иконъ,—Софією: 1⁰, Новгородскою, 2⁰, Ярославскою⁶⁷⁴ и 3⁰, Кіевскою. Но, прежде чѣмъ переходить къ выводамъ относительно ихъ религіозной сути, необходимо привести о п и с а н і е иконъ этихъ трехъ типовъ.

Древнѣйшимъ и примѣчательнѣйшимъ является переводъ Новгородскій. Новгородскій Софійскій соборъ заложенъ кн. Владиміромъ въ 1045 г. и освященъ въ 1052 г. Храмовая же икона его, по древнему преданію, признается спискомъ съ царе-градской и, вѣроятно, современна построенію собора. По крайней мѣрѣ, священникъ Московскаго Благовѣщенскаго собора Силъвестръ, въ своей «Жалобницѣ», поданной въ Соборъ 1554 года, прямо указываетъ на то и на другое преданіе.

«Какъ благочестивый Православный и Великій Князь Владимиръ самъ крестился во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, въ Корсунѣ,—пишетъ о. Силъвестръ—, и прѣбавъ въ Кіевѣ, заповѣда всѣмъ креститься и тогда вся Русская страна крестится; а въ началѣ изъ Царя града въ Кіевѣ присланъ Митро-

политъ, а въ Великій Новградъ Владыка Іоакимъ; и Князь Великій Владимиръ повелъ въ Новградъ поставити церковь каменну, свящую Софію, Премудрость Божію, по Цареградскому обычаю, и икона Софія, Премудрость Божія, тогда жъ написана, Греческій переводъ—» 675.

А отъ 1542-го года имѣется прямое извѣстіе объ иконѣ Софіи: «Премудрость Божія,—говоритъ Лѣтопись—, простила жену, очима была больна» 676.

Такимъ образомъ, икона Софіи, если не по списку, то по составу,—одна изъ древнѣйшихъ русскихъ иконъ. Содержаніе этой завѣтной святѣни Великаго Новгорода таково: Центральною фигурою композиціи является ангелобразная фигура въ царскомъ далматикѣ, съ бармами и омофоромъ. Длинные волосы ея не вьются, но падаютъ на плечи. Лицо и руки ея—огненнаго цвѣта, за спиною—два большія огневидныя крыла. на головѣ—золотой вѣнецъ въ видѣ зубчатой стѣны. Въ правой рукѣ ея—золотой кагуцей, въ лѣвой—закрытый списокъ, прижимаемый къ сердцу; около головы—золотой нимбъ, надъ ушами—шороки или «слухи». Это и есть Софія. Она представлена сидящею на двойной мутакѣ, которая лежитъ на пышномъ золотомъ престолѣ о четырехъ ножкахъ и подпираемомъ семью огне-видными столпами. Ноги Софіи покоятся на большомъ камнѣ. Весь престолъ находится въ золотой осьми-конечной звѣздѣ, расположенной на фонѣ голубыхъ или зеленоватыхъ концентрическихъ колецъ, испещренныхъ золотыми же звѣздочками. Иногда, впрочемъ, осьми-конечной звѣзды нѣтъ вовсе. По сторонамъ Софіи, на отдѣльныхъ подножіяхъ, благоговѣнно предстоятъ: справа—Божія Матерь, слѣва—Іоаннъ Предтеча. Иногда (—напримѣръ, на алтарной наружной стѣнописи Московскаго Успенскаго собора—) они, по аттракціи атрибутовъ, тоже изображаются крылатыми. Оба они—въ нимбахъ, но уже не золотыхъ (по крайней мѣрѣ—иногда), а зеленоватого-голубыхъ. Божія Матерь поддерживаетъ руками (иногда же—имѣетъ въ лонѣ) какъ бы зеленоватую сферу со звѣз-



дами, въ которой находится Младенецъ-Спаситель, окруженный шести-угольною звѣздою. Въ лѣвой рукѣ Спаситель держитъ свитокъ, а правою дѣлаетъ ораторскій жестъ,—то, что ранѣе принимали за именованное благословеніе. Предтеча тоже дѣлаетъ такое же движеніе рукою правою, тогда какъ лѣвая рука его держитъ развернутый свитокъ съ напсию: «Покайтесь и т. д.». Надъ Софіею находится Спасъ-Всемилоостивый, поясной, съ крестчатымъ нимбомъ. И эта фигура помѣщена въ шести (?)-угольную звѣзду, окруженную звѣзднымъ фономъ. Еще выше расположена звѣздная радуга наподобіе ленты. Въ серединѣ ея поставленъ четырех-ножный золотой престолъ съ орудіями страстей Господнихъ и съ книгою,—такъ называемое «уготовление престола». По сторонамъ его—колѣно-преклоненные Ангелы, числомъ шесть, по три съ каждой стороны. Иногда Ангеловъ только четыре; но тогда надъ престоломъ изображенъ Богъ-Отецъ, сидящій съ воздѣтыми руками на тронѣ съ полу-цилиндрическою спинкою. Голова Бога-Отца окружена осми-угольнымъ нимбомъ, углы котораго поочередно красные и зеленые. По бокамъ этого престола тогда расположены еще два колѣно-преклоненные Ангела. Наконецъ, вся композиція окружена иногда вѣнкомъ (—изъ 12-ти—) отдѣльныхъ композицій, преимущественно изъ жизни Богоматери ⁶⁷⁷.

Прежде, нежели даватъ окончательное толкованіе описанной иконѣ, отмѣчу нѣкоторыя частности, которыя наталкиваютъ на обьясненіе.

Крылья Софіи—явное указаніе на какую-то особенную близость ея къ горнему міру. Огненность крыльяхъ и тѣла—указаніе на духо-носность, на полноту душовности. Кагуцей (а не «жезлъ съ крестомъ» и не «съ монограммою Христа»,—по крайней мѣрѣ въ большинствѣ случаевъ) въ десницѣ—указаніе на еургическую силу, на психопомію, на таинственную власть надъ душами. Свернутый свитокъ въ шуйцѣ, прижимаемый къ органу высшаго вѣдѣнія,—къ сердцу,—указаніе на вѣдѣніе неговѣдо-

ныхъ тайнъ. Царское убранство и престолъ—указаніе на царственное могущество.

Вѣнецъ въ видѣ городской стѣны—обычный признакъ Земли-Матери въ ея различныхъ видоизмѣненіяхъ, выражающій, бытъ можетъ, ея покровительство человѣчеству, какъ совокупному цѣлому, какъ городу, какъ civitas. Камень (—а не «подушка»!—) подъ ногами—указаніе на твердость опоры, непоколебимость. Тороки или «слухи» за ушами, т. е. лента, поддерживающая волосы и освобождающая уши для лучшаго слышанія—указаніе на чуткость воспріятій, на открытость для внушеній свыше: тороки—иконографическій символъ для обозначенія органа Божественнаго слуха⁶⁷⁸. Дѣвственность же Богоматери до-, во время-, и послѣ рожденія обозначается, по обычаю, тремя звѣздочками: двумя на персяхъ и одною на челѣ Ея.

Наконецъ, окружающія Софію небесныя сферы, исполненныя звѣздъ,—указаніе на космическую власть Софіи, на ея правленіе надъ всею вселенною, на ея космократію⁶⁷⁹. Бирюзово-голубой цвѣтъ этого окруженія символизируетъ воздухъ, затѣмъ небо, а далѣе—небо духовное, горній міръ, въ средоточіи котораго живетъ Софія. Въдѣ голубой цвѣтъ настраиваетъ душу на созерцаніе, на отрѣшенность отъ земного, на тихую грусть о покоѣ и чистотѣ. Голубизна неба,—эта проэкція свѣта на тѣму, эта граница между свѣтомъ и тѣмою—, она—глубокій образъ горней твари, т. е. образъ границы между Свѣтомъ, богатѣмъ бытіемъ, и Тѣмою-Ничто,—образъ Міра Умнаго. Вотъ почему голубизна—цвѣтъ естественно принадлежащій Софіи и, чрезъ Нея, Носительницѣ Софіи, Присногѣвѣ.

Далѣе, въ разсматриваемой композиціи обращаютъ вниманіе: во первыхъ, явное различеніе личностей Спасителя, Софіи и Богоматери; во вторыхъ, нахожденіе Софіи подъ Спасителемъ, т. е. на мѣстѣ подчиненномъ, и Божіей Матери—предъ Софією, т. е. опять таки въ положеніи подчиненномъ. Итакъ, Спаситель, Софія и Божія Матерь—въ послѣдовательномъ іерархическомъ подчиненіи. На то же ихъ неравенство указываетъ и различіе

нимбовъ. Иногда, впрочемъ, Софія получаетъ въ позднѣйшихъ памятникахъ иконографіи нимбъ тоже крестчатый. Такова, на примѣръ, наружная алтарная роспись Московскаго Успенскаго Собора, относящаяся къ XVII вѣку. Несомнѣнно, что крестчатый нимбъ у Софіи—смѣшеніе иконографическихъ атрибутовъ,—явленіе аттракціи. Но это смѣшеніе въ высшей мѣрѣ характерно: Софія, хотя и самостоятельная фигура иконописи, однако является, очевидно, столь тѣсно связанною со Христомъ и,—какъ увидимъ далѣе—, съ Богоматерью, что можетъ, чрезъ аттракцію, усвоить себѣ ихъ атрибуты и тѣмъ, такъ сказать, почти сливаться съ Однимъ или съ Другою. Извѣстное сродство трехъ Лицъ обнаруживается иногда и окрыленностью всѣхъ ихъ: такова только что упомянутая Московская роспись; такова роспись алтарной стѣны Успенскаго Костромскаго Собора.

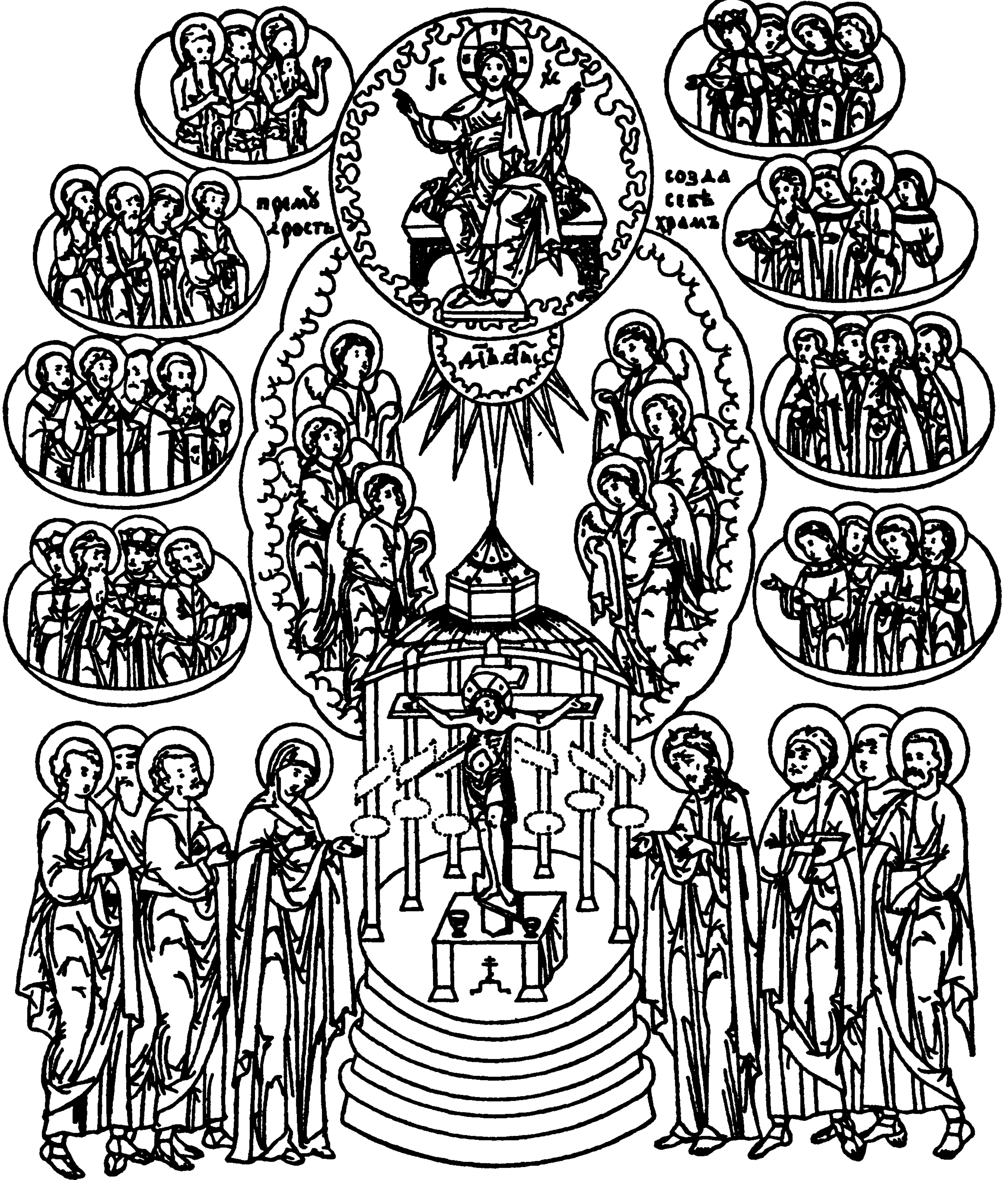
Обращаюсь ко второму Софійскому типу,—къ переводу Ярославскому, относящемуся къ XVI—XVIII вѣкамъ.

Содержаніе стѣнописи въ ярославской церкви св. Іоанна Златоуста таково: подъ шести-столпнымъ киворіемъ, или стѣною, находится облаченный престолъ, за которымъ, въ качествѣ седьмого столпа, изображено Распятіе. Предъ престоломъ стоитъ въ царскомъ даламатикѣ и коронѣ царь Соломонъ,—если судить по читаемой имъ книгѣ, въ которой написано: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмъ, закла своя жертвенная, и раствори въ чаши своей вино, и угодова свою трапезу» (Прит 91)—, а, можетъ быть, просто священно-служитель, ибо это мѣсто изъ Притчей—тема всей композиціи. На столпахъ киворія—по двѣ написи: «Крещеніе» и «3-й соборъ», «Мѣропомазаніе» и «2-ой соборъ», «Покаяніе», и «4-ой соборъ», «Священство» и «6-й соборъ», «Бракъ» и «7-й соборъ», «Елеосвященіе» и «5-й соборъ»; а на крестѣ—: «Причащеніе» и «4-й соборъ». Весь киворій утвержденъ на возвышающемся основаніи, а на трехъ ступеняхъ послѣдняго написано: «Вѣтхаго и Новаго

дѣла

святыхъ

суде



примѣ
ростъ

СОЗДА
СВѢ
ТРАМЪ

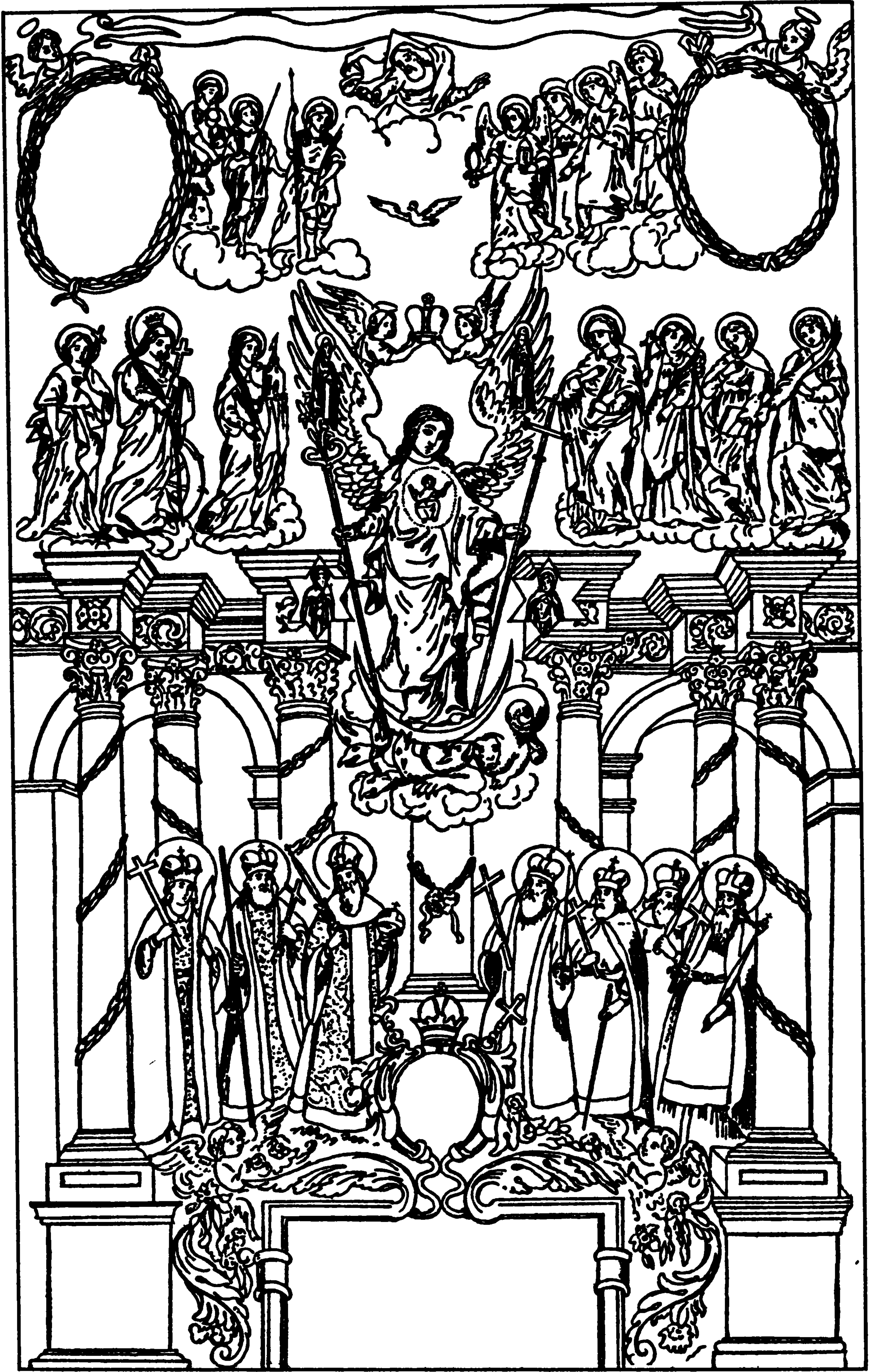
Завѣта Божественныя Церкви основаніе мученическая кровъ, апостоловъ проповѣдъ, пророческая кровъ, апостоловъ ученіе, камень вѣры Христосъ, на семъ камени создамъ Церковь Свою». Вверху надъ колоннадою написано: «Глава Церкви Христосъ», а на архитравѣ—: «И утверди столповъ семь». Выше, надъ покровомъ киворія—возсѣдающая на престолѣ съ двойною мутакою Божія Матерьъ съ молитвенно-воздѣтыми руками и окруженная сонмомъ горноносящихъ Ангеловъ. Надъ головою Ея представленъ Духъ Святой, отъ Котораго нисходятъ на Божію Матерь семь лучей—семь благодатныхъ даровъ. Какъ видно изъ написей, это суть: премудрость, разумъ, совѣтъ, крѣпость, вѣгѣніе, благочестіе, страхъ Божій. Еще выше—Богъ-Отецъ въ облакахъ, съ воздѣтыми руками, возсѣдающій на престолѣ съ мутаками (—а можетъ еще бѣтъ и Христосъ?—). На поляхъ иконы—десять группъ святыхъ въ облакахъ: пустынно-жителей, мучениковъ, мученицъ, преподобныхъ, праведныхъ съ Іоакимомъ и Анною во главѣ, исповѣдниковъ, святителей, царей и князей, пророковъ, съ Іоанномъ Предтечею во главѣ, и апостоловъ, возглавляемыхъ ап. Павломъ. Подъ этими ликами святыхъ, внизу, расположены шесть группъ обыкновенныхъ людей (не святыхъ) съ написью: «Собрани вси язѣцы»; они находятся уже не въ облакахъ, а на землѣ, и преклоняютъ колѣна предъ колоннадою. Общій видъ композиціи очевиденъ. Это—Церковь въ ея цѣломъ, со всѣми своими духовными силами и основами. Хотя вся композиція носитъ названіе «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ семь», но весьма затруднительно было бы точно установить, къ какому изъ изображенныхъ Лицъ относится имя Премудрость: къ Богу ли Отцу, къ Духу ли, къ Богоматери, или къ Распятому Христу. Если—къ Послѣднему, то именно въ Его отношеніи къ строительству спасенія, т. е. опять таки въ связи со всѣми прочими элементами композиціи ⁶¹⁰.

Имѣются варианты описаннаго типа «Крестной Софїи» ⁶⁸¹. Наиболѣе замѣчательныя черты одного изъ та-

кихъ варіантовъ,—распространеннаго въ Новгородѣ—, заключаются въ томъ, что Богоматерь стоитъ сбоку киворія, справа; слѣва же—, по всей вѣроятности, Іоаннъ Предтеча. За Тою и за Другимъ—по три Апостола. Покровъ киворія увѣнчивается остроконечіемъ и въ него, какъ бы молнія въ громо-отводъ, упирается средній изъ лучей, исходящихъ изъ полу-окружія, которое носитъ написаніе «Духъ Святыи». Еще выше расположенъ Христосъ на престолѣ, изображенный, какъ Спасъ-Всемилоостивый. Судя по этому варіанту, можно думать, что и въ—ранѣе описанномъ надъ киворіемъ находится Іисусъ Христосъ, а не Богъ-Отецъ (—какъ утверждаетъ Н. Покровскій—). Тогда внутри-киворное Распятіе, — естественно думать —, есть запрестольное распятіе, икона, а не Христосъ.

Не останавливаясь на другихъ варіаціяхъ этой иконной композиціи, перейду прямо къ Софіи Кіевской. Она представляетъ много аналогій съ Софіею Ярославскою. Содержаніе Софіи Кіевской слѣдующее:

На семи-ступенчатомъ амвонѣ поставленъ семи-столпный киворій, подъ которымъ стоитъ Богоматерь. Въ лѣвой рукѣ Ея—Младенецъ, а въ правой—кагуцей (— описываю по преимуществу икону Оптиной пустыни—), иногда же—латинскій крестъ. Подъ ногами—серпъ лунны, лежащей на облакѣ. По карнизу ротонды написъ: «Премудрость созда себѣ домъ и т. д.». На каждомъ столпѣ—по три написи: первая — названіе духовнаго дара, вторая—символическое его изображеніе, третья—подходящій текстъ изъ «Откровенія». На ступеняхъ амвона—наименованія семи добродѣтелей, и на ступени «вѣрны»—семь пророковъ. Надъ ротондою Богъ-Отецъ (?), а надъ Нимъ—Духъ Святой. Кругомъ—семь Архангеловъ⁶⁸²: справа—Михаилъ съ пламеннымъ мечомъ, Уриилъ съ молніей, Рафаилъ съ алавастромъ мвра; слѣва—Гавриилъ съ лиліею, Селафіилъ съ четками, Іегудіилъ съ вѣнцомъ, Варахіилъ съ цвѣтами на бѣломъ платѣ⁶⁸³.



На наиболѣе замѣчательною является извѣстная композиція Софійной иконы въ иконостасѣ Собора св. Софіи въ Кіевѣ, «матери всѣхъ церквей русскихъ». Эта храмовая икона, повидимому, происхожденія поздняго, половины XVIII-го вѣка; но композиція ея восходитъ къ XVI-му вѣку, если судить по точному списку съ нея въ Соборѣ Тобольска, написанному при построеніи храма, т. е. при патріархѣ Филаретѣ⁶⁸⁴. Композиція, какъ и вообще иконописъ Южной Россіи, образована подъ явно-католическимъ вліяніемъ (Богоматерь непокровенна; надъ головою Ея два Ангела держатъ корону; крестъ въ рукѣ Ея—латинскій; позади Нея—колоннада и т. п.). Изображенная на иконѣ Богоматерь въ правой рукѣ имѣетъ процвѣтшій жезлъ со змѣевидной ручкою, т. е. кагуцей, а, можетъ быть, и епископскій жезлъ; въ лѣвой же—латинскій крестъ. Христосъ изображенъ у Нея въ лонѣ, при чемъ правая рука Его «благословляетъ», а лѣвая—имѣетъ державу. За спиною у Богоматери—два распущенныхъ крыла, подъ ногами—серповидная луна, лежащая на семиглавомъ змѣѣ⁶⁸⁵.—При этомъ необходимо отмѣтитъ что описываемая здѣсь икона по композиціи далеко не тождественна своей ризѣ⁶⁸⁶.

Композиція Кіевской Софіи представляется, такимъ образомъ, видоизмѣненіемъ типа Увѣнчанной Богоматери, — синкретическимъ объединеніемъ вѣнчанія Богоматери и типа апокалиптической Жены⁶⁸⁷. Другими словами, Богоматерь освѣщена тутъ двойнымъ свѣтомъ:—Церкви Земной и Церкви Небесной. «По нашему мнѣнію,—утверждаетъ А. И. Кирпичниковъ⁶⁸⁸,—типъ вѣнчанной Богоматери имѣлъ первоначально то же символическое значеніе, какъ и фигура Оранты въ изображеніяхъ Вознесенія Христова: Оранта безъ короны и на землѣ, есть церковъ земная, а женская фигура на облакахъ съ короной на головѣ, есть побѣдоносная церковъ небесная». При этомъ указывается, что символическое изображеніе византійское получило на Западѣ толкованіе историческое и затѣмъ попало къ намъ, имѣя уже двойной смѣслъ. Но, и помимо этихъ выводовъ изъ генезиса

композиціи, нешрудно вигітѣ, что она стоить вѣ тѣснѣйшей связи съ «Откровеніемъ». Серпъ луны, семиглавый змѣй, апокалипсическіе тексты и апокалипсическіе символы на столпахъ и сами по себѣ были бы уже достаточны для сдѣланнаго утвержденія. Но оно еще болѣе обосновывается, если я напому тебѣ, что вѣ самомъ нижнемъ ярусѣ иконостаса, —, кажется, современнаго иконѣ—, можно вигітѣ еще четыре иконы на явно апокалипсическія темы. Это — небольшіе медальоны, за рѣшеткою весьма трудно разглядываемые. Особенно интересна находящаяся прямо погѣ Софію-Премудростью. Тутъ — сложная композиція, куда входятъ Жена, облеченная вѣ солнце, Богородица, Архангелъ Михаилъ, Звѣрь, выходящій изъ бездны, и т. п. ⁶⁸⁹.

Можетъ и долженъ возникнуть вопросъ: но гдѣ же вѣ Софійскомъ Соборѣ то, что сѣзначала гало ему имя, — гдѣ главная святѣня его? Отвѣтъ на это, конечно, простъ, по крайней мѣрѣ кажется простымъ. Этою основною соборною святѣнею является палладіумъ Кіева, — славная и чудогѣйственная «*Нерушимая стѣна*». Но, при легкости дать этотъ формальный отвѣтъ, отвѣтъ содержательный вызываетъ затрудненія. Вѣ самомъ дѣлѣ, что и когдѣ живописуетъ это изображеніе? Обычно говорятъ, что — Божію Матерь. Но отсутствіе Младенца, воздѣтыя руки, вся постановка тѣла до такой степени приближаютъ «Нерушимую стѣну» къ Орантамъ древнѣйшей христіанской иконописи, что дѣлается несомнѣннымъ, что вѣ «Нерушимой стѣнѣ» Богородица представлена какъ Оранта, т. е. выражаетъ ту же идею, что и древнія Оранты. Эта идея есть, повторяю, идея Церкви ⁶⁹⁰. Исслѣдователи идутъ и далѣе сдѣланнаго здѣсь утвержденія. Такъ, по мнѣнію Н. П. Кондакова ⁶⁹¹ «Нерушимая стѣна» есть монументальное изображеніе Церкви, а по мнѣнію Крыжановскаго ⁶⁹² — изображеніе невещественнаго дома Софіи Премудрости Божіей. Такъ же думаютъ и другіе исслѣдователи ⁶⁹³.

Таковы три типа Софійной иконографіи. Истоковатъ ихъ— это значитъ понятъ то единое, общее для всѣхъ ихъ духовное Начало, въ силу котораго всѣ они носили одно имя и чтились, какъ выраженіе одной идеи. Конечно, это Общее наши предки не знали «отвѣтчиво», по слову Э. М. Достоевскаго; но невозможно допустить, чтобы его вовсе не было, чтобы спутанность была въ самыхъ переживаніяхъ: въгдѣ разбираемый сейчасъ иконописный сюжетъ былъ въ свое время обширнымъ религіознымъ явленіемъ, можетъ быть даже—обширнѣйшимъ и, во всякомъ случаѣ, любимымъ и національнымъ⁶⁹⁴; допустить возникновеніе его ex nihilo, изъ религіозной пустоты— было бы нелѣпо.—Стороны этого Единого отмѣчаются врозь отгѣльными изслѣдователями. Какія же это стороны?

Въ Софій (—при этомъ имѣлась въ виду Софія Новгородская—) видѣли олицетвореніе отвлеченнаго свойства Божія, а атрибута Его мудрости, но не Личной, не Упостасной Мудрости Божіей, а мудрости in abstracto. Толкованіе это правильно въ томъ отношеніи, что Софія, во всякомъ случаѣ, не есть Упостась въ строгомъ смыслѣ слова и что Она не тождественна съ Логосомъ. Что, гдѣйствительно, олицетворенія стихій, городовъ и мѣстностей, нравственныхъ и догматическихъ понятій и т. п. были вполне возможны въ христіанской иконографіи—это доказывается обще-извѣстнымъ фактомъ наличности персонифицированныхъ: Моря, Горъ, Вѣтра, Снѣга, Пустыни, Неба и Земли, Космоса, Іордана, Солнца и Луны, Ночи и Утра, Небеснаго Вещества, Глубины, Ада, Чермнаго Моря, Египта, Назарета, Виолеема Іерусалима, Мелодіи, Силы, Высокомбрія, Раскаянія, Юности стѣ, Διχαίωσύνη καὶ Ἐλεημοσύνη, Добродѣтелей, Προφητεία, Σοφία, Синагоги, Церкви и т. п. на множествѣ иконъ, миниатюръ, стѣнописей и проч. ⁶⁹⁵ Извѣстно, что Константинъ Великій воздвигъ въ Царѣ-градѣ три храма, — въ честь: Премудрости—Ἁγία Σοφία—, Мира—Ἁγία Εἰρήνη—и Силы—Ἁγία Δύναμις—, впоследствии преобразовавшіеся въ

храмъ св. Софіи, св. Иринѣ и свв. Силѣ Небесныхъ. Въ исторіи Рима языческаго подобныхъ примѣровъ храмо-згательства въ честь отвлеченныхъ понятій—сколь-ко угодно; но не слѣдуетъ отсюда слишкомъ поспѣшно выводитъ, будто Константинъ «посвящаетъ свои храмъ идеямъ и въ частности идеѣ божественной Премудрости безъ всякаго отношенія этого понятія къ Сыну Божію». Скорѣе правильна мысль † проф. А. П. Голубцова, видѣвшаго въ этихъ нейтральныхъ, такъ сказать, между язычниками и христіанами посвященіяхъ мѣру тактиче-скую, посредствомъ которой Императоръ незамѣтно вво-дилъ христіанство,—тогда какъ для желающихъ бытъ в нѣ оградѣ церковной предоставлялась возможность видѣтъ въ Премудрости, Мирѣ и Силѣ только олицетворенныя понятія ⁶⁹⁶.

Такъ или иначе, но отвлеченностями люди не живутъ, и произошло то, что должно было произойти. А имен-но, стали искать для Софіи конкретныхъ предста-вленій. Юстиніановъ храмъ Софіи посвященъ уже Вопло-тившемуся Слову Божію, такъ что праздникомъ освя-щенія было 22-23-е декабря, а храмовымъ —, повидимому, Рождество Христово. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, столь же несомнѣнна религіозная связъ Софіи съ Богородицею, ра-скрѣивающаяся въ бого-служебной практикѣ и въ рели-гіозномъ міро-созерцаніи нашихъ предковъ ⁶⁹⁷. Для разсудка единое переживаніе и тогда двоилось, причемъ разсудокъ колебался между Спасителемъ и Богородицею. Богослу-жебный ритуалъ доказываетъ это съ несомнѣнностью. Уже въ XVI вѣкѣ наши домо-рожденные богословы теря-ются при попыткѣ разсудочно опредѣлитъ идею Софіи: «Овѣи убо глаголютъ яко освятися церковь Св. Софіи во имя Пречистыя Богородицы; овѣи же глаголютъ яко нѣсть здѣ имени саму въ Руси вѣдомо, ниже Мудрости сія мощ-но толку вѣдати» ⁶⁹⁸. Но и западные посѣтители Царе-града видимо не знаютъ, кому посвященъ храмъ Софіи. По крайней мѣрѣ въ своихъ описаніяхъ Софіи Царе-градской они рѣшительно умалчиваютъ насчетъ занимающаго насъ

предмета ⁶⁹⁹; а одинъ изъ крестоносцевъ, участниковъ взятія Константинополя, — Робертъ Кларійскій пишетъ въ своей хроникѣ странное на первый взглядъ сообщеніе: «Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en Grieu, ch'est Sainte Trinités en franchois)—теперь я вамъ скажу о храмѣ Св. Софіи, какъ онъ сдѣланъ (Св. Софія по гречески то же, что Св. Троица по французски)» ⁷⁰⁰. Таковы уже древнія разногласія въ вопросѣ о Софіи. Эти колебанія перешли и къ изслѣдователямъ современнымъ. Въ то время какъ для однихъ изслѣдователей Софія есть Слово Божіе или даже Пресв. Троица ⁷⁰¹, другіе видятъ въ Ней Богородицу, третьи — олицетвореніе Дѣвства Ея, четвертые — Церковь и пятые — совокупное Человѣчество, «Grand Être» О. Конта.

Нужно ли признавать эти толкованія непримиримыми? — Разумѣется, Слово Божіе, Богородица, Дѣвство, Церковь, Человѣчество, *какъ разсудочныя понятія*, несовмѣстимы другъ съ другомъ; но если мы обратимся къ соотвѣтствующимъ *идеямъ*, то этой несовмѣстимости уже не будетъ; мало того, предвѣдущій, — метафизическій — разборъ дѣла показалъ уже взаимную связь этихъ идей. Не останавливаясь на каждой изъ нихъ въ частности ⁷⁰², приведу лишь нѣсколько древне-русскихъ толкованій, которыя даютъ тонкій синтезъ отдѣльныхъ аспектовъ Софіи ⁷⁰³.

Вотъ надпись на иконѣ Софіи Премудрости въ иконостасѣ Успенскаго Собора Троице-Сергіевской Лавры ⁷⁰⁴:

«Образъ Софіи, Премудрости Божіей, проявляетъ Собою Пресвятѣя Богородица неизглаголаннаго дѣвства чистоту. Имать же Дѣвство лице огненно и надъ ушами тороца: вѣнецъ царскій на главѣ и надъ главою имѣетъ Христа, а на высотѣ простертѣ небеса. Толкованіе: Лице огненное являетъ яко дѣвство подобляется Богу вмѣстѣлице быти, огнь бо есть Богъ поалаяя страсти тѣлесныя и просвѣщаетъ душу дѣвственную. А еже надъ ушами тороци и еже имуть ангели — яко дѣвственное со ангелы равно есть. Тороци же осѣненіе Святаго Духа. На главѣ же имать вѣнецъ царскій. Симъ являетъ яко смиренная ея мудрость царствуетъ надъ страстми. Надъ главою же имать Христа, глава бо Мудрости Сынѣ,

Слово Божіе. Той возлюби Дѣвство Пресвятыя Богородицы и тоя смиренную Мудрость и благоизволи плотію родитися отъ Нея. Простерты же бысть небеса являетъ яко дѣвственная душа присно свое желаніе иматъ на небеси. Препоясаніе же по персямъ являетъ санъ стареншинства и святительства. Въ руцѣ иматъ скипетръ, имъ являетъ санъ царскій. Крыли же орли и огненныя на высокопареніе и пророчество: птица же сія, егда видитъ ловца, выше возлетаетъ; такъ и любящія дѣвство неудобь уловени бывають отъ ловца главола 705.

Въ шуйцѣ же иматъ свитокъ, въ немъ же вписаны неговѣдомыя и сокровенныя тайны Божіи: непостижимо бо суть божественныя дѣвства ни ангеламъ, ни чловѣкамъ. Огѣнїе же свѣта и престолъ на немъ же сидитъ, иного будущаго свѣта покоище являетъ. Утверженїи же седмъ столповъ—седмъ Духа дарованїй, пророкомъ Исаемъ провозвѣщенныя. Нози иматъ на каменѣ: Дѣвство бо исповѣганїй яже во Христа вѣрѣ стоитъ непоколебимо взывая къ Богу: «На камени мя вѣрѣ утверди». Елиця же дѣвство хранятъ, подобятся Пресвятѣй Богородицѣ. Сїе возлюби Іоаннъ Предтеча: сподобися крестити Христа, Бога нашего. Сїе возлюби Іоаннъ Богословъ: сподобися возлещи на персяхъ Христа, Бога нашего. Богъ бо безплотный и безтѣлесный рагуется чистотѣ и цѣломудрїю души. Приведутся, рече, царю Дѣвѣ вслѣдъ ея, и искренїи Ея приведутся въ веселїи и радованїи. Введется въ храмъ царевъ сирѣчь дѣвственнїи души приведутся вослѣдъ Пресвятыя Богородицы къ Сыну ея и Богу нашему. Аминь».

Другія обѣясненїя не особенно разнятся съ тольکو что приведеннымъ и въ основныхъ моментахъ могутъ считаться тождественными. Но позволю себѣ привести кое что изъ нихъ въ виду ихъ малой извѣстности.

Такъ, въ одной рукописи читаемъ (—замѣтимъ, что т означаетъ толкъ, толкованїе, а в—вопросъ—):

«Сказанїе истолковано, что есть соеїя премудрость божїя. Церковъ божїя софія пречистая дѣва богородица. т сирѣчь дѣвственнѣхъ душа неизглаголаннаго дѣвства. Чистота смиреннѣхъ мудрости истина. в имѣетъ наглавою христа. т глава бо мудрости сынъ слово божїе. простерта же небеса пре въспрѣ тоя. т преклони бо небеса, сниде, сниде въ дѣву чисту. елико бо ихъ любятъ дѣвство подобятся богородицы. Сїя бо роди сына и слово божїе господа їсуса христа. любящїи бо дѣвство ражаютъ словеса дѣтели. рекше неразумнѣхъ научати. Сїю же возлюби предтеча креститель, крестиса

уставъ дѣвства показа жестокое о бозѣ житіе. Имаѣ же дѣвство лице дѣвиче огнено. ꙗже огнь бо естѣ божество. попадаѣ страсти тлѣнныя, просвѣщающа же душу чисту. Имаѣ же нагушима тороцы. еже имаѣ аггели. ꙗже житіе чисто со аггели равно естѣ. тороцы же сумѣ покоище святаго духа. Нагалѣ же ея вѣнецъ царскіи. ꙗже смиренная мудростѣ царствуетъ страстемъ. наже препоясаніе во чреслахъ. ꙗже образъ старѣишинства и святишельства. Вруцѣ же держаще скипетръ. ꙗже царскіи санѣ. Имаѣ же крылѣ огненѣ. ꙗже высокопаривое пророчество разум скоро (?) являетъ зѣло бо зрачная птица любящи мудростѣ еда бо видитъ ловца, выше возлетаетъ. Тако любящи дѣвство неудоб'уловени бѣваетъ отъ ловца дѣвола. Вшуицы же имаѣ свитокъ написанъ. ꙗже Внемѣ неговѣдомыя сокровенныя тайны. Рекше преданная писанія видѣтѣ, непостижима бо сумъ божественная дѣвства ни аггеломѣ ни челомѣкомѣ. Огъняніе же свѣта и престолъ нанемъ же сѣди. ꙗже Иного будущаго свѣта покоище являетъ. Утвержена на сегмѣю столпѣ. ꙗже Сегмѣю духа дарованіи. Что во исаине пророчество писано. Нози же имаѣ на камени. ꙗже На семѣ бо камени созижду церковь мою. И паки на камени мя вѣрѣ утверди, соѣя премудростѣ божіа. ꙗже Святѣи соборнѣи апостолѣстѣи церкви. дѣвство образъ божіи отъ дѣвы бо родися господѣ. дѣвство почте елико бо бесплотенъ и безтелесенъ Господѣ толико чистотѣ и безтлѣннѣю плоти нашея рагуется. дѣвство наполняетъ горнюю тваръ. Имѣсто еже истощивши отпавшихъ аггели. елико бо челомѣкъ смертнѣхъ толико дѣвственічество живившихся честнѣе яко по образу божію лѣпо намъ естѣ жити христосови почести дѣвство плоти тлѣннѣи и кала убѣгающа. Дивно же нетлѣнну бѣти челомѣку безтлѣ чистотою христовымѣ воплощеніемѣ. Нетлѣнно отъ дѣвы приведутся рече царю дѣвы понемъ. сирѣчь дѣвственнѣхъ душа. Тѣмъ же не скорбите самъ бо намъ обѣтова глаголя. Игѣ же азъ буду ту и слуга мой бугетѣ» 706.

Такое же, но нѣскольکو укороченное, толкованіе находимъ въ одномъ рукописномъ лицевомъ Апокалипсисѣ 707, подѣ надписаніемъ: «Ософѣи премудрости божіи списано съ мѣстнаго образа, иже въ великомъ новѣ градѣ». Это толкованіе начинается словами: «Церкви Божіа соѣя пречистая дѣва богородица и т. д.»; кончается же словами: «На семѣ бо рече камени созижду церковь мою. И паки рече, на камени мя вѣрѣ утверди». Это весьма важно. Очевидно, разсужденіе о превосходствѣ безбрачія предѣ бракомъ и рѣзко-аскетическій манихейскій

тонъ въ концѣ предвѣщаго «Сказанія» естѣ прибавка позгнѣйшая,—если только дозволительно въ данномъ случаѣ гдѣлатѣ заключеніе отъ древности рукописи къ древности редакціи. Добавлю еще, что на л. 72 находятся апокалипсическія мініатюры, относящіяся къ Софійнымъ темамъ.

Въ рукописной «Книгѣ Алфавитѣ», или точнѣе, Толковій Словарь въ алфавитномъ порядкѣ, XVII-го вѣка⁷⁰⁸, опять таки находится «Толкованіе образу Св. Софіи премудрости божіей. Софія церковь божія—пречистая гдѣва-богородица—сирѣчь гдѣй[в?]ственная душа неизглаголаннаго гдѣвства чистота и т. д.».

Нѣсколько подобныхъ толкованій имѣется и въ Библиотекѣ Свято-Троицкой Сергіевой Лавры⁷⁰⁹. Такъ, напри- мѣръ, въ рукописномъ толковомъ Апокалипсисѣ⁷¹⁰ говорится: «Слова избрана отъ многихъ книгъ различныхъ строкъ. Нач. Слово о премудрости. Неизрѣченнаго гдѣвства чистота смиренія мудрости истина имѣетъ бо нагѣ главою Христа»; на л. 150 толкованіе трехъ стиховъ подъ заглавіемъ: «Въ св. Софіи естѣ комора Соломона сына Давидова отъ камени другаго [драгаго?] сгдѣлана, на ней же сумѣ написани стиси тріе еврейскими и самарянскими письмены---». На бѣломѣ же листѣ впереди книги помѣщенъ ех-libris: «Сія святая Откровеніе Ивана Бого- слова и вангилита Апокалипсисѣ, да въ ней служба тол- ковая, да иныхъ приписей много безъ числа, мудрыхъ безъ мѣры. Асія книга Зосимы митрополита всея Руси» [Митро- политомъ Зосима былъ въ 1491-1494 г.].

Въ другой рукописи, XVI в., находится «Слово св. Софіи о Премудрости Божіей. Нач. Церкви Божія Софія пречистая Дѣва Богородица---»⁷¹¹.

Тѣсная связъ Софіи и Богородицы ярко запечатлѣна въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ. Такъ, въ Московской Софійской церкви, что близъ Лубянской площади, естѣ особенная служба св. Софіи, и въ икосѣ этой службы, правой 15-го

августа, говорится о дѣвственной Душѣ Богоматери, какъ о Церкви и о Софіи:

«—заступницу мірови, пренепорочную Невѣсту, Дѣву воспѣти дерзаю, ея же дѣвственную душу церковъ свою божественную нареклъ еси, и воплощенія ради Слова твоего Софію Премудрость Божію именовалъ еси.— Зракъ ея огневи дѣнь вообразилъ еси, отъ нея же изыде огнь Божества твоего, сирѣчь единородный Сынъ твой» ⁷¹².

Нѣкоторыя части этой службы, какъ-то пареміи, стихирѣ на литіѣ и стихирѣ на стиховнѣ, заимствованы изъ службы Успенія Пресвятой Богородицы; замѣчательно при этомъ, что сказанное заимствование сдѣлано сознательно и заключается слѣдующей оговоркой. «Сего ради Стиховна и прочая, писана празднеству Успенія Пресвятыя Богородицы понеже она есть церковъ огушенная премудрости, и Слово Божію, Софія именуемая» ⁷¹³. Другими словами, опять подтверждается, что Софія — это и есть Богородица, храмъ востасной премудрости, Слова Божія.

Обращаетъ на себя вниманіе и то обстоятельство, что Софія празднуется въ день Рождества Богородицы (—въ Кіевѣ—) или въ день Успенія (—въ Вологдѣ—).

Таковъ одинъ рядъ толкованій Софіи. Въ другихъ же, какъ напримѣръ въ «Сборномъ Подлинникѣ графа Строганова», Премудрость прямо называется Сыномъ и Словомъ Божіимъ ⁷¹⁴. Точно также, въ упомянутой выше «Службѣ Софіи» Софія иногда почти отождествляется съ Богомъ-Словомъ ⁷¹⁵.

Таково толкованіе Софіи нашими предками. Сразу видно отличіе его по тону отъ толкованія византійскихъ грековъ. Занятая богословскою спекуляціею, Византія воспринимала Софію со стороны ея спекулятивно-догматическаго содержанія. Софія, въ пониманіи грековъ,— по преимуществу предметъ созерцанія.— Наши же предки, воспринявъ отъ Византіи готовыя догматическія формулы, прилѣпились душою къ подвигу, и къ непо-

рочности, возлюбили чистоту и святость отгблвной души. И тогда Софія повернулась къ ихъ сознанію другою своею гранью,—аспектомъ цѣломудрїя и гбвственности, аспектомъ духовнаго совершенства и внутренней красоты.—Наконецъ, наши современники, мечтая о единствѣ всей твари въ Богѣ, всю мысль устремили къ идеѣ мистической Церкви. И Софія повернулась къ нимъ своею третьей гранью, — аспектомъ Церкви. Феодоръ Бухаревъ, Э. М. Достоевскій, В. С. Соловьевъ, «нео-христиане», католическіе модернисты и т. д.⁷¹⁶—вотъ тѣ теченія, которыя опять находятъ себѣ символическое выраженіе въ Софійныхъ иконахъ. Чѣмъ же теперь является Софія?

«Это Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человекомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завета и отъ родоначальницы Новаго : то же оно,—говорилъ въ своей рѣчи 1898 г. о Кон: Вл. С. Соловьевъ⁷¹⁷—, кто же оно, какъ не самое истинное, чистое и полное челоѳчество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и во временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть. Несомнѣнно, что въ этомъ полнѣйшій смыслъ Великаго Существа, наполовину прочувствованный и сознанный Контомъ, въ цѣлости прочувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софійскихъ храмовъ». Короче, Софія — это Память Божія, въ священныхъ нбдрахъ которой есть все, что есть, и внѣ которой—Смерть и Безуміе.

Таковы три аспекта идеи Софіи. Существуетъ одно замѣчательное изображеніе, объединяющее ихъ въ себѣ,—всѣ три. Это, именно,—стѣнопись въ притворѣ, у самого входа, справа, Костромскаго Успенскаго Собора. Въ рядѣ послѣдовательныхъ, находящихся другъ подъ другомъ, медальо-

новъ изображенъ тутъ: Богъ Отецъ, Іисусъ Христосъ, Софія (съ надписью: *Иис. Хр.*), Божія Матеръ (типа Знаменія) въ восьми-угольной звѣздѣ и, наконецъ, Церковь представленная св. Престоломъ, возлѣ котораго стоить ап. Петръ, затѣмъ, сонмъ пророковъ и святыхъ,—однимъ словомъ—, —вся мистическая цѣпь домостроительства. Изображеніе это въ высшей степени интересно, и жалъ только, что не имѣется съ него фотографическаго снимка.

Аналогичное соотношеніе иконныхъ сюжетовъ — въ наружной алтарной росписи того же храма: Въ срединѣ росписи представлена Пресвятая Троица, слѣва отъ Нея — Божія Матеръ, сидящая на престолѣ, а справа — Софія, новгородскаго извода. Надъ Софіею — четыре ангела, по сторонамъ же Ея — Божія Матеръ и Іоаннъ Предтеча и сонмъ святыхъ.

Три главные аспекта Софіи-Премудрости и три типа пониманія Ея въ разныя времена и въ разныхъ душахъ получаютъ поочередно свое преобладаніе. Пареніе богословскаго созерцанія, подвигъ внутренней чистоты и радости всеобщаго единства.—эта тройственная жизнь въры, надежды и любви—, она дробится человѣческимъ сознаніемъ на раздѣльные моменты жизни и только въ Утѣшителѣ получаетъ свое единство. Но мы не должны забывать, что лишь въ этомъ единствѣ—сила и смыслъ каждаго изъ нихъ. Лишь въ преодолѣніи плотяной расудочности выступаетъ, какъ снѣжная вершина изъ сизой утренней мглы, «Столпъ и Утвержденіе Истинны».

Вопросъ—въ томъ, при какихъ же, именно, жизненныхъ условіяхъ въростаетъ подвигъ этого само-преодолѣнія.—Условія эти—въ томъ, чтобы показатъ душѣ своей предварительное, частичное преодолѣніе плотяности и тѣмъ увлечь ее къ подвигу.

Софія,—эта истинная Тварь или тварь во Истинѣ—, является предварительно какъ намекъ на преображенный, одухотворенный міръ, какъ незримое для другихъ явление горняго въ доднемъ. Это откровение совершается въ личной, искренней любви двухъ,—въ дружбѣ, когда лю-

бъщему дается предварительно, безъ подвига
нарушеніе само-тождества, снятіе граней Я, въхожденіе
изъ себя и обрѣтеніе своего Я въ Я другого,—Друга.
Дружба, какъ таинственное рожденіе Ты, естъ та среда,
въ которой начинается откровеніе Истины.



Faustum praelium. Бой счастливой.

ХІІ.—ПИСЬМО ОДИННАДЦАТОЕ: ДРУЖБА.

Далекій Другъ и Братъ!

Безконечными кругами кружитъ метелица,—тонкимъ снѣжнымъ прахомъ засыпаетъ окно и бѣется въ оконныя стекла. На кустѣ,—что предъ окномъ—,осѣлъ холмъ морозной пыли, и эта снѣжная пирамида растетъ съ каждымъ часомъ. Дорожки курятся; когда попытаешься выйти наружу, то изъ подъ ногъ рвется снѣжный дымъ. *Взы, взы!*—взвизгиваетъ щелями душникъ; вътрянымъ порывомъ извлекаются завыванія изъ печной трубы. Снова и снова крутятся снѣжные бѣлые вихри. Сорванъ зимній уборъ съ деревъ, и стоятъ деревья съ оголенными, простертыми вѣтвями, раскачиваемыя.

Прислушиваешься къ шуму въ трубѣ, къ *взыамъ* отдушныи. Душа замираетъ въ смутныхъ воспоминаніяхъ (—или предчувствіяхъ?—) и, кажется, будто срастворяется шумамъ. Кажется, будто самъ весь обращаешься въ метелевый вихоръ. Окно уже засыпано до половины. Въ комнатѣ начала водворяться сумеречная полу-тьма. Жидкая, синеватая тѣнь легла на предметы. Оправляю лампаду. Ярче—золотой снопъ лучей. Зажигаю еще предъ Божіей Матерью душистую медовую свѣчу янтарно-желтаго воску, привезенную оттуда, гдѣ мы бродили вмѣстѣ. Бросаю нѣ-

сколькo зеренъ ладана въ глиняную кадильницу съ тлѣющими углями и вздуваю жаръ. Дымныя волокна потянулись по всѣмъ направленіямъ; потомъ запутались другъ въ другъ и смѣшались синеватымъ клубящимся облакомъ.

Пусть засыпаетъ метелицею наружное окно. Такъ—хорошо. Такъ—ярче горитъ лампада внутри, благоуханіе клубится куриво, ровнѣе пламя медвяной свѣчки. Снова я—съ тобою. Каждый день воспоминаю что-нибудь о тебѣ, а потомъ сажусь писать. Такъ, изо дня въ день, скользитъ къ «тому берегу» жизнь моя, чтобъ могъ я, хотя бы отсюда, смотрѣть на тебя,

«любовью смерть
и смертью страсти побѣдивши»...

Сегодня—непрестанно на умѣ тотъ морозный и метельный день, когда мы шли съ тобою въ скитъ Параклитъ. Проходили лѣсомъ. Глубокій снѣгъ былъ едва вѣзженъ, и мы ежеминутно увязали. Но все таки добрались. Нѣсколькo дней запечатлѣлись, какъ цѣлая жизнь. Постъ, общая молитва предъ большимъ распятіемъ. Вставали по ночамъ; холодно. Въ потемкахъ съ трудомъ доходили до церкви,—по сугробамъ. При спускѣ внизъ, погъ землю, спотыкались. Въ церкви—полу-темно, какъ въ склепѣ. Помнишь ли стараго-престараго схимонаха, совсѣмъ согбеннаго,—какъ преп. Серафимъ? Помнишь ли о. Павла, молодого запостившагося монаха, который пріобщался вмѣстѣ съ нами? Ужъ и тогда было видно, что ему жить не долго; знаешь ли? онъ, вѣдь, дѣйствительно, скоро послѣ того и умеръ,—отъ чрезмѣрнаго воздержанія. Вмѣстѣ съ тобою пріобщились; этимъ было положено зерно всего того, что я теперь чмѣю. Вѣдь не напрасно столько разъ говорилъ намъ нашъ авва Исидоръ (—только послѣ ухода его отсюда я начинаю понимать сокровенный смѣслъ всегдашнихъ, его упорныхъ словъ—):

«Братъ отъ брата укрѣпляемъ, яко градъ твердъ» (Прит 1819). Вотъ это-то мнѣ и хочется нѣсколькo осмыслить въ настоящемъ писемѣ.

Та духовная дѣятельность, въ которой и посредствомъ которой дается вѣдѣніе Столпа Истины, есть любовь. Но это — любовь богатная, проявляющаяся лишь въ очищенномъ сознаніи. Нужно еще достигъ ее, — долгимъ (—охъ, долгимъ!—) подвигомъ. Чтобы стремитъ:я къ ней, — непредставимой для твари—, нужно получить начальныи толчокъ и нужно имѣть поддержку въ дальнѣйшемъ движеніи. Толчкомъ такимъ бываетъ столь обычное и столь непонятное разсудку откровеніе человѣческой личности, — въ воспріемлющемъ это откровеніе являющее себя какъ любовь: «Любовь, — говоритъ Гейнрихъ Гейне —, это — страшное землетрясеніе души» Говорю любовь; слово это употребляю и не въ томъ смѣслѣ, въ какомъ ранѣе⁷¹⁸, въ писмѣ четвертомъ, и — въ томъ же, потому что эта любовь есть не то, что та, и, вмѣстѣ, — предвосхищеніе той, ожидаемой. Любовь даетъ встряску цѣлому составу человѣка, и послѣ этой встряски, этого «землетрясенія души», онъ можетъ искать. Любовь пріоткрываетъ ему двери горнихъ міровъ, и тогда вѣетъ оттуда прохладною рая. Любовь показываетъ ему «какъ бы въ тонкомъ снѣ» лучезарный отблескъ «обителей», — на мгновеніе сдвигаетъ пыльный покровъ съ твари, хотя бы въ одной точкѣ, и обнаруживаетъ бого-зданную красоту ея; даетъ забыть о власти грѣха, выводитъ изъ себя, говоритъ властное «стой!» потоку мятущихся помѣсловъ самости и толкаетъ впередъ: «Иди и найди во всей жизни то, что видѣлъ въ полу-очертаніяхъ и на мгновеніе». Да, лишь на мгновеніе. И, возвратившись въ себя, душа тоскуетъ объ утраченномъ блаженствѣ, томится сладкимъ воспомина-ніемъ, какъ сказано:

«Я помню чудное мгновенье
 передо мной явилась ты,
 какъ мимолетное видѣнье,
 какъ геній чистой красоты».

Теперь душѣ предстоитъ выборъ: или погружатъся во грѣхъ, развѣдающій личность, или же... украсятъ себя горнею красотою.

За моментомъ эроса, въ Платоновскомъ значеніи слова, ошкрывается въ душѣ *φιλία*,—высшая точка земли и мостъ къ небу. Постоянно являя въ лицѣ любимаго отблескъ перевозданной красоты, она снимаетъ, хотя предварительно и условно, грани самостнаго от-особленія, которое есть одиночество. Въ другѣ, въ этомъ другомъ Я любящаго, онъ находитъ источникъ надежды на побѣду и символъ грядущаго. И тутъ ему дается предварительное едино-сущіе и, слѣдовательно, предварительное вѣгѣніе Истинны. На эту-то вершину человѣческаго чувства и спускается небесная благодать той любви. Но, чтобы ясно представлять оттѣнки упоминаемыхъ згѣсб понятій, необходимо вникнуть въ содержаніе имѣющихся на лицо греческихъ глаголовъ любви: языкъ однихъ только эллиновъ выражаетъ непосредственно эти оттѣнки.

Четыре глагола любви существуетъ въ греческомъ языкѣ для запечатлѣнія въ словѣ различныхъ сторонъ чувства любви; это именно —: *ἐράν*, *φιλείν*, *στέργειν* и *ἀγαπᾶν*⁷¹⁹.

1^o,—*ἐράν* или, въ поэтическомъ языкѣ, *ἐράσθαι* значитъ направлять на предметъ всецѣлостное чувство, отдаваться предмету, для него чувствовать и воспринимать. Глаголъ этотъ относится къ любви-страсти, къ ревностному и даже чувственному желанію. Отсюда, *ἔρως* есть общее выраженіе для любви и ея паэоса, а также—для любовнаго желанія.

2^o,—*φιλείν* болѣе всего подходитъ къ нашему «любитъ» въ его общемъ значеніи, и противно-полагается *μισείν* и *ἐχθαίρειν*. Оттѣнокъ, выражаемый этимъ глаголомъ любви, есть внутренняя склонность къ лицу, выросшая изъ задушевной общности и близости, и поэтому *φιλείν* относится къ каждому виду любви лицѣ, стоящихъ въ какихъ-либо внутренне-близкихъ отношеніяхъ. Въ частности, *φιλείν* (сѣ- или безъ прибавленія *τῷ στόματι*, уст а м и) означаетъ внѣшнее выраженіе этой внутренней близости, цѣловатъ. Какъ находящее свое удовлетвореніе въ самой близости любящихъ, *φιλείν* включаетъ въ себя моментъ довольства, само-насыщенности; по обьясненію древнихъ

лексикографовъ, φιλεῖν значитъ «ἀρκεῖσθαι τι, μηδὲ πλεον ἐπιζητεῖν, — бытъ удовлетвореннымъ чѣмъ, ничего болѣе не искать». Но, съ другой стороны, какъ чувство естественноразвивающееся, φιλεῖν не имѣетъ никакого моральнаго или, точнѣе, моралистическаго оттѣнка.—Φιλία, φιλότης означаетъ дружественное отношеніе, нѣжное выраженіе любви, которое относится ко внутреннему расположенію любящихъ. Въ частности, φίλημα—поцѣлуй.

3⁰,—στέργειν означаетъ не страстную любовь или склонность къ лицу или вещи, не позывъ къ объекту, опредѣляющему наше стремленіе, а спокойное и непрерывное чувство въ глубинѣ любящаго, такъ что, въ силу этого чувства, любящій признаетъ объектъ любви близко-принадлежащимъ ему, тѣсно съ нимъ связаннымъ и въ этомъ признаніи обрѣтаетъ душевный миръ; στέργειν относится къ органической, родовой связи, нерасторгаемой, въ силу этой прирожденности, даже зломъ. Такова нѣжная, спокойная и увѣренная любовь родителей къ дѣтямъ, мужа къ женѣ, гражданина къ отечеству. Соответственное со στέργειν значеніе имѣетъ и производное στοργή.

4⁰,—ἀγαπᾶν указываетъ на любовь разсудочную, основывающуюся на оцѣнкѣ любимаго и потому не страстную, не горячую и не нѣжную. Относительно этой любви мы можемъ дать себѣ отчетъ въ разсудкѣ, потому что въ ἀγαπᾶν менѣе ощущеній, привычекъ или непосредственной склонности, нежели убѣжденій. Въ общемъ слово-употребленіи глаголовъ любви, ἀγαπᾶν есть реченіе наислабѣйшее и ближе всего подходящее къ нашему цѣнитъ, уважать. И, чѣмъ болѣе получаетъ мѣста разсудокъ, тѣмъ болѣе слабнетъ сторона чувства. Тогда ἀγαπᾶν можетъ значитъ даже «цѣнитъ правильно, не переоцѣниватъ». Такъ какъ оцѣнка есть сравненіе, выборъ, то ἀγαπᾶν включаетъ въ себя понятіе свободнаго, избирающаго направленія воли.—Было бы интересно уяснить этимонъ разбираемаго слова; но, къ сожалѣнію, главшіеся опыты корнесловія ἀγαπάω не дали никакихъ рѣшительныхъ или даже сколько-нибудь устойчивыхъ выводовъ. По Шенкелю, ἀγαπάω связано съ

ἄγαμαι—изумляюсь, восхищаюсь и, бытъ можетъ, съ ἄγη—изумленіе, удивленіе, ἄγανός—достойный удивленія, благородный, ἀγάλλω—прославляю, украшаю, γαίω—горжусь, радуюсь, γάνυμαι—радуюсь, веселюсь и съ латинскими гаи, gaudium, gaudere⁷²⁰. Если—дѣйствительно такъ, то ἀγαπᾶν, очевидно, означаетъ «имѣть свою радость въ чемъ-нибудь». Но есть и инья объясненія. По Преллвицу ἀγαπᾶν—изъ ἄγα (или ἄγαν), т. е. «весьма», «очень», и изъ ἴρα, входящаго въ πάομαι—беру, приобретаю, такъ что ἀγαπᾶν—«весьма брать, sehr nehmen»⁷²¹ въ смыслѣ—охотно, жадно.—Однако, эта гипотеза Преллвица отвергнута въ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ Бругманна, Фикка и Лагеркранца. Подводя итоги, авторъ новѣйшаго этимологическаго словаря Эм. Буазакъ заявляетъ, что этимологія ἀγαπάω,—«obscure, темна»⁷²².

Производныя отъ ἀγαπάω: ἀγάπης—любовь вообще, безъ отношенія къ чувственности или сердечности, и ἀγάπημα—любимый предметъ.

Соотношеніе четырехъ глаголовъ любви таково: глаголъ ἀγαπᾶν во многомъ сходствуетъ съ φιλεῖν, но, какъ относящійся къ разсудочно-моральной сторонѣ душевной жизни, онъ не включаетъ въ себя идеи объ охотномъ, непосредственно изъ сердца идущемъ дѣйствиіи, которое выявляло бы внутреннюю склонность; ἀγαπᾶν лишено усвоенныхъ φιλεῖν отгѣнковъ «дѣлать охотно», «лблзатъ» (поцѣлуй и есть одно изъ такихъ «охотныхъ», непосредственныхъ выраженій чувства), обвѣкнутъ дѣлать. Эта разница между φιλεῖν и ἀγαπᾶν у Аристотеля⁷²³ характеризуется слѣдующимъ сопоставленіемъ обоихъ глаголовъ: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδὺ (οὐδεὶς γὰρ φίλοιος μὴ χαίρων οἴνω) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὺ φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν, т. е.: «и другъ—изъ числа пріятнаго,—говоритъ Аристотель—: любитъ вѣдъ пріятно (всякій вѣдъ любитель вина наслаждается имъ) и бытъ любимымъ—тоже пріятно; ибо и здѣсь—представленіе о наличности у него [у любимаго]

блага, котораго желаютъ всѣ знающіе; бѣтѣ же любимымъ — φιλῆσθαι — значитъ бѣтѣ цѣнимымъ — ἀγαπάσθαι — самому чрезъ себя», т. е. бѣтѣ цѣнимымъ не по какимъ-нибудь внѣшнимъ для самого любимаго причинамъ, а именно изъ-за него самого ⁷²⁴.

Такимъ образомъ, φιλῆσθαι есть склонность, соединенная съ самимъ любимымъ лицомъ и вызванная близкою 'совмѣстною жизнью и единствомъ во многихъ вещахъ; ἀγαπᾶν же не есть склонность, соединенная съ самимъ лицомъ, а скорѣе—съ его признаками, съ его свойствами, и потому—склонность нѣсколько безличная, абстрактная. Поэтому-то φιλῆσθαι можетъ бѣтѣ объяснено чрезъ ἀγαπᾶσθαι посредствомъ прибавки αὐτὸν δι' ἑαυτὸν. Ἀγαπῶν имѣетъ въ виду свойства лица; φιλῶν—самого его. Первый даетъ себѣ отчетъ въ своей склонности, разсчитываетъ и взвѣшиваетъ; у второго же она раскрывается непосредственно, любезна ему. Поэтому ἀγαπᾶν окрашивается морально, а φιλῆσθαι не принимаетъ никакой моральной окраски: φιλῆσθαι вѣдѣ означаетъ любовь естественной склонности, первоначально не свободную любовь, ἀγάπη, а ἀγαπᾶν—любовь, какъ направленіе воли, опредѣляемой разсудкомъ, свободную любовь, diligere (въ особенности э т о т ѣ послѣдній моментъ ярко выразился въ Библейскомъ словоупотребленіи) и потому ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν употребляются Аристотелемъ синонимично ⁷²⁵.

Что касается до отношенія φιλῆσθαι къ ἐρᾶν, то они тоже во многомъ сходственны по содержанию, но только ἐρᾶν относится къ аффективной, чувственной и психологической сторонѣ любви, а φιλῆσθαι—ко внутренней проникновенности и близости.

Наконецъ, στυγή обозначаетъ не вспыхнувшую страсть, ἐρως ⁷²⁶, и не возникшую личную склонность къ человѣку, φιλία, и не теплую оцѣнку его качествъ, ἀγάπη,—однимъ словомъ, не чувство возникающее у человѣка, какъ облівой личности, а отъ природы присущія человѣку, какъ члену рода, приверженность, нѣжность и обходительность въ отношеніи лицъ, съ которыми су-

ществуютъ бытовья, корневья, по д-личнья связи: *στοργή* есть чувство, по преимуществу, родовое, тогда какъ прочія, т. е. *ἔρως*, *φιλία*, *ἀγάπη*—личныя.

Подводя итогъ, въ *φιλεῖν* можно отмѣтитъ слѣдующія чертъ:

1^o,—непосредственность происхожденія, основаннаго на личномъ соприкосновеніи, но не обусловленнаго однѣми лишь органическими связями,—естественность.

2^o,—проникновенность въ самого человѣка, а не только оцѣнка его качествъ.

3^o,—тихий, задушевный, нерасудочный характеръ чувства, но въ то же время и не страстный, не импульсивный, не безудержной, не слѣпой и не бурный.

4^o,—близость и, при томъ, личная, нутряная.

Итакъ, греческій языкъ различаетъ четыре направленія въ любви: стремительный, порывистый *ἔρως* или любовь ощущенія, страсть; нѣжную, органическую *στοργή* или любовь родовую, привязанность; суховатую, расудочную *ἀγάπη* или любовь оцѣнки, уваженіе; задушевную, искреннюю *φιλία* или любовь внутренняго признанія, личнаго прозрѣнія, пріязнь. Въ сущности, ни одно изъ этихъ словъ не выражаетъ той любви дружбы, о которой идетъ рѣчь въ настоящемъ писемѣ,—любви совмѣщающей въ себѣ моменты *φιλία*, *ἔρως* и *ἀγάπη*, что отчасти и пытались выразить древніе сложнымъ словомъ *φιλοφροσύνη*. Но, во всякомъ случаѣ, изъ всѣхъ словъ ближе всего подходитъ сюда *φιλεῖν* съ производными. Въ виду этого выяснимъ нѣсколько этимонъ и слово-употребленіе *φίλος*, сравнительно съ синонимичными словами той же основы.

Φίλος происходитъ отъ мѣстоименнаго корня *ΣΦΕ* (—звучащаго въ русскомъ «свой»—), дающаго начало четверемъ синонимамъ:

- | | | |
|---|---|------------|
| 1 ^o ,— <i>φείτης</i> или <i>ἔτης</i> | } | <i>ΣΦΕ</i> |
| 2 ^o ,— <i>ἐταῖρος</i> | | |
| 3 ^o ,— <i>φίλος</i> | | |
| 4 ^o ,— <i>ἴδιος</i> | | |

Слѣдовательно, по основѣ, φ-ι-λ-ο-ς означаетъ «своего» человѣка, человѣка близкаго. Но вѣдѣ и прочія производныя отъ основы ΣΦΕ означаютъ «своего». Какой же отгѣнокъ дифференцируетъ φίλος отъ каждаго изъ нихъ?

1^о,—гомеровское *ἑταῖ*—это тѣ лица, съ которыми часто встрѣчаются, имѣютъ обычно тѣсное обхожденіе. Можно было бы передатъ *ἑταῖ* собирательнымъ «знатѣ», обозначающимъ кругъ знакомства, пріятелей, вообще всѣхъ извѣстныхъ, знакомыхъ лицъ и употребляющимся въ воронежскомъ нарѣчій⁷²⁷; это—то же, что и древнее церковно-славянское «знаемье»,—какъ наримѣръ въ Пс 87 19: «удáлилъ еси отъ мене друга и искренняго и знаемыхъ моихъ отъ страстей».

2^о,—*ἑταῖροι* у Гомера означаетъ союзниковъ,—тѣхъ, которые имѣютъ общее предпріятіе; поэтому уже Аристархъ объяснилъ *ἑταῖροι* чрезъ *συνεργοί*—со-работники. **ἑτης*—болѣе древняя форма того же слова *ἑταῖρος*, но не ограниченная въ своемъ содержаніи посредствомъ какого-либо суффикса. *ἑταιρία* и *ἑταιρεία*—союзничество.

Равнозначущее съ *ἑταῖρος* старинное русское *товаръ* т. е. товарищъ, равно какъ и ласкательныя формы этого слова *товарищъ*, *товаришъ*, *товарушъ* происходитъ, по объясненію Ст. Микуцкаго⁷²⁸, отъ *√ ваг*—крѣтъ, закрѣватъ—и означаетъ, собственно, защита, защитникъ. Русское старинное *товаръ*, *товары*, т. е. лагерь, воинскій станъ, значитъ, собственно, защита. Подобно тому и мадѣарское *vár*—крѣпостъ, укрѣпленіе означаетъ, собственно, защита. Что же до частицы «то»,—она естъ указательное мѣстоименіе, звучащее въ: русскомъ *то-пѣрився* (ср. *пѣрився*); литовскомъ *toligus* (ср. *ligus*)—равный, ровный; польскомъ *тоядъ* (*tojad*, ср. *ядъ*)—ядовитое растеніе; чешскомъ *гозто-милу* (*goz to mily*)—весма милый. Это «то», по всей вѣроятности, тождественно съ членомъ-опредѣлителемъ, употребляемымъ въ болгарскомъ языкѣ и доселѣ хранящимся въ нѣкоторыхъ сѣверныхъ нарѣчійхъ языка русскаго,—особенно въ *костромскомъ*.

3^о,—*φίλος*—другъ,—тотъ, съ которымъ мы связаны связью взаимной любви; *φιλία*—дружба. Соотношеніе *φίλος* съ *ἑταῖρος* таково: въ отношеніи къ *φίλος* бывають всегда

хорошо настроены, ибо, за отсутствиемъ этого хорошаго настроенія, φίλος перестаетъ быть для насъ таковымъ; напротивъ, ἑταῖροι — грузья случая, — грузья, какъ такіе, съ которыми лишь преслѣдуютъ сообща предпринятую общую задачу. Слѣдовательно, если φίλος и ἑταῖρος противопологаются другъ другу, то первое слово означаетъ тѣсно и внутренне привязаннаго посредствомъ любви, а второе — только лишь товарища; и даже: ἑταῖρος иногда означаетъ лишь политическаго со-партийнаго союзника. ἑταῖροι связаны временною, случайною и внѣшнею связью, а φίλοι — неразрывною (—по крайней мѣрѣ она должна быть такою—), внутренне-необходимою и духовною. Въ этомъ смыслѣ правильно равенство:

φίλος = πιστός ἑταῖρος,

другъ — вѣрный товарищъ, вѣрный до конца и во всемъ; поэтому περᾶν φιλῶν — испытывать грузей есть знакъ недовѣрія и недостатка дружбы.

Объ этомъ различіи ἑταῖρος и φίλος говорили уже древніе грамматикѣ. Такъ, по Аммонію, «ἑταῖρος и φίλος — различны. Фίλος вѣдъ есть и ἑταῖρος; ἑταῖρος — не совсѣмъ φίλος. Поэтому и о вѣтрѣ говоритъ Гомеръ (Од. II, 7): «Надувающаго паруса подлиннаго товарища», и иначе: φίλος обыкновенно называются всѣ соблюдающіе относительно другъ друга обязанности τῆς φιλίας; ἑταῖροι же — вообще находящіеся въ сожительствѣ и въ со-работничествѣ — ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ».

4^о, — Наконецъ, слово ἴδιος означаетъ «свой собственный», въ противоположность тому, что намъ обще со многими, т. е. κοινός, δημόσιος и т. п.; ἴδιος есть своеобразность, т. е. лицо или вещь въ противоположеніи ихъ къ другимъ, имѣющимъ свою особую природу.

Таково естественное, человѣческое значеніе глаголовъ любви и ихъ производныхъ. Но Св. Писаніе, воспринявъ нѣкоторые изъ нихъ, придало имъ въ своемъ словоупотребленіи новое содержаніе, одухотворило ихъ и наслѣ-

шило идеею богатной, божественной любви, при чемъ внутренняя энергія слова стала обратно-пропорціональною той человѣческой энергіи, которая связывалась со словомъ въ языкѣ классическомъ ⁷²⁹.

Слова *ἐρᾶν*, *ἔρω* почти исключены изъ книгъ Ветхаго Завета (у LXX-ти) и вовсе не допущены въ книги Новаго Завета. Нужно однако замѣтить, что и терминъ *ἔρω*, *ἐρᾶν* нашли себѣ мѣсто въ писаніяхъ подвижническихъ. Отцы-мистики, какъ-то Григорій Нисскій, Николай Кавасила, Симеонъ Новый Богословъ и другіе ⁷³⁰ пользуются этими терминами для обозначенія высшей любви къ Богу; напомню въ частности, что у Симеона Новаго Богослова цѣлое обширное сочиненіе о любви къ Богу даже названіемъ имѣетъ *Ἐρωτες*, т. е. «Эросы».—*φιλεῖν* въ Священномъ Писаніи одухотворилось и стало выражать христіанскія отношенія любви, опирающіяся на личную склонность и личное общеніе.—И, наконецъ, безцвѣтное и сухое *ἀγαπᾶν* наполнилось духовною жизнью, а въ ново-образованномъ, нарочито-библейскомъ *ἀγάπη* стало выражать проникновенную, вселенскую любовь,—любовь высшей духовной свободы.—Въ нѣкоторыхъ случаяхъ *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν* почти взаимозамѣнимы; въ другихъ же—они дифференцируются. Такъ, гдѣ гдѣло идетъ о заповѣди любви къ Богу и къ ближнимъ, тамъ всегда говорится *ἀγαπᾶν*; и о любви къ врагамъ стоитъ только *ἀγαπᾶν*, но никогда—*φιλεῖν*. Напротивъ, объ интимно-личной любви Господа къ Лазарю (Іо 11, 5, 36), равно какъ и объ отношеніяхъ Его къ Любимому Ученику (Іо 20 21, ср. 13 23, 19 26, 21 7) говорится попеременно *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν*.

Слово-употребленіе *ἀγαπᾶν* въ ново-завѣтномъ языкѣ представляется вкратцѣ слѣдующимъ образомъ:

а) *ἀγαπᾶν* ставится повсюду тамъ, гдѣ гдѣло идетъ о направленіи воли (Мѳ 5 11, 11, 19 и др.), а также—, гдѣ склонность покоится на рѣшеніи воли, на выборѣ объекта любви (Евр 1 9; 2 Кор 9 7; 1 Пет 3 15; Ио 13 19; Ио 12 42; Ио 21 15-17; Лк 6 32). Чтобы хотѣ что-нибудь понять изъ бесѣды Господа съ Петромъ (Іо 21 15-17), столь рѣшаю-

щей,—по мнѣнію католиковъ—, для обоснованія ихъ притязаній, необходимо считатъся съ разницею значеній того или другого глагола любви. Воскресшій Господь Своимъ дву-кратнымъ вопросомъ указываеъ Петру, что онъ нарушилъ дружескую любовь —φιλία— къ Господу и что теперь можно спрашивать съ него лишь обще-человѣческой любви, лишь той любви, которую всякій ученикъ Христовъ необходимо оказываеъ всякому, даже своему врагу; въ этомъ-то смѣслѣ Господь и спрашиваетъ: ἀγαπᾷ με;». Смѣслъ вопроса очевиденъ; но, чтобы выразить его по русски, требуется распространеніе текста, хотя бы такое: «Когда-то ты считался Моимъ другомъ. Теперь, послѣ твоего отреченія отъ Меня, даже и говоритъ о дружеской любви не стоить. Но есть другая любовь, которую должно питать ко всѣмъ людемъ. Имѣешь ли ты ко Мнѣ, по крайней мѣрѣ, такую любовь?». Но Петръ даже слышатъ не хочетъ такого вопроса и твердитъ о подлинности своей личной, дружеской любви: «Φίλω σε—я другъ Тебѣ». Вотъ почему онъ «опечалился», когда, несмотря на это дву-кратное завѣреніе въ его φιλία къ Господу, Послѣдній согласился лишь говорить о такой любви, и только теперь, при третьемъ вопрошаніи, сказалъ ему, скорѣе всего, тономъ укора и недовѣрія: «Φίλεῖς με;—ты другъ мнѣ?». Сперва Господь вовсе не говорилъ о дружбѣ, и Петръ относился къ его вопросу спокойно. Въ Своей обще-человѣческой любви къ Господу онъ былъ настолько увѣренъ, что сомнѣніе въ ней его не задѣвало, и онъ даже не считалъ нужнымъ отвѣчать на тайный, безмѣрно-деликатный упрекъ, сквозившій въ этихъ словахъ,—на фигуру умолчанія. Быть можетъ, онъ даже не понималъ или не хотѣлъ понимать Господа въ такомъ смѣслѣ. Такъ было дважды. Тогда Господь раскрываетъ Свою тайную мысль и прямо спрашиваетъ о любви дружеской. Это-то и огорчило Апостола; «онъ возскорбѣлъ, что,—на третій разъ—, Іисусъ спросилъ его: «Ты другъ Мнѣ?»» (Іо 21 17). Такъ и улавливаетъ ухо въ прерывающемся его отвѣтѣ слезы: «Господи! все Ты

знаешь, Ты знаешь, что я—другъ Тебѣ—*οὐ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε* (Іо 21 17₆).—Имѣя въ виду нетождественность словъ *ἀγαπᾶν* и *φιλεῖν*, едва ли можно понимать всю эту бесѣду какъ возстановленіе Петра въ его апостольскомъ достоинствѣ. Трудно допустить подобный смѣслъ уже потому, что Петръ поступилъ нисколько не хуже (—если только не лучше—) въ отношеніи своего Учителя, нежели остальные апостолы и, значитъ, если Петръ потерялъ свое апостольство, то, не менѣе его,—и всѣ прочіе. Ни откуда не видно и того, чтобы онъ, въ качествѣ отступника, былъ отлученъ отъ общенія съ «двѣнадцатю»; напротивъ, ни онъ на себѣ, ни другіе на немъ не видятъ какой-либо чрезвычайной вины. Но въ чемъ, дѣйствительно, нуждался Петръ,—такъ это въ возстановленіи дружескихъ, личныхъ отношеній къ Господу. Въсѣ Петръ не отрекся отъ Іисуса, какъ отъ Сына Божія, не сказалъ, что отказывается отъ вѣры въ Него, какъ Мессію (—да этого съ него и не спрашивали—). Нѣтъ, но онъ оскорбилъ Господа, какъ другъ своего друга, и потому нуждался въ новомъ завѣтѣ дружбы.—Короче говоря, разбираемое мѣсто вовсе не говоритъ о церковно-домостроительныхъ событіяхъ,—будемъ ли мы разумѣть ихъ какъ возстановленіе Петра въ апостольствѣ, или какъ дарованіе ему чрезвычайныхъ полномочій—, а касается исключительно личной судьбы и жизни Апостола. Оно наизгательное, но не догматично, такъ что напрасно подчеркиваютъ его католики. Только что сказаннымъ объясняется, почему Евангелистъ счелъ возможнымъ внести 21-ую главу за общую раму изложенія: очевидно, онъ не видѣлъ въ ней чего-то непреложно-важнаго, а этого не могло бы быть при католическомъ ея пониманіи.

б) *ἀγαπᾶν* употребляется тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто избраніе и, какъ отрицательное избраніе, не-принятіе въ расчетъ,—*eligere* и *negligere* (Мѳ 6 21, Лк 16 13, Рм 9 13). Такъ, *ὁ υἱός μου ἀγαπητός* (Лк 9 35, ср. Мѳ 12 18) имѣетъ параллелью Ис 42 1, при чемъ это мѣсто у LXX-ши передано чрезъ *ὁ ἐχλεκτός μου*.

в) *ἀγαλᾶν* употребляется и тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о свободной—не органической—жалости (Лк 7 ь, 1 Тес 1 4 и др.).

г) наконецъ, *ἀγαλᾶν* относится къ исторически-явленному отношенію христіанъ другъ къ другу.

Что же касается до *ἀγάπη*,—слово, какъ сказано, вполне чуждаго внѣ-библейскому, древнему свѣтскому языку⁷³¹, то оно означаетъ такую любовь, которая чрезъ рѣшеніе воли избираетъ себѣ свой объектъ (*dilectio*), такъ что дѣлается само-отрицающимъ и сострадательнымъ отгнаніемъ себя для и ради него. Таковая, жертвенная любовь на свѣтской почвѣ извѣстна лишь какъ порывъ, какъ нездѣшное дуновеніе, но не какъ опредѣленіе жизненной дѣятельности. Этимъ-то библейская *ἀγάπη* являетъ себя съ чертами не человѣческими и условными, а божескими и абсолютными.

Четверица словъ любви—это одна изъ великихъ драгоценностей сокровищницы эллинскаго языка, и едва ли можно однимъ взглядомъ охватить весь кругъ преимуществъ, доставляемыхъ жизне-пониманію, этимъ совершеннымъ орудіемъ. Другіе языки не могутъ похвалиться даже подобнымъ чѣмъ-нибудь въ области идеи любви; отсюда—безконечныя и бесполезныя пренія и тренія, отсюда же—потребность выдумать хотя бы суррогатъ эллинской четверицы, т. е. при помощи нѣсколькихъ словъ создать терминъ равно-сильный греческому одному слову.

Такіе сложные терминъ предлагаетъ Арнольдъ Гейлинксъ въ своей «Этикѣ», вышедшей въ 1665 году⁷³². Онъ, именно, устанавливаетъ слѣдующіе четыре вида любви:

Amor affectionis—любовь чувства,
Amor benevolentiae—любовь благожеланія,
Amor concupiscentiae—любовь влеченія,
Amor obedientiae—любовь уваженія.

Въ сравненіи съ греческими словами любви соотношеніе было бы приблизительно таково, что нужно было бы приравнять:

amor affectionis и φιλία,
amor benevolentiae и ἀγάπη,
amor concupiscentiae и ἔρως,
amor obedientiae и ὁμορφία.

Надо упомянуть, при этомъ, что Гейлинксъ признаетъ еще формальную возможность пятого вида любви, которую онъ называетъ amor spiritualis и которую онъ характеризуетъ какъ пассивную любовь безплотнаго существа,—какъ любовную страсть чистаго духа. Но эту отвлеченную любовь онъ почти не признаетъ за величину реальную, почему, вѣроятно, и не вводитъ ее въ окончательную классификацію видовъ любви. Что же касается до насъ, то мы готовы признать, что, быть можетъ, и есть особая любовь, свойственная безтѣлесной, «астральной»,—но не духовной отъ того—, организаціи, и что она, быть можетъ, находитъ свое осуществленіе въ явленіяхъ медіумическаго экстаза у спиритовъ, хлыстовъ, нѣкоторыхъ мистиковъ и т. д.. Но это состояніе слишкомъ мало обслѣдовано и непосредственно намъ не нужно:—позволю себѣ оставить его безъ разсмотрѣнія⁷³³.

Дадимъ схему, суммарно представляющую возрѣнія Гейлинкса на любовь; замѣтимъ при этомъ, что нѣкоторыя легкія противорѣчія этой таблички объясняются дву-кратной обработкой его «Этики»: сама «Этика» относится къ 1665-му году, а «Примѣчанія» къ ней—къ 1675-му.

AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas;

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentale Virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

Любовь чувства

— всякая сладость вь человеческой душѣ; не сама добродѣтель, но нѣкоторая побочная награда добродѣтели, которая часто какъ слѣдуетъ за добродѣтелью, такъ и покидаетъ ее.

(Ни та, ни гру-
вляемъ добродѣ-
вой добродѣтель
безъ второй ко-
добродѣтели, но
первѣе, чѣмъ

AMOR SENSIBILIS seu CORPORALIS,

qui est AMOR PASSIO aut

AMOR AFFECTIONIS—

любовь чувственная или плотская, которая есть любовь-страсть или любовь влечения. Поскольку человеческая душа соединена съ тѣломъ, эта любовь-страсть (т. е. страгательная любовь) есть «всецѣлостная, единая и единственная сладость ея»; различныя имена ея: Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum; что есть сладкаго вь Desiderium, вь Spes, вь Fiducia—это страгательная любовь. Она—ни плоха, ни хороша, но—вещь безразличная (*res indifferens*), «*indifferens*». Иногда она порождается любовью дѣйствія (*amor affectionis*); это бываетъ часто при упражненіи вь добродѣтели.

AMOR SPIRITUALIS,

qui est approbatio quaedam—

любовь отвлеченная, которая есть нѣкоторое одобрение.

Здѣсь выступаетъ на первый планъ то одобрение, которымъ мы одобряемъ свои собственныя дѣйствія вслѣдствіе того, что они согласны съ разумомъ или верховнымъ правиломъ (*suprema regula*). Но эта отвлеченная любовь (*amor spiritualis*) людьми «ставится почти ни во что—*pro nihilo fere ducitur*; вьгдѣ люди привержены своей чувственности—*addicti sunt suis sensibus*».

О R

гая ^{тѣ} не соста-
ли; съ - и безъ пер-
мо жетъ бытъ;
и не можетъ бытъ
эта послѣдняя
amor effectio-
nis).

AMOR EFFECTIONIS

est quodvis firmum propositum;

et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectio-
nis, sed generatim
omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligen-
dum est.

Любовь дѣйствія

— всякое твердое намѣреніе; и не только твердое намѣ-
реніе дѣлаетъ то, что сдѣлаетъ разумъ признаетъ долж-
нымъ, относится къ любви дѣйствія, но вообще подъ
этимъ терминомъ должно разумѣть всякое твердое на-
мѣреніе дѣлаетъ что-нибудь, — даже несправедливостъ или
отмщеніе.

= amor respectu finis-cui — любовь цѣлестремительная.

Часто ее порождаетъ amor affectionis, но это относится
къ необузданности (intemperantia).

AMOR OBEDIEN- TIAE

— любовь уваженія.
Эта любовь и «соста-
вляетъ добродѣ-
тель». Что же та-
кое добродѣтель? —
Virtus est propositum
faciendi quod jubet Ra-
tio. Добродѣтель есть
намѣреніе дѣлать то,
что велитъ разумъ.
Поэтому, добродѣ-
тельная любовь есть
Amor quiddam, qui nem-
pe firmum propositum
faciendi quod Recta Ra-
tio faciendum esse de-
creverit — такая лю-
бовь, которая выска-
зала твердое намѣре-
ніе дѣлать то, что
считаетъ должнымъ
дѣлать правый ра-
зумъ.

AMOR BENEVOLEN- TIAE

aut *beneficientiae*—

любовь благожеланія
или благодѣянія. (Во-
обще къ добродѣте-
ли не относится; въ
отношеніи же къ Бо-
гу не можетъ не бытъ
позорной и преступ-
ной, ибо при налич-
ности ея мы стави-
ли бы себя выше Бо-
га и хотѣли бы бытъ
болѣе достойными,
чѣмъ Онъ).

AMOR CONCUR- PIS- CENTIAE

— любовь вожделѣнія,
влеченія. (Тѣмъ ме-
нѣе относится къ
добродѣтели).

Двои́нымъ скрѣпомъ обѣединяется и сдерживается религиозное общество. Во первыхъ, это—личная связъ, игущая отъ человѣка къ человѣку и опирающаяся на ощущение сверх-эмпирической реальности другъ друга у членовъ общества, какъ само-бытны́хъ единицъ, какъ монада. Во вторыхъ, этимъ скрѣпомъ бываетъ воспріятіе другъ друга въ свѣтѣ идеи о цѣломъ обществѣ, и тогда уже не единичная личность, сама по себѣ, а все общество, проектируемое на личность, является объектомъ любви. Для античнаго общества такими двумя скрѣпами были *ἔρως*, какъ сила личная, и *στοργή*, какъ начало родовое; именно въ нихъ лежалъ метафизическій устой общественнаго бытія. Напротивъ, естественною почвою для христіанскаго общества, какъ такого, стали *φιλία*, въ области личной, и *ἀγάπη*,—въ общественной. Та и другая сила оухотворяется и претворяется, насыщаемая благодатью, такчто даже бракъ, этотъ нарочитый пріемникъ для *στοργή*, и древняя дружба, гдѣ преимущественно являлся *ἔρως*, въ христіанствѣ окрасились въ цвѣтѣ оухотворенныхъ *ἀγάπη* и *φιλία*.

Стѣбитъ прочитатъ непосредственно одинъ за другимъ три діалога, погъ однимъ и тѣмъ же заглавіемъ «Пиръ»,—Ксенофонта, Платона и св. Меѳодія Олимпійскаго⁷³⁵—, чтобы это облагороженіе и оухотвореніе понятій любви выступило съ удивительной пластичностью. И такое сопоставленіе тѣмъ нагляднѣе, что всѣ три діалога написаны по одной литературной схемѣ и каждый послѣдующій является сознательнымъ погъемомъ надъ предъидущимъ. Можно сказать, что всѣ три діалога—этажи одного дома, построенные на разныхъ высотахъ, но имѣющіе приблизительно тождественное расположеніе комнатъ. И, въ то время какъ въ діалогѣ Ксенофонта разсматривается жизнь животная, въ діалогѣ Платона—жизнь человѣческая, а у св. Меѳодія—жизнь ангельская. Такъ, сохраняя тотъ типъ организаціи, который присущъ человѣку, то соотношеніе силъ и способностей, которое заложено въ его природѣ, человѣкъ подымается выше и

вѣше, «кѣ почести вѣшняго званія» и одухотворяетъ всѣ жизнедѣятельности своего существа.

Агапическая сторона христіанскаго общества,—находя себѣ воплощеніе вѣ перво-христіанской эkkлесіи⁷³⁶, вѣ приходѣ, вѣ киновіи (κοινο-βία=обще-житіе) монашеской—, своимъ вѣсшимъ вѣраженіемъ имѣетъ вечера любви или агапы⁷³⁷, завершающіяся явно-мистическимъ, даже мистеріальнымъ, со-вкушеніемъ Пречистаго Тѣла и Честной Крови. Вѣ этомъ цвѣтѣ эkkлезіальной жизни—источникъ, питающій и всю прочую жизне-дѣятельность эkkлесіи, начиная отъ каждо-дневнаго мученичества взаимнаго ношенія тягостей и до кроваваго исповѣдничества включительно. Такова, говорю, агапическая сторона жизни. Филическая же — воплощается вѣ отношеніяхъ дружбы, расцвѣтѣ свой находящихъ вѣ сакраментальномъ брато-твореніи и со-вкушеніи св. Евхаристіи и питающихся этимъ вкушеніемъ для со-подвижничества, со-терпѣнія и со-мученичества.

Обѣ стороны церковной жизни, т. е. сторона агапическая и сторона филическая, братство и дружество, во многомъ протекаютъ параллельно другъ другу; можно было бы указать рядъ такихъ формъ и схемъ, которыя одинаково относятся, какъ кѣ той, такъ и кѣ другой области. Основываясь на этимологіи, правда мало вѣроятной, можно сказать, что братъ—братель бремени жизненнаго⁷³⁸, тотъ, кто беретъ на себя крестъ другога. Таково или нѣтъ происхожденіе слова братъ, во всякомъ случаѣ, по существу, братъ есть братель бремени. Но таковъ же именно и другъ. А, съ другой стороны, если другъ—другое Я, то развѣ нельзя сказать того же и о братѣ. Вѣ точкахъ вѣсшей много-значительности, на вершинахъ своихъ, обѣ струи, братство и дружество, стремятся даже совѣмъ слиться; это и понятно, ибо пріобщеніе ко Христу чрезъ таинство св. Евхаристіи есть источникъ всякой духовности. Но, тѣмъ не менѣе, онѣ несводимы другъ на друга; каждая по свѣему необходима вѣ церковной экономіи, подобно тому и вѣ свя-

зи съ тѣмъ, какъ каждое по своему необходимо и личное творчество и непрерывность преданія: сочетаніе ихъ даетъ дву-единство, но не смѣшеніе, не отождествленіе. Для христіанина всякій человѣкъ—ближній, но вовсе не всякій—другъ. И врагъ, и ненавистникъ, и клеветникъ — все же ближній, но даже и любящій—не всегда другъ, ибо отношенія дружбы глубоко индивидуальны и исключительны. Такъ, даже Господь Іисусъ Христосъ называетъ апостоловъ своими «друзьями» лишь предъ разставаніемъ съ ними, совѣмъ на порогъ своей крестной муки и смерти (Іо 15 15). Слѣдовательно, наличность братьевъ, какъ бы любимы они ни были, не устраняетъ еще необходимости друга, и—наоборотъ. Напротивъ, потребность въ другѣ—еще жгучѣе отъ наличности братьевъ, а данность друга включаетъ въ себя необходимость братьевъ. 'Αγάπη и φιλία только при недостаточной силѣ своей могутъ казаться почти однимъ и тѣмъ же, подобно тому какъ лишь нечистый бракъ «похожъ» на, — нечистое!—, дѣвство, а въ предѣлѣ своемъ есть антинормически-сопряженная пара къ предѣлу дѣвства. Но, чѣмъ ярче и красочнѣе «раскрывшійся цвѣтокъ души», тѣмъ очевиднѣе, тѣмъ безспорнѣе антинормичность двухъ сторонъ любви, ихъ двойственная сопряженность. Чтобы жить въ средѣ братьевъ, надо имѣть Друга, хотя бы далекаго; чтобы имѣть Друга, надо жить въ средѣ братьевъ, по крайней мѣрѣ бытъ съ ними духомъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы ко всѣмъ относиться, какъ къ самому себѣ, надо хотѣ въ одномъ видѣть себя, осязатъ самого себя, необходимо воспринимать въ этомъ одномъ уже осуществленную,—хотя бы и частично—, побѣду надъ самоствью. Такимъ однимъ и является Другъ, а ганическая любовь къ которому есть слѣдствіе филической любви къ нему. Но, съ другой стороны, чтобы филическая любовь къ Другу не выродилась въ своеобразное себя-любіе, чтобы Другъ не сталъ просто условіемъ уютной жизни, чтобы дружба имѣла глубину, необходимо проявленіе во-внѣ и раскрытіе снаружи тѣхъ силъ, которыя даются дружбою, т. е. необхо-

дима аганическая любовь къ братьямъ. *Фιλία* въ обще-церковной экономіи (гдѣ личности—«три мѣры муки», а Церковь—«женщина») есть «закваска», *ἀγάπη* же—предохраняющая отъ разложенія «солъ» человѣческихъ отношеній: безъ первой нѣтъ броженія, творчества церковнаго человечества, нѣтъ движенія впередъ, нѣтъ пауса жизни; а безъ второй—нѣтъ безгнилостности, собранности, чистоты и неповрежденности этой жизни,—нѣтъ храненія устоевъ и уставовъ, нѣтъ уклада жизни.

Въ своихъ пред-чувствіяхъ грядущаго христіанства древность выдвигала и ту, и другую сторону церковной жизни. Нѣтъ надобности, конечно, указывать примѣры. Полезнѣе отмѣтитъ двумя-тремя бѣглыми чертами, какъ послѣдующая мысль смотрѣла на дружбу (говорю: «на дружбу», ибо отношеніе ея къ братству достаточно извѣстно и не нуждается въ напоминаніяхъ⁷³⁹).

Открывающееся въ сознаніи грузей ихъ мистическое единство проникаетъ собою всѣ стороны жизни ихъ, озолачиваетъ и каждо-дневное. Отсюда выходитъ, что и въ области простого со-работничества, просто товарищества Другъ гдѣлается величиною бѣльшею по своей цѣнности, нежели послѣдняя того эмпирически стоитъ. Помощь Друга пріобрѣтаетъ таинственнѣй и любезнѣй сердцу отпѣнокъ; выгода отъ него гдѣлается святѣнею. Эмпирическое дружбы перерастаетъ себя, упирается въ небо и вросаетъ корнями въ земныя, ниже-эмпирическія нѣдра. Можетъ быть, — да и не можетъ быть, а конечно —, въ этомъ именно лежитъ причина той настойчивости, съ которою и древніе и новѣе,—и христіане, и іудеи, и язычники—восхваляли дружбу въ ея утилитарномъ, воспитательномъ и житейскомъ моментѣ.

«Двумъ лучше, чѣмъ одному, такъ какъ у нихъ есть доброе вознагражденіе за трудъ ихъ; потому что, если они упадутъ, то одинъ подниметъ товарища своего. Но горе одному, когда упадетъ, а другого нѣтъ, который поднялъ бы его. Также, если лягутъ двое, то тепло имъ; а

одному какъ согрѣшится? И если станетъ пересиливать кто-нибудь одного, то двое противостанутъ ему. И нитка втрое сплетенная, не скоро порвется» (Ек 49-12). Это — относительно жизненной взаимопомощи. Но далѣе: взаимнымъ треніемъ и приспособленіемъ друзья воспитываютъ другъ друга: «железо остритъ железо и человекъ остритъ взглядъ друга своего» (Прт Сол 27¹⁷). Самая близость друга радостна: «Масть и куреніе радуютъ сердце, но сладкая рѣчь друга лучше душистаго дерева» (Прт Сол 27⁹). Другъ — опора и покровъ въ жизни: «вѣрный другъ — крѣпкая защита; кто нашелъ его, нашелъ сокровище. Вѣрному другу нѣтъ цѣны, и нѣтъ мѣры доброты его. Вѣрный другъ — врачество для жизни, и боящіеся Господа найдутъ его. Боящійся Господа направляетъ дружбу свою такъ, что каковъ онъ самъ, такимъ дѣлается и другъ его» (Сир 6¹⁴⁻¹⁷).

Черезъ утилитарно-практическія соображенія о выгодѣ и пріятности дружбы тутъ явно сквозитъ духовная оцѣнка дружбы, и она выступаетъ еще болѣе явно и ясно, если вспомнить тѣ обязанности, которыя требуются въ отношеніи къ другу. Истинный другъ узнается лишь въ несчастіи: «другъ любитъ во всякое время и сдѣлается братомъ во время бѣдствія» (Прт Сол 17¹⁷). Должно быть вѣрнымъ другу: «Не покидай друга твоего» (Прт Сол 27¹⁰), говоритъ Премудрый, а Сынъ Сираховъ высказываетъ ту же мысль полнѣе: «Не оставляй стараго друга, ибо новыи не можетъ сравниться съ нимъ: другъ новыи — то же, что вино новое; когда оно сдѣлается старымъ, съ удовольствіемъ будешь пить его» (Сир 9¹²⁻¹³). Помощь другу есть «приношеніе Господу» (Сир 14¹¹), и потому, «прежде, нежели умрешь, дѣлай добро другу, и по силѣ твоей простирай швою руку, и давай ему. Не лишай себя добраго дня, и часть добраго желанія да не пройдетъ мимо тебя» (Сир 14¹³⁻¹⁴); и еще: «Не забывай друга въ душѣ твоей, и не забывай его въ имѣніи твоёмъ» (Сир 37⁶).

Друзья связаны тѣснѣйшимъ единствомъ: «иной другъ

болѣе привязанъ, чѣмъ братъ» (Прт Сол 18^а), и поэтому дружба ничѣмъ не можетъ быть разрушена, кромѣ какъ тѣмъ, что направлено прямо противъ самаго единства друзей, что ударяетъ въ сердце Друга, какъ Друга, — въ ролломствомъ, издѣвательствомъ надъ самою дружбою, надъ святынею ея: «Наносящій ударъ глазу вызываетъ слезы, а наносящій ударъ сердцу возбуждаетъ чувство болѣзненное. Бросающій камень въ птицъ, отгонитъ ихъ; а поносящій друга расторгнетъ дружбу. Если ты на друга извлекъ мечъ, не отчаявайся: ибо возможно возвращеніе дружбы. Если ты открылъ уста противъ друга, не бойся: ибо возможно примиреніе. Только поношеніе, гордость, обнаруженіе тайны и коварное злодѣйство могутъ отогнать всякаго друга» (Сир 22^{а-в}); «Открывающій тайны потерялъ довѣріе, и не найдетъ друга по душѣ своей. Люби друга, и будь вѣренъ ему. А если откроешь тайны его, не гонись больше за нимъ. Ибо какъ человекъ убиваетъ своего друга, такъ ты убилъ дружбу ближняго. И какъ ты выпустилъ бы изъ рукъ своихъ птицу, такъ ты упустилъ друга, и не поймашь его. Не гонись за нимъ, ибо онъ далеко ушелъ, и убѣжалъ, какъ серна изъ сѣти. Рану можно перевязать, и послѣ ссоры возможно примиреніе. Но кто открылъ тайны, тотъ потерялъ надежду на примиреніе» (Сир 28^{в-г}). И, наконецъ, другу должно принадлежать высшее довѣріе и высшее прощеніе. Услышавъ слово на друга своего, «разспроси друга твоего, можетъ быть, не сдѣлалъ онъ того; и если сдѣлалъ, то пусть впередъ не дѣлаетъ. Разспроси друга, можетъ быть, не говорилъ того; и если сказалъ, то пусть не повторитъ того. Разспроси друга, ибо часто бываетъ клевета. Не всякому слову вѣрь» (Сир 19^{в-г}). Высшее довѣріе, какое можно оказать человеку, это —, не смотря на худыя сужденія о немъ, не смотря на явные факты, свидѣтельствующіе противъ него, не смотря на всю дѣйствительность, говорящую противъ него, — все же вѣритъ въ него, т. е. принимаетъ на видъ лишь сужденіе его собственной совѣсти, его собственныя слова, а выс-

шее прощеніе—вѣ томѣ, чтобы, и это принявъ, вести себя такъ, какъ если бы не было ничего, забытъ о происшедшемъ. Такое довѣріе и такое прощеніе нужно оказывать другу. Вотъ почему онѣ—самое близкое къ сердцу существо; вотъ почему Библия, желая указать на внутреннюю близость Моисея къ Богу, называетъ его «другомъ Божиимъ» (Исх 32¹¹, Іак 2²³). Библия показываетъ и осуществленіе этого идеала дружбы вѣ живой дѣйствительности. Разумѣю трогательную до остроты дружбу Давида съ Іонафаномъ, изображенную вѣ словахъ не многихъ, но, бытъ можетъ, отъ того именно трогательныхъ до боли: «Какъ будто для меня именно написанныхъ»,—подумаетъ о нихъ каждый.

«---душа Іонафана прилѣпilasъ къ душѣ его (Давида), и полюбилъ его Іонафанъ, какъ свою душу.---Іонафанъ заключилъ съ Давидомъ союзъ, ибо полюбилъ его, какъ свою душу. И снялъ Іонафанъ верхнюю одежду свою, которая была на немъ, и отдалъ ее Давиду, также и прочія одежды свои и мечъ свой, и лукъ свой, и поясъ свой» (1 Цар 13^{1, 2, 4}). «Чего желаетъ душа твоя, я сдѣлаю для тебя»,—говорилъ Іонафанъ Давиду (1 Цар 20⁴). «Ты принялъ раба своего вѣ завѣтъ Господень съ тобою; и если есть какая вина на мнѣ, то умерь и ты меня» (1 Цар 20⁸). «И снова Іонафанъ клялся Давиду своею любовію къ нему: ибо любилъ его, какъ свою душу» (1 Цар 20¹⁷). «Давидъ палъ лицомъ своимъ на землю, и трижды поклонился; цѣловали они другъ друга, и плакали оба вмѣстѣ, но Давидъ плакалъ болѣе» (1 Цар 20⁴¹).

Потрясающіе стонъ 87-го Псалма обрываются воплемъ,—о другѣ. Для всякихъ скорбей находятся слова, но потеря друга и близкаго—выше словъ: тутъ—предѣлъ скорби, тутъ какой-то нравственный обморокъ. Одиночество—страшное слово: «бытъ безъ друга» таинственнымъ образомъ соприкасается съ «бытъ внѣ Бога». Лишеніе друга — это родъ смерти. «Господи, Боже спасенія моего! днемъ вопію и ночью предъ Тобою.---Душа моя на-

сѣтилась бѣдствіями, и жизнь моя приблизилась къ преисподней. Я сравнился съ нисходящими въ могилу; я сталъ, какъ человѣкъ безъ силы между мертвыми брошенный, — какъ убитые, лежащіе во гробѣ, о которыхъ Ты уже не вспоминаешь и которые отъ руки Твоей отринуты. Ты положилъ меня въ ровъ преисподній, въ мракъ, въ бездну--- Око мое истомилось отъ горести; весь день я взывалъ къ Тебѣ, Господи, простиралъ къ Тебѣ руки мои--- Я несчастенъ и истоеваю съ юности; несу указы Твои и изнемогаю. Надо мною прошла ярость Твоя, устрашенія Твои сокрушили меня, всякій день окружаютъ меня, какъ вода: обличаютъ меня всѣ вмѣстѣ. Ты удалилъ отъ меня друга и искренняго: знакомыхъ моихъ не видно».

Царь-Пророкъ въ своихъ Псалмахъ строитъ мостъ отъ Ветхаго Завета къ Новому. Такъ и дружба его съ Іонаѳаномъ рѣшительно подымается надъ уровнемъ утилитарной дружбы Ветхаго Завета и предвосхищаетъ трагическую дружбу Новаго. Тѣнь глубокаго, безысходнаго трагизма легла на этого Предка Христова; и честная земная дружба отъ этой тѣни сгѣлалась безконечно углубленной и безконечно сладкой для нашего, имѣющаго Евангеліе, сердца. Мы полюбили трагизмъ: «сладкая стрѣла христіанства ноетъ въ нашемъ сердцѣ», какъ говоритъ В. В. Розановъ.

Антиномія *ἀγάπη-φιλία* намѣчалась уже въ книгахъ Ветхаго Завета. Можетъ быть, ее смутно провидѣли и эллинскіе «христіане до Христа». Но полностью она впервые открылась въ той Книгѣ, въ которой безумно-ясно и спасительно-остро выявились антиноміи духовной жизни,—въ Евангеліи.

Равномѣрная любовь ко всѣмъ и къ каждому въ ихъ единствѣ—сосредоточенная въ одинъ фокусъ любовь къ нѣкоторымъ, даже къ одному въ его выдѣленіи къ общаго единства; явность предъ всѣми, открытость со всѣми—эсотеризмъ, тайна нѣкоторыхъ; величайшій демократизмъ,—

строжайшій аристократизмъ; безусловно всѣ—избранные и избъ избранныхъ избранные; «проповѣдуйте Евангеліе всей твари» (Мр 16 15, ср. Кол 1 23)—«не мечите бисера предъ свиньями»; однимъ словомъ, ἀγάπη—φιλία,—таковы антиномичныя двоицы Благой Вѣсти. Сила Евангелія—въ томъ, что оно всѣмъ доступно, не нуждается въ истолкователѣ; то сила его—и въ томъ, что оно насквозь эсотерично, что тутъ ни одного слова правильно нельзя понимать безъ «преданій старцевъ», безъ истолкованія духовныхъ наставниковъ, преемственно передающихъ отъ поколѣнія къ поколѣнію смѣслъ Евангелія. Книга, прозрачная какъ хрусталь, естъ въ то же время Книга за семью печатями. Всѣ равны въ христіанской общинѣ, и, въ то же время, вся структура общины іерархична. Около Христа—нѣскольکو концентрическихъ слоевъ, въдающихъ все больше и глубже по мѣрѣ своего суженія. Снаружи—внѣшніе «толпы народа»; затѣмъ идутъ «окружавшіе Христа; затѣмъ—тайные ученики и сторонники вродѣ Никодима, Іосифа Аримаѳейскаго, Лазаря съ сестрами, женщинъ, ходившихъ за Господомъ и т. д.; далѣе—избранные: «семьдесятъ», за ними—«двѣнадесятъ», еще за ними—«трое», т. е. Петръ, Іаковъ и Іоаннъ и, наконецъ, «одинъ», «котораго любилъ Господь» (Іо 13 23; 19 26; 20 2; 21 7,20). Таково характерное построеніе священной общины учениковъ Христовыхъ. Напоминаетъ ли, далѣе, проповѣдь притчами, ограниченіе круга свидѣтелей тѣмъ или другимъ концентрическимъ слоемъ, объясненіе притчи наединѣ?

«Ученики же Его спросили у Него: «Чтѣ бѣ значила притча сія?»—Онъ же сказалъ: «Вамъ дано знатъ тайны Царства Божія, а прочимъ—въ притчахъ, чтобы (—читающій да разумѣетъ!—) они видя не видѣли и слыша не слышали—*ὅτι βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνίωσιν*» (Лк 8 1). (N. B.).

И всетаки, если это и многое другое грубо доказываетъ несомнѣнную эсотеричность христіанства⁷⁴⁰, то не меньшее количество данныхъ (—они хорошо извѣстны!—) доказываетъ полную его эсотеричность. Эсотеризмъ и эсо-

теризмъ не совмѣстимы разсудочно и примиряются лишъ въ самой таинственной жизни христіанской, а не въ разсудочныхъ формулахъ и раціональныхъ схемахъ.

Дружественная, филическая структура братской, агапической общины христіанъ характеризуетъ собою не только іерархическое и филархическое отношеніе со-членовъ ея по направленію къ центру, но и мельчайшіе обломки общины. Подобно кристаллу, община не дробится на аморфныя, уже некристаллизованныя, — на оміомѣрныя или подобно-цѣлыя части. Предѣлъ дробленія—не человѣческой атомъ, отъ себя и изъ себя относящійся къ общинѣ, но общинная молекула, пара друзей, являющаяся началомъ дѣйствій, подобно тому какъ такою молекулою языческой общины была семья. Это—новая антиномія, — антиномія личности-двоицы. Съ одной стороны, отдѣльная личность—все; но, съ другой, она—нѣчто лишъ тамъ, гдѣ—«двое или трое». «Двое или трое» есть нѣчто качественно-высшее, нежели «одинъ», хотя именно христіанство же создало идею абсолютной цѣнности отдѣльной личности⁷⁴¹. Абсолютно-цѣнною личность можетъ быть не иначе какъ въ абсолютно-цѣнномъ общеніи, хотя нельзя сказать, чтобы личность была первѣе общенія, или общеніе—первѣе личности. Первичная личность съ первичнымъ общеніемъ,—разсудочно исключая другъ друга—, даны въ жизни церковной, какъ фактъ,—заразъ. И если въ возникновеніи той или другого мы не можемъ мыслить ихъ онтологической равно-силности, то въ осуществленной дѣйствительности мы тѣмъ менѣе способны мыслить ихъ онтологически не равно-силными. Духовная жизнь личности неотдѣлима отъ предварительнаго ея общенія съ другими, но самое общеніе непонятно внѣ уже имѣющейся духовной жизни. Эта связанность общенія и духовной жизни выразительно указана въ Святой Книгѣ.

Призвавъ «двѣнадцать» учениковъ, Господь посылаетъ ихъ на проповѣдь по два,—καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποπέμπειν δύο δύο—при чемъ это отправленіе по два ставится въ связъ

сѣ дарованіемъ власти надъ нечистыми духами, т. е. харисмы,—первѣе всего—, цѣломудрїя и гѣвственности: «и призываетъ ихъ---и началъ посылать по два,---и далъ имъ власть надъ духами нечистыми---» (Мр 67).

Точно таково же было отправленіе «семидесяти»; избравъ «семьдесятъ» Господь тоже послалъ ихъ по два,— *καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο* (Лк 101)—, при чемъ тоже даровалъ имъ даръ исцѣленія (Лк 109) и власть надъ бѣсами (Лк 1017, 19, 20). Кромѣ того, въ разбираемыхъ текстахъ Мр и Лк содержится погразумѣваемый намекъ и на вѣгѣніе тайнъ Царствія, хотя бы на частичное: вѣгѣ тутъ говорится объ отправленіи на проповѣдъ, а проповѣдъ предполагаетъ такое вѣгѣніе. Не случайно также, надо полагать, и отправленіе Іоанномъ Крестителемъ ко Христу двухъ своихъ учениковъ (Мѳ 112), когда надо было духовно прозрѣть въ Личность Іисуса и опредѣлить, Христосъ ли Онъ. Впрочемъ, надо оговориться, что это мѣсто—«посла два отъ ученикъ своихъ, рече ему—*λέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ*»—иною критикою текста⁷⁴² исправляется такъ: «пославъ сказалъ ему чрезъ учениковъ своихъ, *διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*». Но это исправленіе, если оно и имѣетъ текстуальныя основанія, однако не мѣняетъ смѣсла, ибо парное число посланныхъ учениковъ Іоанна подтверждается у Лк 718: «Іоаннъ, призвавъ двоихъ изъ учениковъ своихъ, послалъ къ Іисусу спросить—*καὶ προσηλασάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔλεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων*».

Итакъ, вѣгѣніе тайнъ, т. е. духо-носность обращенная, такъ сказать, внутрь, равно какъ и чудо-твореніе, т. е. духо-носность обращенная, такъ сказать, наружу, или, короче, духо-носность вообще—имѣетъ основою пребываніе учениковъ по два. «Двое» не есть «одинъ да одинъ», но нѣчто по существу большее, нѣчто по существу болѣе много-знаменательное и могучее. «Двое»⁷⁴³—это новое соединеніе химїи духа, когда «одинъ да одинъ» («опара» притчи) преобразуются качественно и образуютъ третье («вскисшее мѣсто»^и).

Эта мысль,—развернутая—,красною нитью проходитъ черезъ всю 18-ую главу Мѳ. Но я отмѣчу лишь нѣкоторыя сочлененія изъ связи мыслей.

Въ виду разговоровъ учениковъ Христовыхъ о согрѣшающемъ братѣ Господь указываетъ на ихъ власть вязать и рѣшить (Мѳ 18¹⁸). Но такъ какъ сущность этой власти—въ духовномъ вѣдѣніи тайнъ Царствія, въ постиженіи духовнаго міра и воли Божіей⁷⁴⁴, то внутреннее удареніе 18-го стиха—именно напомнитъ ученикамъ о гнозисѣ ихъ, о ихъ духовности. А далѣе, въ непосредственно-слѣдующемъ стихѣ 19-мъ, Господь какъ бы парафразируетъ Свою мысль, переводя только что высказанное Имъ—на языкъ иныхъ понятій, но оставляя нетронутымъ внутренній смыслъ высказаннаго:

«О п я т ь т а к и воистину говорю вамъ—*πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*,—т. е. «еще разъ», «повторяю»—, что если бы двое—*δύο*—согласились бы изъ васъ на землѣ о всякомъ дѣлѣ,—чего если бы попросили, тѣмъ будетъ имъ отъ Отца Моего Небеснаго. Гдѣ, вѣдѣ—*γάρ*—собранны двое или трое—*δύο ἢ τρεῖς*—въ Мое Имя—*εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*—, тамъ Я есмь посреди нихъ» (Мѳ 18¹⁹⁻²⁰).

Вѣдѣніе тайнъ или, частнѣе, власть вязать и рѣшить есть еще—*πάλιν*—с о-п р о ш е н і е двухъ с о-г л а с и в ш и х с я в о всякой вещи на землѣ, т. е. вполнѣ смирившихъ себя другъ передъ другомъ, вполнѣ побѣдившихъ противорѣчія и противомыслія и противочувствія до единосущія другъ другу. С о-п р о ш е н і е такое всегда исполняется,—говоритъ Спаситель. Почему же такъ? А потому, что—*γάρ*—собранность двухъ или трехъ во Имя Христово, с о-в х о ж д е н і е людей въ таинственную духовную атмосферу около Христа, пріобщеніе Его богатной силы⁷⁴⁵ претворяетъ ихъ въ новую духовную сущность⁷⁴⁶, дѣлаетъ изъ двухъ частицу Тѣла Христова, живое воплощеніе Церкви (**—Имя Христово есть мистическая Церковь!—**), воцерковляетъ ихъ. Понятно, что тогда—и Христосъ «посреди нихъ»,—Онъ посреди нихъ, какъ душа «посреди» каждаго члена одушевляемаго ею тѣла. Но Христосъ

едино-сущенъ Отцу Своему, и поэтому Отецъ дѣлаетъ то, о чемъ проситъ Сынъ.—Власть вязать и рѣшить имѣетъ въ основѣ своей симфонію двухъ на землѣ о всякомъ дѣлѣ, побѣду самости, едино-душіе двухъ, разумѣемое уже не условно и ограничительно, но до точности и безгранично. Но, во первыхъ, на землѣ это достигается, но не достижимо безусловно; во вторыхъ, мѣра достиженія есть вмѣстѣ и мѣра кротости. Непосредственно на объясненное Господомъ («тогда приступивъ, τότε προσελθὼν» Мѳ 18²¹) самонадѣянный и стремительный Петръ вопрошаетъ Его: «Сколько разъ прощай брату моему, согрѣшающему противъ меня—ποσάκις ἀμαρτήσῃς εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτόν;—? до семи ждѣ ли?» (Мѳ 18²¹), т. е. желаетъ знать норму и границу прощенья (семь—число полноты, завершенности, законченности, предѣла⁷⁴⁷). Но это «до семи ждѣ», этотъ предѣлъ прощенья именно и указывалъ бы на плотскую ограниченность прощающаго грѣхъ противъ него, на отсутствіе въ немъ истинной духовной любви (совсѣмъ другое дѣло—прощеніе грѣха противъ Духа,—противъ Самой Истины),—было бы лишь видоизмѣненіемъ самости. Въ отношеніяхъ, ограниченныхъ сколько-нибудь кратнымъ прощеніемъ, во все нѣтъ христіанской силы, это—отношенія не-духовныя. Вотъ почему Господь отвѣчаетъ Апостолу: «Не говорю тебѣ: До семи ждѣ, но—до семи ждѣ семьдесятъ разъ» (Мѳ 18²²), т. е. безъ какой-либо ограниченности, безъ конца, всецѣлостно и всемилостиво (ибо седми ждѣ семьдесятъ означаетъ уже не конечность, а всецѣлостную полноту, актуальную безконечность)⁷⁴⁸.

Такимъ образомъ, чтобы осудить человѣка за грѣхъ противъ судящаго, необходимо стать на высоту не человѣческую, а божескую, необходимо вѣдать тайны Божіи. Осужденіе заключалось бы въ исполненіи воли Божіей. Но вѣдать тайны Царства можно лишь въ полной любви, доходящей у двоихъ до симфоніи во всемъ (—частный случай чего представляешь старчество—).

Эта симфонія теперѣ не можетъ бѣтъ осуществлена человѣческими усилями, но лишѣ осуществляется,—вѣ безконечномъ смиреніи предъ другомъ своимъ,—вѣ прощеніи грѣха противъ себя «до седмижды семидесяти разѣ».

Загадочная⁷⁴⁹ притча Господа о «домоправителѣ неправедномъ» (Лк 16 1-8) выражаетъ ту же идею прощенія, какъ основы дружбы. Богачъ притчи — это Богъ, богатый творчествомъ, а домоправитель, οἰκονόμος — человекъ. Приставленный къ Божіему имѣнію, т. е. къ той жизни, которая ввѣрена ему, къ тѣмъ силамъ и способностямъ, которыя врученѣ ему для осуществленія ихъ, для приумноженія ихъ (— ср. притчу о «шалантахъ» —), человекъ расточаетъ свою жизнь, нерадитъ о своей творческой способности, расхищаетъ имѣніе Божіе. Но вотъ Богъ требуетъ его къ отчету; человекъ долженъ оставить все, чѣмъ онъ воображалъ себя владѣющимъ и что, на дѣлѣ, было лишѣ довѣрено ему; предстоитъ лишиться всѣхъ внѣшнихъ силъ, которыми онъ пользовался при жизни, затѣмъ тѣла съ его органами и, наконецъ, душевнаго устройства, которое выгоритъ вѣ огнѣ судномъ. Предстоитъ человеку оказатъся «нагимъ» и «нищимъ», «внѣ» дома Божія, ибо господинъ объявилъ ему уже: «Ты не можешь болѣе управлять» (Лк 16 2). Управитель понимаетъ, что его положеніе безвыходно, ибо жилъ онъ только на Божіе имѣніе, а не на свое, и что собственнаго творчества жизни у него нѣтъ и бѣтъ не можетъ: «Что мнѣ дѣлать? — сказалъ онъ самъ себѣ—. Господинъ мой отнимаетъ у меня управленіе домомъ: копать не могу, просить стыжусь. Знаю, что сдѣлать, чтобы приняли меня вѣ дома свои, когда отставленъ буду отъ управленія домомъ» (Лк 16 3,4). Итакъ, изгоняемый изъ дома Божія онъ хочетъ обезпечить себѣ мѣсто хотя бы вѣ домахъ другихъ другихъ людей, т. е. вѣ душахъ, вѣ молитвахъ, вѣ мысляхъ другихъ людей,—вѣ памяти Церкви. Какія же мѣры предпринимаетъ онъ для этой памяти о себѣ, для этого приѣма своего вѣ чужіе дома? А вотъ что: «призвавъ

должниковъ господина своего, каждаго порознь, сказалъ первому: «Сколько ты долженъ господину моему?». Онъ сказалъ: «Сто мѣръ масла». И сказалъ ему: «Возьми твою росписку и садись, скорѣе напиши. пятьдесятъ». Потомъ другому сказалъ: «А ты сколько долженъ?». Онъ отвѣчалъ: «Сто мѣръ пшеницы». И сказалъ ему: «Возьми твою росписку и напиши: восемьдесятъ»» (Лк 16 6-7). Другими словами, домоправитель неправедный счеркиваетъ съ должниковъ господина своего часть того, что они должны господину его, убавляетъ часть ихъ долга предъ господиномъ своимъ, т. е. въ своемъ сознаниіи сокращаетъ ихъ грѣхи предъ Богомъ. Моралистически, юридически, законически этотъ поступокъ есть новый проступокъ предъ господиномъ. Этотъ поступокъ «неправеденъ», такъ какъ «праведность» есть примѣненіе закона тождества, и «поправедному» должно говорить о должникѣ,—тѣмъ болѣе чужомъ—, какъ о должникѣ, но нельзя—какъ о не-должникѣ, и—о каждомъ долгѣ,—тѣмъ болѣе другому—, такъ, каковъ есть онъ, а не такъ, каковъ онъ не есть. Законически—вообще нельзя прощать грѣхъ; но, во всякомъ случаѣ, никакъ нельзя прощать грѣхъ не противъ себя, а противъ Бога. Но, въ духовной жизни, эта-то «неправедность» и требуется: сознавая себя виновнымъ предъ Богомъ, должнымъ Богу, грѣшнымъ предъ Богомъ и нуждаясь въ прощеніи Божіемъ, достоинъ и другимъ отпустить ихъ грѣхи, уменьшатъ мѣру ихъ виновности. Да, мы не имѣемъ «права» покрывать то, что составляетъ обиду не намъ, а Богу,—что затрагиваетъ не насъ, а Бога. Кажется даже весьма естественнымъ, по ревности къ славѣ Божіей, усугублять вину другихъ людей, подчеркивать, что мы «не сочувствуемъ» ихъ грѣхамъ, что должниковъ Божіихъ мы готовы считать чуть ли своими собственными должниками. И однако, «похвалилъ господинъ управителя невѣрнаго, что догадливо поступилъ; ибо сыны вѣка сего догадливѣе сыновъ свѣта въ своемъ родѣ» (Лк 16 8). Неправедно прощая чужіе грѣхи мы болѣе оправдываемъ себя, неправедныхъ «сыновъ вѣка сего», нежели праведно осуждая

чужіе грѣхи могли бы оправдатъ себя, праведныхъ «синовъ свѣта». Но это должно гдлатъ наединѣ, съ каждымъ грѣшникомъ порознь, втай, — в о и с т и н у покрывая грѣхъ его, такъ, чтобы въ самомъ гдлѣ убавитъ въ своемъ сознаниіи грѣхъ его, а не просто показатъ свое великодушіе другимъ: такое, открытое прощеніе было бы не только не достигающимъ цѣли, т. е. не покрывало бы грѣха брата, но и, напротивъ, вдобавокъ возбуждало бы въ другихъ соблазнъ гдлатъ грѣхъ: «Все равно же простятъ».

Смыслъ разсматриваемой притчи—это православное пониманіе канонѣ, въ противоположностъ пониманію католическому. Согласно послѣднему, канонъ есть церковно-правовая норма, «законъ», который долженъ бытъ исполненъ и неисполненіе котораго должно бытъ удовлетворено «сатисфакціей»⁷⁵⁰. Напротивъ, по православному пониманію канонѣ—не законѣ, а регулятивныя символѣ церковнаго общества. Никогда они не выполнялись цѣликомъ, да и нельзя ждатъ, чтобы были выполнены когдѣ-либо до точности; но всегда ихъ должно было и должно есть имѣтъ въ виду для яснѣйшаго сознаниія своей виновности предъ Богомъ. «Вотъ, помни,—какъ бы говоритъ св. Церковъ своимъ чадамъ, но говоритъ каждому наединѣ, негласно, втай—, помни, какимъ гджно бытъ и чтѣ слѣдовало бы по справедливости тебѣ за то, что ты не удовлетворяешь правдѣ Божіей. Но вина твоя убавляется тебѣ, не потому, что ты хорошъ, не за твои заслуги, а потому, что Богъ милосердъ, долготерпѣливъ и многомилостивъ. Смотри же, будъ смирененъ и не осуждай другихъ, когда они виновны, хотя бы ты видѣлъ ихъ виновностъ съ такою же несомнѣнностъю, какъ «долговую росписку»».

Имущество приточнаго господина все благо и все праведно. Но управитель, чтобы отпустить частъ долговъ должникамъ господина, въ сущности, бралъ себѣ изъ имѣнія господина отпускаемую частъ долга и какъ бы дарилъ ее, уже отъ себя, должникамъ; тотъ долгъ, который отпускалъ онъ должникамъ, былъ, въ отношеніи къ

н е м у, имуществомъ незаконнымъ, «богатствомъ неправеднымъ», «мамоною неправды», «*μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*» (Лк 16 9). Вѣдъ какое имущество само по себѣ не бываетъ праведнымъ или неправеднымъ, законнымъ или незаконнымъ: оно просто е с т ъ, и е с т ъ б л а г о⁷⁵¹. Но, всякое имущество, въ отношеніи къ лицу, имѣ овладѣвающему, законно или незаконно, праведно или неправедно. И, для приточнаго домоправителя, имѣніе господина, которое онѣ расхищаль, сперва на себя, затѣмъ—на другихъ, и, стало бытъ, разсматриваль какъ бы свое, было «богатствомъ неправеднымъ», и въ томъ, и въ другомъ случаѣ.

Также точно, и возможность покрывать грѣхъ изъ милосердія Божія, на счетъ благости Божіей, не принадлежитъ намъ и, для насъ, если мы усваиваемъ ее себѣ, естѣ «богатство неправедное». Но такъ какъ мы и безъ того все время всячески расхищаемъ это богатство на себя самихъ, на покрывіе своихъ грѣховъ, то единственное, что остается намъ,—какъ мѣра на случай нашего отрѣшенія отъ этого богатства милости Божіей—, —это обезпечитѣ себѣ мѣсто въ сердцахъ другихъ людей, «въ вѣчныхъ обителяхъ», и тогда Господь, бытъ можетъ, похвалитъ нашу догадливость. Это обезпеченіе себѣ мѣста естѣ ничто иное, какъ созданіе дружескихъ связей. «И Я говорю вамъ,— поясняетъ притчу Самъ Спаситель—: пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ—*ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*—, чтобы они, когда обнищаете, приняли васъ въ вѣчныя обители—*ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς*» (Лк 16 9).

Возвращаюсь къ той мысли, что дружба по-двое была осуществлена въ средѣ учениковъ Христовыхъ и что эта связь по-двое выразилась въ распредѣленіи ихъ по-двое для проповѣди. Дружба эта была для нихъ дѣломъ жизни, а не мимолетнымъ и случайнымъ сотрудничествомъ попутчиковъ или со-товарищей, и на эту прочность двойственныхъ отношеній явно указываетъ твердо-установившаяся ассоціація апостольскихъ именъ по два. «Вѣ

перечнѣ апостоловѣ замѣчается явное намѣреніе называть имена попарно, вѣроятно какъ послались они Христомъ на проповѣдь, апостолствовавши при жизни Господа---»⁷⁵², утверждаетъ одинъ извѣстнѣйшій экзегетъ.

Если—такъ, то уже загодя можно предположить, что эти пары не случайны, но спаяны чѣмъ-то болѣе крѣпкимъ, нежели внѣшнія соображенія объ удобствѣ исполнять совмѣстно общее дѣло. Дѣйствительно, три пары опредѣляются родственнымными, кровными и даже братскими связями; таковы двоицы:

Андрей	}	сыновья Іоны.
Петръ		
Іаковъ	}	сыновья Зеведеев.
Іоаннъ		
Іаковъ Алфеевъ	}	сыновья Алфея.
Іуда Симонъ (?) Леввей-Θαδδαι		

Что касается до прочихъ трехъ, то, кажется, такою внѣшнею заправкою для образованія духовной связи, такою завязью тутъ было сродство характеровъ, — бытъ можетъ, единство міро-чувствія и міро-созерцанія, или какія-либо особенности въ жизни до- или послѣ слѣдованія этой группы за Христомъ; къ этимъ парамъ относятся:

Филиппъ	}	
Наѳанаилъ Варѳоломей		
Матѳей Левій	}	
Θома Близнецъ		
Іуда (Симонъ) Искаріотъ	}	⁷⁵³
Іуда (?) Симонъ Кананитъ-Зилотъ Клеопа (?)		

Наконецъ, можно добавить сюда еще двѣ пары:

Тимоѳей	}
Павелъ	
Лука	}
Сила	

Въ народныхъ легендахъ,—вообще нерѣдко «искажающихъ» историческую фактичность въ пользу высшей правды и

осмысленности повѣствованій⁷⁵⁴—, такая связь между харизматическими дарами и дужбою двухъ запечатлѣна со всей отчетливостью. Даръ исцѣленія, въ народномъ сознаніи, получаютъ лишь пары послѣдователей Господнихъ, а не отгѣлбныя, отбегиненныя другъ отъ друга,— такъ сказать а-филическія—, личности. Поэтому-то,— какъ примѣтилъ уже Авг. Моммзенъ⁷⁵⁵, а за нимъ А. П. Шестаковъ⁷⁵⁶, апостолы-цѣлители, да и вообще святые-цѣлители, являются въ народныхъ сказаніяхъ invariably в двоемъ; таковы на примѣрѣ:

- ап. Петръ и Іоаннъ,
- Петръ и Павелъ,
- свв. Косма и Даміанъ,
- Киръ и Іоаннъ,
- Пантелеимонъ и Ермолай,
- Самсонъ и Діомидъ (Діомоеей)
- Трифонъ и Фалалей (Далалей),
- Муцій и Аникита.

Парность духо-носныхъ личностей несомнѣнна. И каковы бы ни были первоначальныя толчки къ ихъ дужбѣ,— изъ нѣхъ даровъ, которые получили они въ своей дужбѣ, необходимо заключить и къ тайственной спайкѣ ихъ личностей. По-парное распредѣленіе апостоловъ было замѣчено уже и древними экзегетами.

Такъ, по словамъ бл. Іеронима⁷⁵⁷,

«По двое призываются и по двое отправляются ученики Христовы, ибо любовь не бываетъ съ однимъ, почему и говорится: «Горе одинокому» — *Vini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*».

Бл. Августинъ говоритъ⁷⁵⁸: «Что же касается до того, что посылаетъ по двое, то это есть таинство любви, или потому, что двое—заповѣдь любви, или потому, что никакая любовь не можетъ бѣтъ менѣе, нежели какъ между двумя—*quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*».

Тайнство любви,—*sacramentum caritatis*—, — вотъ высшій мотивъ для жизни вдвоемъ,—хотя слово *caritas* поставлено здѣсь, вѣроятно, за недостаткомъ болѣе точнаго латинскаго обозначенія для искренней любви друзей. Но есть и высшій мотивъ, поскольку люди слабы, нуждаются во внѣшней поддержкѣ друга и въ сдержкѣ отъ искушений; тутъ другъ—тоже необходимъ,—даже хотя бы какъ свидѣтель, который можетъ во-время отдернуть въ сторону отъ паденія. Такъ рассуждали св. Іоаннъ Златоустъ, въ 14-ой главѣ «Толкованій на книгу Бытія», и св. Григорій Богословъ, въ Словѣ 17-омъ. Самое присутствіе другаго человека способно разсѣивать напряженность грѣховнаго помысла. Преподобный Серафимъ Саровскій неохотно совѣтовалъ селиться въ пустыни. «Въ монастырѣ,—говорилъ онъ въ поясненіе—, иноки борются съ противными силами, какъ съ голубями, а въ пустыни—точно какъ со львами и леопардами».—Эта послѣдняя сторона,—сторона взаимнаго пристра—, особенно врѣзалась въ сознаніе монаховъ, преимущественно же—католическихъ; но такъ какъ она стоитъ внѣ области моей работы, то я опускаю ее ⁷⁵⁹ Замѣчу только, что сюда же примыкаютъ и наши православныя запрещенія ходитъ монахамъ въ одиночку, запретъ св. Серафима Саровскаго житъ ученикамъ его по одному и т. д.

Какую важность придавалъ Господь дружбѣ, показываетъ разсмотрѣнная выше притча о домоправителѣ неправедномъ. Замѣчательно, что тутъ вовсе не говорится о благотворительности изъ мамоны неправды, о помощи бѣднымъ. Нѣтъ, непосредственною цѣлью выставляется не филантропія, а пріобрѣтеніе себѣ друзей, дружба: «И Я говорю вамъ: пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправды—*ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* (Лк 16)». На это мѣсто обратилъ вниманіе уже св. Климентъ Александрійскій ⁷⁶⁰. Онъ говоритъ: «Господь не сказалъ: «Дай» или «Доставь», или «Благодѣтельствуй», или «Помоги», но—«Сдѣлайся дру-

гомъ», потому что дружба выражается не въ одномъ даяніи, но въ полномъ самопожертвованіи и продолжительномъ сожителствѣ».

Мистическое единство двухъ есть условіе вѣдѣнія и, значитъ, — явленія дающаго это вѣдѣніе Духа Истинны. Въмѣстѣ съ подчиненностью твари внутреннимъ законамъ, даннымъ ей Богомъ, и полнотою цѣломудрїя, оно соотвѣтствуетъ пришествію Царства Божїя (—т. е. Духа Святого—) и оухомворенію всей твари. По замѣчательному преданію, сохраненному въ такъ называемомъ «Второмъ посланіи св. Климента Римскаго къ Коринѳянамъ»,

«Самъ Господь, спрошенный къмѣ-то: «Когда придетъ Его Царство», отвѣтилъ на этотъ вопросъ: «Когда будетъ два—однимъ, и наружное—, какъ внутреннее, и мужское вмѣстѣ съ женскимъ — не мужскимъ и не женскимъ—*ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ*»⁷⁶¹.

Вотъ какъ толкуетъ этотъ загадочный аграфъ самъ Климентъ:

««Два же одно есть», когда бы говорили другъ другу правду и въ двухъ тѣлахъ нелицемѣрно была одна душа. И «наружное какъ внутреннее», это значитъ: душу называетъ (Христосъ) внутреннимъ, наружнымъ же называетъ тѣло. Какимъ образомъ, значитъ, является — *φαίνεται* — твое тѣло, такъ и душа твоя будетъ явною въ прекрасныхъ дѣлахъ твоихъ (*ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις*.—Н. В.: сказано *καλοῖς*, прекрасныхъ, а не *ἀγαθοῖς*, благихъ, добрыхъ). И «мужское съ женскимъ—не мужское и не женское», это значитъ: чтобы братъ, увидѣвъ сестру, не помыслилъ о ней женскаго (относящагося до женщины, *θηλικόν*, т. е. какъ о женщинѣ), ни она не помыслила чего о немъ мужскаго (*ἀρσενικόν*, т. е. какъ о мужчинѣ)⁷⁶². «Это когда будете вы дѣлать, — говоритъ —, то придетъ Царство Отца Моего»»⁷⁶³.

Но это толкованіе, — весьма правдоподобное! —, относится болѣе къ внѣшне-психологической сторонѣ Грядущаго

шаго Царства и мало проникаетъ въ онтологическія условия, при которыхъ станетъ возможна такая жизнь души. Думается, что самъ аграфъ достаточно говоритъ за себя, стоитъ только взять его, какъ онъ есть. Но сейчасъ мнѣ важенъ лишь первый членъ аграфа, а именно: «когда будетъ два однимъ—*ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν*», т. е. указаніе на доведенную до конца дружбу,—разумѣя ее не столько со стороны дѣйствій и чувствъ, не номиналистически, сколько со стороны метафизической почвы, на которой возможно полное едино-душіе, — реалистически.

У свв. отцовъ много-кратъ повторяется мысль о необходимости, наряду со вселенскою любовью — *ἀγάπη*, и уединенной дружбы—*φιλία*. Насколько первая должна относиться ко всякому, не взирая на всю его скверну, настолько же вторая должна быть осмотрительною въ выборѣ друга. Въдѣ съ другомъ срастаешься, друга, вмѣстѣ съ его качествами, принимаешь въ себя; чтобы не погибнуть обоимъ, тутъ нужно тщательное избраніе.

«*Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου.
πονηρὸν ἄνδρα μηδέλου κτήσῃ φίλον*

—нѣтъ никакого пріобрѣтенія лучшаго нежели другъ; но лукаваго человека никогда не пріобрѣтай себѣ въ друзья», высказывается св. Григорій Богословъ⁷⁶⁴. А въ другомъ мѣстѣ онъ расточаетъ всѣ лучшія слова, лишь бы достойно оцѣнить важность дружбы:

«Друга вѣрнаго нельзя ничѣмъ замѣнить,—такъ начинаетъ онъ, обращаясь къ св. Григорію Нисскому—, и нѣсть мѣрила добротѣ его. Другъ вѣренъ кровъ крѣпокъ» (Сир 64-15) и огражденное Царство (Прит 1812); другъ вѣрный — сокровище одушевленное. Другъ вѣрный дороже золота и множества драгоценныхъ камней. Другъ вѣрный — «вертоградъ заключенъ, источникъ запечатлѣнъ» (Пѣсн Пѣсн 412), которые временно отверзаютъ, и которыми временно пользуются. Другъ вѣрный—пристанище

для упокоенія. А ежели онъ отличается благоразуміемъ, то сіе сколько еще драгоцѣннѣе. Ежели онъ высокъ ученостію, ученостію всеобъемлющею, какою должна бытъ и была нѣкогда наша ученостъ, то сіе сколько преимущественнѣе? А ежели онъ и «сынъ Свѣта» (Іо 12³⁶), или «человѣкъ Божій» (1 Тим 6¹¹), или «приступающій къ Богу» (Исх 19²²), или «мужъ» лучшихъ «желаній» (Дан 9²²), или достойный одного изъ подобныхъ наименованій, какими Писаніе отличаетъ мужей божественныхъ, высокихъ и принадлежащихъ горнему: то сіе уже даръ Божій, и очевидно выше нашего достоинства» ⁷⁶⁵.

Разъ ужъ другъ избранъ, то дружба съ нимъ имѣетъ, по Григорію Богослову, черты безусловности. Словомъ,—говоритъ онъ—, «полагаю мѣру ненависти, но не дружбѣ, ибо ненависть должно умѣрять, а дружбѣ, не должно знать предѣловъ—*τούτω μετῶ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὄρον*» ⁷⁶⁶.

Въ чемъ же выражается эта безпредѣльность дружбы, это «незнаніе ея предѣла»?—По преимуществу—въ ношеніи немощей друга своего, — до безпредѣльности: во взаимномъ терпѣніи, во взаимномъ прощеніи. «Дружество перенесетъ все, что ни терпимъ и ни слышимъ — *πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα*» ⁷⁶⁷.

Интересы друзей сливаются; достояніе одного дѣлается достояніемъ другого и благо одного—благомъ другого.

*«Ἐὖνη γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις, εὔτε τις ἐσθλῶν
ἔσθλα πάθη, θεομῶ κίρναμένης φιλίης*

—вѣдь когда одинъ изъ хорошихъ испыталъ что-нибудь хорошее, то, въ силу узъ соединяющей дружбы, общая радость бываетъ у всѣхъ ихъ» ⁷⁶⁸.

Самое «едино-мысліе—ведетъ начало отъ Троицы, такъ какъ Ей и по естеству всего свойственнѣе единство и внутренній миръ» ⁷⁶⁹.

Поэтому, — какъ бы вторитъ Святителю авва Эалассій—, «любовь, постоянно простертая къ Богу, соединяетъ любящихъ съ Богомъ и другъ съ другомъ» ⁷⁷⁰. Или, въ другомъ мѣстѣ,—еще опредѣленнѣе:

«Одна любовь соединяетъ созданія съ Богомъ и другъ съ другомъ во единомысліе» ⁷⁷¹.

Подобныя же мысли высказывались другими отцами; приведу нѣсколько случайныхъ выдержекъ. Такъ, св. Василій Великій видитъ въ общеніи людей ихъ глубочайшую органическую потребность:

«Кто не знаетъ, что человекъ есть животное кромкое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто въгь такъ не свойственно нашей природѣ,—говоритъ онъ—, какъ имѣть общеніе другъ съ другомъ и нужду другъ въ другъ и любитъ соплеменныхъ—*τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον* (—qui ejusdem sunt generis—)» ⁷⁷².

Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видитъ въ другъ какъ бы самого себя, интимнѣйшую сущность свою, свое другое Я, не отличное, впрочемъ, отъ Я собственнаго. Другъ воспринимается въ Я любящаго, — оказывается въ глубокомъ смыслѣ слова **пріятнымъ** ему, т. е. **пріемлемымъ** имъ, допустимымъ въ организацію любящаго и нисколько не чуждымъ ей, не извергаемымъ изъ нея. Любимый, въ изначальномъ смыслѣ слова,—**пріятель**, «пріятелище» ⁷⁷³ для друга своего, ибо, какъ мать младенца, такъ любящій пріялъ его въ нѣдра свои и подъ сердцемъ носитъ. Такъ, правда по нѣсколько иному случаю, говоритъ Поэтъ:

«Сумракъ тутъ, тамъ жаръ и крики,—
я брожу, какъ бы во снѣ,
лишь одно я живо чую—
Ты со мной и вся во мнѣ» ⁷⁷⁴.

Пріятіе въ душу дружескаго Я сливается во-едино два раздѣльныхъ потока жизни. Это жизненное единство получается не какъ порабощеніе одной личности другою, и даже не какъ сознательное рабство одной личности предъ другою. Дружеское единство нельзя тоже назвать уступкою, уступчивостью. Это—именно единство. Одинъ чув-

чувствѣ, желаетѣ, думаетѣ и говоритѣ не потому, что такѣ именно сказалѣ, подумалѣ, вожелалѣ или почувствовалѣ другой, а потому, что оба они чувствуютѣ—вѣ одно чувство, желаютѣ—вѣ одну волю, думаютѣ—вѣ одну думу, говорятѣ—вѣ одинѣ голосѣ. Каждый живетѣ другимѣ; или, лучше сказать, жизнь какѣ одного, такѣ и другого, течетѣ изѣ вѣ-себѣ-единого, общаго центра, творческимѣ подвигомѣ ставимаго другами надѣ собою. Поэтому-то разныя проявленія его всегда сами собою бываютѣ гармоничны. Да, сами собою,—не чрезѣ напряженное чувство, или волю, или думу, или словесную формулу, выставляемую, какѣ принципѣ единства. Словесная ли формула, система ли таковыхѣ, дающая программу,—все равно, это подобно-сущное единство или союзѣ, alliance, совѣмѣ не то, что едино-сущное единство или единство вѣ собственнѣйшемѣ смѣслѣ слова, unité⁷⁷⁵.

Вѣ ноуменальныхѣ нѣдрахѣ други опредѣляютѣ свою дружбу,—не вѣ плоскости полу-призрачной и безкрылой феноменальности («психики»). Поэтому-то други образуютѣ дву-единство, діаду; они — не они, а нѣчто болѣшее,—одна душа.

По словамѣ Марка Минуція Феликса, другѣ его Октавій любилѣ его такѣ горячо, что во всѣхѣ важныхѣ и серьезныхѣ и даже вѣ маловажныхѣ дѣлахѣ, даже вѣ забавахѣ, ихѣ желанія были во всемѣ согласны. «Можно было подуматѣ, что вѣ обоихѣ была раздѣлена одна душа»⁷⁷⁶.

Иначе и быть не можетѣ: вѣдѣ друзья,—такѣ утверждаетѣ Лактанцій—, «и не могли бы быть привязанными дружбою столь вѣрной, если бы вѣ обоихѣ не была одна душа, одна и та же мысль, одинаковая воля, равное мнѣніе»⁷⁷⁷.

Общая жизнь—это общая радость и общее страданіе. Вѣ дружбѣ—не со-радованіе, и со-страданіе, а созвучное радованіе и созвучное страданіе: состоянія перваго рода идутѣ отѣ периферіи души кѣ центру ея и относятся кѣ тѣмѣ, кто сравнительно дальше отѣ насѣ. Но

радоств и страганіе совсѣмъ близкихъ, возникая въ самомъ центрѣ нашей души, устремляются отсюда къ периферіи; это—ужь не отраженіе чужого состоянія, а собственное созвучное состояніе,—собственная радость и собственное страганіе. Уже Аристотель, — примѣнительно къ страганію—, подмѣтилъ эту разницу переживаній⁷⁷⁸. Еврипидъ же, въ своей трагедіи «Гераклъ», даетъ намъ художественное доказательство такого различія, сопоставляя страганія Амфитріона и Геракла, Амфитріона и Тесея⁷⁷⁹.

Но если близкія связи вообще благопріятны для созвучныхъ переживаній, то почвою по преимуществу приспособленною къ нимъ бываетъ дружба: по утвержденію св. Максима Исповѣдника «вѣрный другъ несчастія друга считаетъ своими и терпитъ ихъ вмѣстѣ съ нимъ, страдая до смерти»⁷⁸⁰. Вѣдь, вообще отличительное преимущество любви, по св. Нилу Синайскому, — въ томъ, что она объединяетъ всѣхъ, до самаго внутренняго расположенія души; вслѣдствіе такого единства каждый свои страганія передаетъ всѣмъ другимъ, а самъ отъ другихъ принимаетъ ихъ страганія⁷⁸¹. Всѣ за всѣхъ отвѣчаютъ и всѣ за всѣхъ страдаютъ.

Объединясь такъ, существомъ своимъ, и образуя разумочно непостижимое дву-единство, други приходятъ въ едино-чувствіе, едино-воліе, едино-мысліе, вполне исключая различія разно-чувствіе, разно-воліе и разно-мысліе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи активно ставимымъ, это единство—вовсе не медіумическое взаимо-овладѣніе личностей, не погруженіе ихъ въ безличную и безразличную,—а потому и несвободную—, стихію обоихъ. Оно—не раствореніе индивидуальности, не приниженіе ея, а подѣемъ ея, сгущеніе, укрѣпленіе и углубленіе. Тѣмъ болѣе относится это къ дружбѣ. Въ отношеніяхъ дружбы незамѣнимая и ни съ чѣмъ не сравнимая цѣнность и своеобразность каждой личности выявляется во всей красотѣ своей. Въ другомъ Я личность одного открываетъ свои задатки, духовно оплодотворяемые личностью другого. По слову Платона,

любящій рождаетъ въ любимомъ⁷⁸². Каждѣй изъ друзей для личности своей получаетъ утвержденіе, находя свое Я въ Я другого. «Имѣющій друга, — говоритъ Златоустъ—, имѣетъ другаго себя—*ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει*»⁷⁸³.

«Любимѣй для любящаго, — рассуждаетъ св. Отецъ въ другомъ мѣстѣ—, —тò же, что самъ онъ. Свойство любви таково, что любящій и любимѣй составляютъ уже какъ бы не двухъ отдѣльныхъ лицъ, а одного человека—*ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἓνα τινὰ ἀνθρώπου*»⁷⁸⁴.

Раздѣленность въ дружбѣ—лишь грубо-физическая, только для зрѣнія въ самомъ внѣшнемъ значеніи слова. Потому-то, въ стихирѣ на день Трехъ Святителей, 30-го января, поется о нихъ, жившихъ въ мѣстахъ различныхъ, какъ о «раздѣленнѣхъ тѣлесне, но совокупленнѣхъ духовне». Но при житіи совмѣстномъ даже тѣло становится какъ бы единымъ. Такъ, Кіево-печерскій іеросхимонахъ Антоній, описывая кончину архимандрита Мелетія, пишетъ: «Тридцать съ лишнимъ лѣтъ были мы съ нимъ въ тѣснѣйшемъ дружескомъ общеніи, а послѣдніе три года у насъ было такъ, что мы стали какъ-бы тѣло едино и душа едина»⁷⁸⁵.

И мощь и трудность службы—не въ фейерверочно-вспыхивающемъ подвигѣ минуты, а въ неизмѣнно-теплящемся терпѣннѣй жизни. Это—тихое пламя елея, а не взрывъ газа. Героизмъ—всегда лишь украшеніе, а не суть жизни, и, какъ украшеніе, онъ непременно имѣетъ свою законную долю рисовки. Но, становясь на мѣсто жизни, онъ неизбежно вырождается въ гримъ, въ болѣе или менѣе правдоподобную позу. Самѣй непосредственный героизмъ—въ дружбѣ, въ паосѣ ея; но и тутъ героизмъ—лишь цвѣтокъ дружбы, а не стебель и не корень ея. Героическое расточаетъ, а не собираетъ; оно всегда живетъ за счетъ другого, питается соками, добытыми житейскостью. Тутъ, во тѣмъ житейскости, кроются тончайшіе и нѣжнѣйшіе корни дружбы, добывающіе

истинную жизнь и сами не видные ничьему взору, порою даже не подозреваемые никѣмъ. Но они питаютъ данную въ настоящемъ жизнь, а раскрѣвшійся цвѣтокъ героизма, если не будетъ пустоцвѣтомъ, произведетъ лишь сѣмя другой, будущей дружбы⁷⁸⁶.

Дружеская любовь относится не къ отдѣльнымъ точкамъ духовнаго оживленія, не къ встрѣчамъ, впечатлѣніямъ и праздникамъ жизни, а ко всей жизненной, даже житейской, даже будничной дѣйствительности,— требуетъ «внимайте себѣ» именно тамъ, гдѣ «герой» совсѣмъ распускаетъ себѣ. Если говорилось, что нѣтъ великаго человѣка для его лакея или, лучше, нѣтъ героя для его лакея, то вѣдь на то одинъ изъ нихъ—герой, а другой—лакей. Вѣдь героизмъ не выражаетъ существеннаго величія личности, а лишь нагдѣваетъ его на срокъ; предъ лакеемъ же остается только самимъ собою. Но въ дружбѣ—наоборотъ. Всякое внѣшнее дѣйствіе одного кажется другому недостаточнымъ, потому что, зная душу друга, онъ видитъ несоответственность какаго угодно дѣйствія внутреннему величію души. По отношенію къ герою одни удивляются, другіе—имъ пренебрегаютъ; одни увлекаются имъ, другіе—ненавидятъ. Другъ же никогда не удивляется своему другу и не пренебрегаетъ имъ; не увлекается имъ и не ненавидитъ его. Онъ—любитъ; а для любви безконечно-милою, безцѣнною и весь міръ со всѣми соблазнами его перевѣшивающею бываетъ именно эта, единственно эта любимая душа. Вѣдь *φιλία* знаетъ друга не по внѣшней обрисовкѣ, не по платью героизма, а по его улыбкѣ, по его тихимъ рѣчамъ, по его слабостямъ, по тому какъ онъ обращается съ людьми въ простой, человѣческой жизни,—по тому какъ онъ ѣстъ и спитъ.

Можно риторически говорить рѣчи—и обмануть. Можно риторически страдать, даже умереть можно риторически и—обмануть своею риторикою. Но нельзя обмануть повседневною жизнью, и истая проба подлинности души—чрезъ жизнь вмѣстѣ, въ дружеской любви. Тотъ или другой актъ героизма можетъ совершить всякій;

интереснымъ можетъ быть всякій; но такъ улыбнуться, такъ сказать, такъ утѣшить, какъ гблаетъ это другъ мой, можетъ лишь онъ одинъ, и никто болѣе. Да, никто и ничто въ мѣрѣ не возмѣститъ мнѣ потери его. Тутъ, въ дружбѣ, начинается выявленіе личности, и потому тутъ начинается и настоящій, глубинный грѣхъ и настоящая, глубинная святость. Можно сказать великую ложь о себѣ во многихъ томахъ сочиненій; но нельзя и малѣйшей произнести въ жизненномъ общеніи съ другомъ: «Какъ въ водѣ лицо—къ лицу, такъ сердце человека—къ человеку» (Прт Сол 2719). Соотношеніе житейскаго и героическаго похоже на соотношение чертъ лица и случайныхъ бликовъ на немъ: послѣдніе могутъ быть эффектны, но они не касаются того, что намъ дорого въ лицѣ или отвратительно, что намъ привлекательно или ненавистно. Дружба же строится на этихъ полу-тѣняхъ, выявляющихъ черты лица, на улыбкахъ, на просто жизни,— на той самой жизни, гдѣ воистину воцаряется или любовь или ненависть, окончательныя. Отъи отъ человека его героизмъ,—и человекъ останется тѣмъ, что онъ есть; попробуй мысленно выгблить изъ него его глубинную святость или глубинную любовь, его сокровенную жизнь и сокровенный грѣхъ, сквозящіе въ каждомъ жестѣ, и... не останется человека вовсе, подобно тому какъ если бы выгблить изъ влаги водородъ ея.

Это конечное разложеніе, эта фракціонная перегонка человека полностью совершается Духомъ Святымъ, при концѣ вѣковъ. А здѣсь, теперь такое разгбленіе можетъ совершатся чрезъ человека, дружески любящаго, ибо только онъ станетъ указывать намъ наше сокровенное. Тутъ еще разъ обнаруживается метафизическая природа дружеской связи. Дружба—не только психологична и этична, но прежде всего онтологична и мистична. Такъ на нее смотрѣли во всѣ времена всѣ углубленные созерцатели жизни. Что же есть дружба?—Созерцаніе Себя чрезъ Друга въ Богѣ.

Дружба—это видѣніе себя глазами другого, но предъ лицомъ третьяго, и именно Третьяго. Я, отражаясь въ другѣ, въ его Я признаетъ свое другое Я. Тутъ естественно возникаетъ образъ зеркала, и онъ вотъ уже много вѣковъ стучится за порогомъ сознанія. Пользуется имъ и Платонъ: другѣ,—по утверженію величайшаго изъ знатоковъ тѣхъ эротикѣвъ, Платоновскаго Сократа—, «въ любящемъ, какъ въ зеркалѣ, видитъ самого себя— ὡσπερ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν»⁷⁸⁷. А черезъ дважды двѣнадцатъ вѣковъ почти дословнымъ отзвукомъ вторитъ ему Шиллеръ: «Поза видѣль, —говоритъ онъ—, въ этомъ прекрасномъ зеркалѣ (т. е. въ другѣ своемъ Донъ Карлосъ) себя самого и радовался собственному изображенію»⁷⁸⁸. Это обрѣтеніе и узнаніе себя въ созвучномъ чувствѣ друга конкретно изображено въ словахъ Карлоса къ Филиппу:

«Какъ сладко, хорошо въ душѣ прекрасной
себя преображать; какъ сладко думать,
что наша радость краситъ щеки друга,
что наша грусть другую грусть сжимаетъ,
что наша скорбь глаза другіе мочитъ»⁷⁸⁹.

Но Гомеръ, еще ранѣе Платона, по поводу дружбы замѣтилъ, что «божество всегда ведетъ подобнаго къ подобному—ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον»⁷⁹⁰ и дѣлаетъ ихъ знакомыми (на это мѣсто ссылается и Платонъ въ «Лизисѣ»), а Ницше, послѣ Шиллера, утверждаетъ, что каждый человѣкъ имѣетъ свой мѣтровъ и что дружба—это два человѣка, но одинъ общій мѣтровъ или что, другими словами, дружба есть одинаковый строй двухъ душъ⁷⁹¹.

Но другѣ—не только Я, но и другое Я, другой для Я. Однако, Я—единственно, и все, что есть другое въ отношеніи Я, то ужъ—и не-Я. Другѣ—это Я, которое не-Я: другѣ—contradictio, и въ самомъ понятіи о немъ завита антиномія. Если тезисъ дружбы есть тождество и подобіе, то ея антитезисъ—не-тождество и не-подобіе. Я не могу любить то что не есть Я, ибо

тогда допустилъ бы въ себя нѣчто чуждое себѣ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, любя я хочу не того, что самъ я есмь: въ самомъ дѣлѣ, на что же мнѣ то, что у меня уже есть. Эта само-противорѣчивость дружбы раскрыта юнымъ Платономъ въ «Лизисѣ»; а заново ее открываетъ Шиллеръ.

«Любовь,—говоритъ онъ относительно дружбы, въ противоположность приведенному выше—, любовь возникаетъ не между двумя однозвучными душами, а между гармонически звучащими»; и еще: «Съ удовольствіемъ,—пишетъ Юлій, обращаясь къ своему другу Рафаэлю—, съ удовольствіемъ вижу я свои чувства въ своемъ зеркалѣ, но съ пламеннымъ наслажденіемъ пожираю я твои высшія, которыхъ мнѣ недостаетъ»⁷⁹².

Въ любви происходитъ размѣнъ существъ, взаимное восполненіе. «Когда я ненавижу,—завѣряетъ Шиллеръ рукою своего Юлія—, я нѣчто отнимаю отъ себя; когда я люблю, я обогащаюсь тѣмъ, что я люблю»⁷⁹³. Любовь обогащаетъ; Богъ,—имѣющій совершенную любовь—, Онъ — Богатый: Онъ богатъ Сыномъ Своимъ, Котораго любитъ; Онъ—Полнота.

Погобіе—τὸ ὁμοίον—и непогобіе или противоположность—τὸ ἐναντίον—равно необходимы въ дружбѣ, образуя ея тезисъ и антитезисъ. Въ Платоновой діалектикѣ эта антиномичность дружба снимается или, точнѣе, прикрывается совмѣщающимъ то и другое понятіемъ свойственности; дружба,—говорится у Платона—, — «по естеству свои другъ другу,—οἰκεῖοι»⁷⁹⁴,—въ томъ смѣслѣ «свои», что каждый изъ нихъ есть часть другого, восполняющая метафизическій недостатокъ его существа и потому однородная съ нимъ. Но ни логическое понятіе свойственности, ни равно-значительный съ нимъ, вѣковѣчный по пластичности миѣической образъ андрогина⁷⁹⁵ не можетъ засѣять пропасть между двумя устоями дружбы, ибо и понятіе это и образъ этотъ, на самомъ дѣлѣ, суть ничто иное, какъ сокращенное обозначеніе антиноміи Я и не-Я.

Еще можно уподобить дружбу консонансу. Жизнь—сплошной рядъ диссонансовъ; но чрезъ дружбу они разрѣшаются, и въ дружбѣ общественная жизнь получаетъ свою осмысленность и примиренность. Но, какъ строгій унисонъ не даетъ ничего новаго, а тоны близкіе, но не равно-высокіе, сочетаются въ невыносимые для уха перебои,—такъ же и въ дружбѣ: чрезмѣрная близость въ строеніи душъ, но при отсутствіи тождества, ведетъ къ ежеминутнымъ толчкамъ, къ перебоямъ, невыносимымъ по своей неожиданности и непредвидимости,—раздражающимъ словно мигающей свѣтъ.

Тутъ, въ понятіи консонанса, мы опять таки укутываемъ антиномію, ибо консонирующие тоны должны быть чѣмъ-то равны между собою и, въ то же время,—разны. Но, какова бы ни была метафизическая природа дружбы,—дружба существенное условіе жизни.

Дружба даетъ человѣку само-познаніе; она открываетъ, гдѣ и какъ надо работать надъ собою. Но эта прозрачность Я для себя самого достигается лишь въ жизненномъ взаимо-дѣйствіи любящихъ личностей. «Вмѣстѣ» дружбы—источникъ ея силы. Даже объ общинной жизни св. Игнатій Богоносецъ, указывая на таинственную, чудо-творную силу, получаемую христіанами отъ жизни вмѣстѣ, писалъ ефесянамъ:

«Итакъ, старайтесь плотно е собиратъся для благодаренія Бога и славы. Вѣдь когда вы бываете плотно на одномъ мѣстѣ, то счищаются силы Сатаны и устраняется гибель его въ едино-мыслии вашей вѣрѣ—*ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὁμῶν τῆς πίστεως*. Ничего нѣтъ лучше мира, въ которомъ прекращается всякая война небесныхъ и земныхъ» ⁷⁹⁶.

Тутъ явно указывается, что «вмѣстѣ» любви не должно ограничиватъся одною отвлеченною мыслію, но непременно требуетъ осязательныхъ, конкретныхъ проявленій,—до «тѣсноты» въ касаніи включительно. Надо не только «любить» другъ друга, но надо и быть вмѣстѣ

πυχῶς, тѣсно, старатѣся бѣти по возможности πυχότερον тѣсноѣе другѣ къ другу. Но когда же друзья бывають тѣсноѣе другѣ къ другу, какѣ ни при поцѣлуѣ? Самое названіе поцѣлуя сближаетѣ его со словомѣ цѣлуй и показываеѣтѣ, что глаголѣ цѣловатѣся означаеѣтѣ приведеніе друзей въ состояніе цѣлостности, единства. Поцѣлуй—духовное обѣединеніе цѣлующихѣ другѣ друга лицѣ ⁷⁹⁷. Преимущественная же связѣ его именно сѣ дружбою, сѣ φιλία видна изѣ греческаго названія его,—φίλημα; кромѣ того,—о томѣ было уже упомянуто—,φιλείν, сѣ прибавленіемѣ τῶ στόματι, устами, или же безѣ него—, прямо значеѣтѣ цѣловать.

Надо житѣ общею жизнью, надо будничную жизнь просвѣтитѣ и пронизатѣ близостью, даже внѣшнею, тѣлесною, и тогда у христіанѣ явятся новія, неслыханныя силы—преобѣждающія Сатану, смывающія и удаляющія всѣ его нечистыя силы. Вотѣ почему тотѣ же Святой пишетѣ св. Поликарпу, епископу смирнской церкви, и значеѣтѣ, тѣмѣ самѣмѣ—всей Церкви: «Со-трудитесь другѣ другу, со-старайтесь, со-бѣгите, со-страдайте, со-отдѣхайте, со-бодрствуйте, какѣ Божіи домо-правители и гости и слуги» ⁷⁹⁸.

Бѣти можетѣ, имѣя предѣ духовными очами эти слова уже ушедшаго Наставника, св. Поликарпѣ Смирнскій въ свой чередѣ училѣ филипписійцевѣ:

«Имѣющій любовь—ἀγάπη—далекѣ отѣ всякаго грѣха» ⁷⁹⁹.

И тутѣ опять повторяется основная мысль. Любовь даеѣтѣ особія силы любящему, и силы эти преобѣждаютѣ грѣхѣ онѣ; смываютьѣ и удаляютѣ,—по словамѣ Богоносца—, силы Сатаны и его гибель.

Это же самое твердятѣ и другіе люди, вѣдающіе законы духовной жизни. Такѣ, старецѣ Свирскаго монастыря о. Феодорѣ предѣ смертью уговаривалѣ отечески тихо:

«Отцы мои! Господа ради другѣ отѣ друга не разлучайтесь, поелику нынѣ въ пребѣдственное время ма-

ло найти можно, дабы съ кѣмъ по совѣсти и слово-то сказать»⁸⁰⁰.

Слова эти въ высшей степени примѣчательны: въ нихъ говорится не о томъ, чтобы не злобствовали, не гнѣвались другъ на друга, или не ссорились другъ съ другомъ. Нѣтъ, тутъ вполне опредѣленно сказано о необходимости бытъ вмѣстѣ,—бытъ внѣшне, тѣлесно, эмпирически, житейски.

И такое купно-житіе Церковью считалось и считается столь непреложно-необходимымъ, столь существенно связаннымъ съ лучшимъ въ жизни, что даже надъ усопшимъ мы слышимъ Ея голосъ: «Се что добро, что красно еже жити братіи вкупѣ». При гробѣ одного изъ близкихъ мнѣ запало въ сердце это возбужденіе о дружбѣ. Даже тогда,—думалось мнѣ—, даже тогда, когда поконченъ въ сѣ счеты съ жизнью, даже тогда вспоминается,—со жгучимъ желаніемъ—, о совмѣстной жизни, объ идеалѣ дружбы. Нѣтъ ничего ужé,—нѣтъ самой жизни! Но, все жъ, остается тоска по дружескому общенію. Не слѣдуетъ ли отсюда, что дружба-то и составляетъ послѣднее слово собственно-человѣческой стихіи церковности, вершину человѣчности? Пока человѣкъ остается человѣкомъ, онъ ищетъ дружбы. Идеалъ дружбы—не врожденъ человѣку, а априоренъ для него⁸⁰¹: это—конститутивный элементъ его естества.

Іоаннъ Златоустъ⁸⁰² даже истолковываетъ всю христіанскую любовь, какъ дружбу. Въ самопожертвованіи ап. Павла, въ готовности его и въ геенну броситься ради любимыхъ, онъ видитъ «пламенную любовь» дружбы.

«Я хочу,—говоритъ онъ—, представитъ примѣръ дружбы. Друзья дороже отцовъ и сыновей,—друзья о Христѣ». Далѣе приводится примѣръ перво-христіанъ іерусалимской общины, изображенной въ Дн 4 32,35. «Вотъ дружба,—продолжаетъ св. Отецъ—, когда кто не почитаетъ своего своимъ, но—принадлежащимъ ближнему, а собственность ближняго считаетъ чуждою для себя,—когда одинъ такъ бережетъ жизнь другого, какъ свою соб-

ственную, а тотъ платитъ ему взаимно такимъ же расположеніемъ!». Въ отсутствіи такой дружбы Златоустъ усматриваетъ грѣхъ чelовѣчества и источникъ всѣхъ бѣдствій и даже ересей. «Но гдѣ же, скажутъ, можно отыскать такого друга? Именно, нигдѣ нельзя; потому что мы не хотимъ быть такими, а если бы захотѣли,— было бы можно и даже очень можно. Если бы это было въ самомъ дѣлѣ невозможно, то Христосъ не заповѣдалъ бы того и не говорилъ бы такъ много о любви. Великое дѣло дружба и въ какой мѣрѣ великое, того никто не можетъ понять, этого не выразитъ даже никакое слово, развѣ кто узнаетъ по личному опыту. Непониманіе ея произвело ереси; оно дѣлаетъ еллиновъ доселѣ еллинами» и т. д.

Быть вмѣстѣ, со-пробывать требуется въ общинной, приходской жизни. Но тѣмъ болѣе это «со-» относится къ дружеской жизни, гдѣ конкретная близость имѣетъ особую силу, и тутъ это «со-» получаетъ гносеологическое значеніе. Это «со-», разумѣемое какъ «несеніе тягостей» другъ друга (Гал 6), какъ взаимное послушаніе, есть и жизненный нервъ дружбы и крестъ ея. И потому, на немъ, на этомъ «со-» столько разъ настаивали опытные люди на всемъ протяженіи церковной исторіи.

Такъ, говоря о хожденіи монаховъ по два, Ома Кеннерберійскій приводитъ народную пословицу: «Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum», т. е.: «для воина послушникъ—слуга, для клирика—сотоварищъ, для монаха—господинъ».

Да; и всякая дружба, какъ и вообще жизнь христіанская въ этомъ смѣслѣ есть монашество. Каждѣй изъ друзей безропотно смиряется предъ своимъ спутникомъ жизни, какъ слуга предъ господиномъ: тутъ вполне оправдывается французская пословица: «Qui a son valet, a son maître,—у кого спутникъ, у того—и господинъ». Въ этомъ-то и лежитъ послушаніе дружбы, несеніе креста Друга своего.

Вѣрность развѣ завязавшейся дружбѣ, неразрывность дружбы, строгая, какъ неразрывность брака, твердость до конца, до «кровей мученическихъ»—таковъ основной завѣтъ дружбы, и въ соблюденіи его—вся сила ея. Много соблазновъ отступить отъ Друга, много искушеній остаться одному или завязать новыя отношенія. Но кто порвалъ огни, тотъ порветъ и другія, и третьи, потому что путь подвига подмѣненъ у него стремленіемъ къ душевному комфорту; а послѣдній не будетъ достигнутъ, не можетъ и не долженъ быть достигнутъ ни при какой дружбѣ. Напротивъ, каждый пройденный подвигъ придаетъ крѣпость дружбѣ. Какъ при кладкѣ стѣнъ, чѣмъ больше льютъ воды на кирпичъ, тѣмъ крѣпче стѣна, такъ и отъ слезъ, пролитыхъ изъ за дружбы, она дѣлается лишь прочнѣе.

Слезы—это цементъ дружбы, но не всякія, а тѣ, которыя струятся отъ не могущей выразить себя любви и отъ огорченій, причиненныхъ другомъ. И, чѣмъ больше дружба, — тѣмъ больше слезъ, а чѣмъ больше слезъ,— тѣмъ больше дружбы.

Слезы въ дружбѣ—это то же, что вода при пожарѣ спиртоваго завода: больше льютъ воды—больше вздымается и пламя.

И было бы ошибкою думать, что слезы—только отъ недостатка любви. Нѣтъ, «существуютъ зерна, которыя проростаютъ въ нашей душѣ только подъ дождемъ слезъ, пролитыхъ изъ за насъ; а между тѣмъ, эти зерна приносятъ прекрасныя цвѣты и цѣлительныя плоды.---И я не знаю, рѣшился бы я полюбить человека, который никого не заставилъ плакать. Очень часто тѣ, кто наискрѣпче любилъ, наиболѣе заставлялъ страдать, ибо невѣдомо какая нѣжная и застѣнчивая жестокость обычно бываетъ безпокойною сестрою любви. Любовь ищетъ во всякомъ мѣстѣ доказательствъ любви, а кто не склоненъ находить эти доказательства прежде всего въ слезахъ любимаго?---Даже смерти не было бы достаточно, чтобы убѣдить любящаго, если бы онъ рѣшилъ выслушивать

требованія любви, ибо мгновѣніе смерти кажется слишкомъ краткимъ внутренней жестокости любви; по ту сторону смерти есть мѣсто для моря сомнѣній; тѣ, кто умираетъ вмѣстѣ, не умираетъ, бытъ можетъ, безъ тревоги. Згѣснѣнныя нужны долгія и медленныя слезы. Скорбь—главная пища любви; и всякая любовь, которая не питается, хотя бы немного, чистою скорбью, умираетъ подобно новорожденному, котораго стали бы кормить, какъ взрослому.---Нужно,—увѣ!—, чтобы любовь плакала, и весьма часто именно въ тотъ самый моментъ, когда подымаются взрыды, цѣпи любви куются и закаливаются на всю жизнь»⁸⁰⁸.

Рано или поздно является внутренняя близость личностей, тѣснѣйшее сплетеніе двухъ внутреннихъ міровъ. «Прежде,—говоритъ одинъ изъ героевъ Шекспира—, прежде я любилъ тебя, какъ брата, но теперь уважаю тебя какъ душу свою». Прежде отношеніе было поверхностное, внѣшнее; теперь—перешло къ мистическимъ корнямъ друзей. Общеніе душъ происходитъ теперь уже не въ явленіяхъ, а глубже. Другъ по-милу хорошъ, а не по-хорошумилъ. Всякій внѣшній ищетъ моего, а не меня; Другъ же хочетъ не моего, но меня. И Апостолъ пишетъ: «Ищу не вашего, но васъ—οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς» (2 Кор 12 14). Внѣшній домогается «дѣла», а Другъ—«самого» меня. Внѣшній желаетъ твоего, получаетъ изъ тебя, отъ полноты, т. е. часть и часть эта таетъ въ рукахъ, какъ пѣна. Только другъ, желая тебя, каковъ бы ни былъ ты, получаетъ въ тебѣ все, полноту, и богатѣетъ ею. Получатъ отъ полноты—легко: это значитъ жить на чужой счетъ. И даютъ отъ полноты не трудно. Получатъ же полноту трудно, ибо нужно сперва принять самого Друга, и въ немъ найти полноту, а Друга нельзя принять, не отдавая себя; даютъ же себя трудно. Поверхностный и периферическій даръ требуетъ такой же отплаты; а нутряной и центральной даръ требуетъ и отдачи нутряной и центральной. Поэтому, щедрою рукою разбрасывай внѣшнимъ отъ пол-

ноты своей, изъ себя; не скупись въ своемъ. Но только Другу своему,—тайно—, передай скудость свою,—себя, да и то не ранѣе, какъ скажетъ тебѣ Другъ твой: «Не твоего прошу,—тебя; не твое люблю,—тебя; не о твоёмъ плачу,—о тебѣ».

Когда же у друзей настанетъ откровеніе каждаго въ каждомъ, тогда вся личность, съ ея полнотою, гѣблается прозрачною,—до предвидѣнія того, что сокровенно, до ясно-зрѣнія и ясно-слышанія.

«Въ каждой дружбѣ, сколько-нибудь продолжительной,—говоритъ М. Метерлинкъ⁸⁰⁴—, наступаетъ таинственный моментъ, когда мы начинаемъ различать, такъ сказать, точное мѣсто нашего друга относительно неизвѣстнаго, окружающаго его, положеніе судьбы относительно него. Вотъ съ этого-то момента онъ дѣйствительно принадлежитъ намъ.---Непогрѣшимое вѣдѣніе, кажется, безпричинно зародилось въ нашей душѣ въ тотъ день, когда глаза наши открылись такимъ образомъ, и мы увѣрены, что такое-то событіе, которое, кажется, уже, подкарауливаетъ такого-то человѣка, не сможетъ достигнуть его. Съ этого момента особая часть души царитъ надъ дружбою существъ даже самыхъ темныхъ.—Происходитъ какъ бы перестановка жизни. И когда мы встрѣчаемъ случайно одного изъ тѣхъ, кого мы узнали такъ, и говоримъ съ нимъ о падающемъ снѣгѣ или о проходящихъ женщинахъ, то есть въ каждомъ изъ насъ что-то, что привѣтствуетъ другъ друга, рассматриваетъ, вопрошаетъ помимо нашего вѣдома, интересуется случаями и разговариваетъ о событіяхъ, которыя невозможно намъ понять».

Но это взаимное проникновеніе личностей есть задача, а не изначальная данность въ дружбѣ. Когда оно достигнуто, дружба силою вещей гѣблается нерасторжимою, и вѣрность личности Друга перестаетъ быть подвигомъ, потому что не можетъ быть нарушена. Пока же такое, высшее единство не достигнуто, вѣрность есть и всегда считалась церковнымъ сознаніемъ за нѣчто необ-

ходимое не только ради сохраненія дружбы, но и ради самой жизни грузей. Соблюденіе развѣ начатой дружбы даетъ все, нарушеніе же является нарушеніемъ не только дружбы, но и подвергаетъ опасности самое духовное существованіе отступника: вѣдѣ души грузей уже начали срастатъся.

Между тѣмъ, есть страсть, которая предостерегаетъ дружбу,—которая вѣ одно мгновеніе ока можетъ разорватъ священнѣйшія привязанности. Страсть эта—гнѣвъ. Это и нужно боятъся болѣе всего грузьямъ. «Ничто,—говоритъ одинъ психологъ⁸⁰⁵—, ничто не уничтожаетъ съ такой неудержимостью дѣйствіе запретовъ, какъ гнѣвъ, потому что его сущностью является разрушеніе и только разрушеніе,—какъ выразился Молѣтке о войнѣ—. Это свойство гнѣва дѣлаетъ его неоцѣнимымъ союзникомъ всякой другой страсти. Самыя цѣнныя наслажденія попираются нами съ жестокой радостью, если они пытаются задержать взрѣвъ нашего негодованія. Вѣ это время ничего не стбитъ порватъ дружбу, отказатъся отъ старинныхъ привилегій и правъ, разорватъ любящія отношенія и связи. Мы находимъ какую-то суровую радость вѣ разрушеніи; и то, что носитъ названіе слабости характера, повидимому, сводится, вѣ большинствѣ случаевъ, къ неспособности принести вѣ жертву свое нисшее «я» и все то, что кажется ему милымъ и дорогимъ».

Приведу же два житійныхъ повѣствованія, выясняющихъ церковный взглядъ на необходимость соблюденія дружбы.—

О нарушеніи дружественной любви отъ вспыхнувшего гнѣва и о грозныхъ послѣдствіяхъ такого нарушенія говоритъ вѣ свое время весьма распространенная и популярная «повѣсть»: «О двою брату по духу, о евагріи дѣаконѣ, и титѣ попѣ», вѣ поученіе братіи изображенная, между прочимъ, и на стѣнѣ притвора вѣ храмѣ Зосимовой пустыни, что близъ Троицко-Сергіевой Лавры; вотъ эта повѣсть⁸⁰⁶:

«Два брата бѣста по духу восвятой обители печерскои евагріи діаконѣ, тимѣ же попѣ, имѣста же любовь велику и нелицемѣрну между собою, яко всѣмѣ дивитися единомуію ихѣ и безмѣрной любви. Ненавидѣже добра діаволѣ, яже всегда рыкаетѣ яко левѣ, ища кождо поглотити, и сотвори вѣражду и ненавистѣ межѣ ими. Яко и влице нехотяху видѣти другѣ друга, и уклоняхуса другѣ отѣ друга, многождыже братіа моливше ихѣ. еже хотяху егдаже стояше вѣцеркви евагріи, идущу же тиму скадилницею, отбѣгаше евагріи ѳиміана, егдажели небѣгаше, то преминаваше его тимѣ некадивѣ, и пребывстѣ много время во мрацѣ грѣховнѣмѣ, тимѣ убо служаше прощеніа невозмя, евагріи же комѣкаше гнѣваѣса [т. е. пріобщался вѣ состояніи гнѣва], насе врагу вооружившу ихѣ. Нѣкогда же тому тиму разболѣвшуся велѣми, и уже вначалніи лежащу, паче плакатися своего лишеніа. и посла сѣмоленіемѣ кѣдіакону глагола: прости ма брате Бога ради, яко безума гнѣвахса на-та. Сіи же жестокими словѣсѣи проклинаше его, старцы же тѣи видѣвше тѣта умирающа, влечаху евагріа нуждею дапроститися зѣ братомѣ. болнѣиже видѣвѣ брата, мало восклонивса паде ницѣ предѣногама его сослезамі глагола: простима отче и благослови; онѣже немилостивѣи и лютеи отвержеся предѣвсѣми глагола: николиже сѣнимѣ хощу прощеніа имѣти, ни вѣсіи вѣкѣ нивѣбудущіи, и абіе исторгѣса отрукѣ старцевѣ тѣхѣ пагеся, ихотѣвшимѣ возставити его. и обрѣтоша его мертва. и немогаша ему нируку протягнути ниустѣ свести. яко давно уже умерша, болнѣиже скоро возставѣ, яко николиже болѣвѣ. ужасошажеся старцы онапраснѣи смерти его. и оскоромѣ исцѣленіи того. и много плакавѣше погребоша евагріа, отверстѣи имуща уста и очи, и руцѣ растаженѣи. Вопросыша же тѣта что се сотворися: тотѣже исповѣдаше отцемѣ глагола; видѣхѣ рече агтелѣи отступлѣша отмене, и плачущеся о души своей [т. е. моей] бѣсиже радующся огнѣвѣ моемѣ, и тогда начахѣ молити брата дапроститѣ ма. егдаже приведоша его ко мнѣ и видѣхѣ аггела немилостива держаща пламенное копіе, и егдаже непростима, удари его и пагеся мертвѣ. мнѣже по-

гастъ руку и воз'стави ма. Рече авва іаковъ: якоже свѣтильникъ въ темнѣ ложницѣ просвѣщаетъ ю. тако и страхъ божіи внидетъ въ сердце чловѣку. просвѣщаетъ его и учитъ всѣмъ заповѣдемъ божіимъ».

Чтобы пояснить теперь, что именно я называю вѣрностью дружбы, приведу рассказъ блаженного Іоанна Мосха о двухъ іерусалимскихъ подвижникахъ-грузбяхъ. Вотъ этотъ благоуханный цвѣтокъ съ безыскуснаго и полного богатной простоты «Лука Духовнаго»⁸⁰⁷:

«Говорилъ авва Іоаннъ отшельникъ, по прозванію «Огненный»:

Я слышалъ отъ аввы Стефана Моавитскаго:

Однажды мы были въ монастырѣ великаго киновіарха— тоу μεγάλου κοινοβιάρχου— св. Θεодосія. Были тамъ два брата сотворившіе клятву—ни въ жизни, ни въ смерти своей не разлучатся другъ отъ друга. Ну, хотя были они въ киновіи стротелями всѣхъ,—одинъ братъ подвергся блудной брани и, не имѣя силъ перенести брань, говоритъ брату своему: «Отпусти меня, братъ! Потомучто околѣваетъ меня блудъ, и намѣреваюсь я уйти въ мѣръ». Братъ же началъ увѣщевать его и говоритъ:

— Нѣтъ, братъ, не губи своего труда.

Тотъ же говоритъ ему:

— Или иди вмѣстѣ со мною, чтобы я сотворилъ гѣло, или отпусти меня уйти.

Братъ же, не желая отпустить его, ушелъ съ нимъ въ городъ. Ну, вошелъ въ притонъ блудницы подвергшійся брани братъ; а другой братъ, стоя наружи, персть взявъ отъ земли, началъ сыпать на свою голову и сокрушалъ себя сильно. Ну, когда вышелъ вошедшій въ блудилище, сотворивъ гѣло, говоритъ ему другой братъ:

— Что пользы, братъ мой, получилъ ты отъ этого грѣха? Не повредилъ ли ты себѣ, наоборотъ? Пойдемъ обратно въ свое мѣсто.

— Онъ же говоритъ ему:

— Ужъ болѣе не могу я итти въ пустыню. Ты, значитъ, ступай. Вѣдь я останусь въ міру.

Ну, когда послѣ многихъ стараній онъ все таки не убѣдилъ его слѣдовать за нимъ въ пустыню, то и самъ остался съ нимъ въ міру, и оба начали они работать, чтобы кормиться.

Въ то время авва Авраамій, недавно состроившій свою обитель, такъ называемыхъ, «авраамитовъ», сдѣлавшись затѣмъ архіепископомъ ефесскимъ, — благолѣпный — *καλός* — и кроткій пастырь —, созидаль свой монастырь, — такъ называемый, «византійцевъ». Ну, отойдя, оба брата стали работать тамъ и получали плату. И впавшій въ блудъ получалъ плату обоихъ и отпраплялся каждый день въ городъ, и тратилъ ее на распутство. Другой же — каждый день постился и съ великимъ молчаніемъ былъ, дѣлая дѣло, — не говоря ни съ кѣмъ. Мастеръ, видя его каждодневно не бдящимъ, не разговаривающимъ, но всегда сосредоточеннымъ, говорятъ о немъ и объ его образѣ жизни иже во святыхъ аввѣ Авраамію. Тогда великій Авраамій призываетъ труженика въ свою келлію и спрашиваетъ его, говоря:

— Откуда ты, братъ? и какое у тебя занятіе?

Онъ же все исповѣдалъ ему и говоритъ: «Ради брата я все терплю, чтобы Богъ, видя скорбь мою, спасъ брата моего».

Услыхавъ это божественный Авраамій говоритъ ему:

— И Господь даровалъ тебѣ душу брата твоего!

Ну, какъ только отпустилъ авва Авраамій брата и тотъ вышелъ изъ келліи, какъ вотъ предъ нимъ — братъ его, восклицая:

— Братъ мой, возьми меня въ пустыню, чтобы спастись мнѣ!

Немедленно, значитъ, взявъ его онъ удалился въ пещеру, близъ святого Іордана, и затворилъ его тамъ, и немного времени спустя, весьма продвинувшись впередъ къ Богу духомъ, тотъ скончался. Оставался же братъ въ той пещерѣ согласно клятвѣ, чтобы и самому скончаться тамъ же».

Вотъ еще нѣскольکو черточекъ дружбы, обрисовываемыхъ самою жизнью.—Послѣ смерти одного изъ близкихъ, мнѣ достался его дневникъ. Среди многихъ другихъ жизненныхъ затрудненій покойный мучился этимъ трагизмомъ дружбы, этой необходимостью положить душу свою за друга, — собственно и точнѣе—, —кажущаяся безсмысленностью такой жертвы. И, думается, было много взаимнаго непониманія. Мнѣ думается также, что покойный такъ и не сумѣлъ смириться до конца. Но, для поясненія мысли моей, для конкретности представленій о дружбѣ, его замѣтки даютъ довольно цѣнный матеріалъ. Привожу чуть ни наудачу нѣскольکو отрывковъ изъ разныхъ мѣстъ этого дневника, почти въ ихъ сыромъ видѣ:

«М*** спитъ еще, всыпается отъ заутрени и обѣдни. Но моя мысль непрерывно возвращается къ нему и гонитъ сонъ. М*** положительно беспокоитъ меня. Чтò я для него дѣлаю? Чтò я даю ему? Онъ боленъ—и тѣломъ и душою. Онъ скучаетъ, ему пусто на душѣ. И ни одной крупинки содержанія я не далъ ему доселѣ. А вѣдь я,—хорошо чувствую это—, я долженъ буду отвѣтить за него Богу... Я даже о ближнемъ не умѣю пецись. Вѣдь Евангеліе отмѣнило то метафизическое пониманіе ближняго, согласно которому «ближній, о пѣлаѣ» есть родственникъ и т. д., однимъ словомъ, человекъ связанный не воззрительно-пространственными связями, а иными, болѣе онтологичными, и установило геометрическое пониманіе ближняго. «Ближній, о пѣлаѣ» есть тотъ, кто близко, пѣлаѣ, погѣ-бокомъ. Съ кѣмъ столкнулся, съ кѣмъ случилось быть близко—о томъ и заботься. А бросилъ одного,—чтò ручается тогда за твою вѣрность кому-либо другому? Нѣчего залетать въ назвѣздные края. Довольно, довольно съ насъ платонизма! М***—мой ближній, ибо онъ—самый близкій ко мнѣ,—въ одной комнатѣ со мною. Но, Господи! научи меня, чтò дѣлать мнѣ, чтобы дать ему мира и радости,—чтобы пріобрѣлъ М*** чрезъ меня Твое успокоеніе».

«Моли́тся ли, чтобы тебѣ было хорошо, или чтобы ты былъ хорошъ? Молюсь о послѣднемъ, Другъ и Братъ мой, и страдаю твоимъ страданьемъ».

* * *

«Майковъ гдѣ-то говоритъ:

«Если ты хочешь прожить безмятежно, безбурно,
«Горечи жизни не зная, до старости поздней,—
«Друга себѣ не ищи и ничѣмъ не зови себя другомъ:
«Меньше ты радостей вкусишь, меньше и горя!»

«Да, но тутъ важно это «если». А, по мнѣ, не только ритмическая череда горя и радости съ другомъ безконечно цѣннѣе ровной и спокойно-текущей жизни одному, но даже сплошное горе съ другомъ я не промѣняю на сплошную одинокую радость.

«Есть вещи, относительно которыхъ о человѣкѣ долженъ заботиться не самъ онъ, а другъ его. А если другъ не хочетъ заботиться?—Тогда не должно заботиться никому. Если другъ игнорируетъ гибель свою и друга, то на́до гибнуть. На́до пагать, не рассчитывая на пощаду и остановку.—Сегодня — пьянство, завтра — еще что-нибудь, послѣ-завтра—еще, послѣ-послѣ-завтра—то, послѣ-послѣ-завтра — другое и т. д. и т. д. Изъ дня въ день разрушается душа. Изъ дня въ день опустошается душа. Изъ дня въ день дѣлается все безсмысленнѣе жизнь. И нѣтъ надежды на просвѣтъ, нѣтъ надежды на что бы-то ни было лучшее. Нѣтъ надежды на чистоту.—Ниже и ниже. Плотянѣе и плотянѣе. Жаль его, и не смѣю оставить его. А съ нимъ—надо гибнуть. Съ нимъ—надо пагать. Уходитъ время,—часы, недѣли и мѣсяцы. Уходятъ силы, уходитъ здоровье. Все уходитъ. Ничего не остается. И не только нѣтъ надежды на лучшее будущее, но, напротивъ, есть полная увѣренность въ худшемъ: такъ пойдетъ и далѣе,—все хуже и хуже. Опустошенная душа. Земленѣющая душа. Могильный камень нагавливаетъ грудь. И, вдобавокъ, ложь: «Ты спишь?.. Я пойду поговорить». Все это—неправда!—И вѣрно говорилъ М***: «Не суйся».

Попытался, сунулся,—и гибну, и никому не могу помочь. «Вкушая вкусихъ мало меду, и се азъ умираю». Надо уходитъ отсюда. Меня сдерживала ранѣе мысль о Богѣ. А теперь цѣпъ вдвое крѣпче, — отъ жалости. Жаль М***. Что съ нимъ будетъ? Какъ онъ обойдется безъ меня? И терпѣшь. А все же, надо уходитъ».

* * *

«Господи, Боже мой! Неужели жизнь—въ этомъ? Жизнь средняго, слабосильнаго, обыкновеннаго человека,—неужели она—въ этомъ? Господи Иисусе! Неужели вся жизнь—въ этомъ? Господи! Научи меня: какъ быть, какъ одернуть М***? Какъ одернуть себя отъ грѣховъ и отупѣнія. Ой, страшно, страшно, Господи! Страшно за себя и за другихъ,—страшно за душу человеческую.—Такъ или иначе, надо уходитъ отсюда: либо умереть, либо въ монастырь. Въ пустыню, Господи, въ пустыню возьми меня, потащи силой меня, если ничего я не могу сблать ни съ собою, ни съ М***, и ни съ кѣмъ. Съ собою ничего не сблалъ,—какъ же другому поможешь? И я знаю, что М*** съ того момента пошелъ внизъ, когда увидалъ, что я не справился съ собою. Быть можетъ, это случилось бы и безъ меня, но это было бы позже. А теперь, какъ ни перетолковывать действительность, все равно виноватъ все же я и я, и только я одинъ.

Говорятъ: «То—пустякъ». Да, «то—пустякъ», «это—пустякъ». Пусть. Но въдобъ въ такомъ случаѣ естественно же задать вопросъ: «Что же есть положительное, что есть хорошаго; что есть то, что—не-пустякъ?» —Ничего, ничего, ничего! Въ томъ-то и бѣда, что вся жизнь—мусоръ, что во всей жизни нѣтъ ничего хорошаго. Пусть лучше—жизнь исполненная грѣха, съ сознаниемъ, что—грѣхъ, нежели чѣмъ дыра и пустота, чѣмъ это безразличіе святости и грѣха, Бога и дѣвола,—чѣмъ это «окаменѣнное нечувствіе»».

* * *

«Отъ всякаго серьезнаго разговора, о вещахъ ли объективныхъ, или лично насъ касающихся, М*** явно укло-

няется. Существенныя дѣла требуютъ разрѣшенія. — Онъ тянетъ, не хочетъ сказать, а если пытаешься самъ сдѣлать какое-нибудь рѣшеніе, — то гнѣвается и раздражается. Мертвая точка, да и только. Онъ ласковъ тогда и только тогда, когда поддакиваешь ему въ отчаяніи его... и своемъ. Но пикни только супротивъ, — и онъ выходитъ изъ себя, или дуется по цѣлымъ днямъ. И я, — и я тоже дуясь, потому что не знаю, что же мнѣ дѣлать, какъ быть. Господи! Господи! помоги моему неумѣнію! моему грѣху! моему невѣжеству! моему отчаянію и М---му! Онъ не хочетъ думать ни о комъ и ни о чемъ, — хотя по природѣ совсѣмъ не эгоистъ. — «Тамъ, на кухнѣ спятъ» [т. е. не ходи туда]. — «Ну, такъ что жъ? А мнѣ какое дѣло». — Ну, будетъ. Словно жалуясь на кого-то. Больше надо молиться, вотъ что».

* * *

«Половое воздержаніе, если оно не сопровождается возбужденнымъ состояніемъ, — не вредно физиологически или, во всякомъ случаѣ, не особенно вредно, а въ отношеніи оккультномъ и мистическомъ даже служитъ къ выработкѣ новыхъ способностей. Но воздержаніе, связанное съ возбужденностью, т. е. съ представиваніемъ выхожденія изъ себя чрезъ полъ, — вредно, и тѣмъ вреднѣе, чѣмъ ярче образы воображенія: душа грязнится и гнѣетъ, равно, какъ и тѣло гибнетъ. Быть можетъ, главный вредъ — отъ постоянной неудовлетворенности. — Не то же ли самое надо сказать и относительно выхожденія изъ себя чрезъ душевное общеніе, — въ дружбѣ. Въдѣ бракъ есть «два въ плоть едину», дружба же — два въ душу едину. Бракъ есть едино-плотіе, *омозархія*, а дружба — едино-душіе, *омоџохія*. Одиночество, если оно не имѣетъ своимъ привязчивымъ спутникомъ постоянной мысли о другѣ, — не вредно и даже полезно въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, — на примѣрѣ для подвига молчаливоства. Но представиваніе въ одиночествѣ дружны дѣйствуетъ вредно, особый же вредъ для личности, особое опустошеніе личности, умираніе ея происходитъ тогда, когда, желая дружбы и думая о

дружбѣ, человекѣ вынужденѣ толочься на людяхѣ, общатѣся, безѣ дѣйствительной дружбы,—не выходя изъ себя воображатѣ себя—выходящимѣ и вести себя—, какѣ если бы было на самомѣ дѣлѣ такое выхожденіе. Не получая духовнаго удовлетворенія, но вѣчно бѣгая за нимѣ и около него, онѣ гразнитѣ себя мечтой воображенія и на нее утекаютѣ всѣ его духовныя силы.

«Не такѣ ли и со мною?—Но, если и такѣ, все же я не могу, не смѣю, не долженѣ оставитѣ М***. Пусть нѣтъ ничего и пусть ждетѣ меня духовная (а, можетѣ бытѣ, и не только духовная) могила! Пусть! Но я не оставлю его. Если гибнутѣ, то вмѣстѣ. Не умѣли житѣ вмѣстѣ, ну—погибнемѣ вмѣстѣ».

На этомѣ пока окончимѣ выдержки изѣ дневника.

Дружба даетѣ высшую радость, но она же требуетѣ и строжайшаго подвига. Каждый день, часѣ и минуту, со скорбью погубляя душу свою ради Друга, Я въ радости обрѣтаетѣ ее возстановленной. Какѣ ἀγάπη къ человекѣ порождаетѣ φιλία къ нему, такѣ и тутѣ, въ дружбѣ, въ φιλία воплощается, словно въ жизненной средѣ, державная ἀγάπη. Божественная, агапическая любовь пресуществляетѣ любовь филическую, и на этой вершинѣ человеческого чувства, подобно облакамѣ, загѣвающимѣ дву-единый Арапатѣ, горнее клубится надѣ дольнимѣ: «Больше сей любви—ἀγάπην—никто не имѣетѣ, чтобы кто душу свою положилѣ за друзей своихѣ—ὕπερ τῶν φίλων αὐτοῦ» (Іо 15 13). Наибольшая агапическая любовь осуществима только въ отношеніи къ друзьямѣ,—не ко всѣмѣ людямѣ, не «вообще». Она—въ «положеніи души за друзей». Но было бы черезчурѣ упрощеннымѣ то пониманіе, согласно которому положитѣ душу за друзей—это значитѣ умеретѣ за нихѣ. Смертѣ за друзей—это лишѣ послѣдняя (—не труднѣйшая!—) ступенѣ въ лѣствицѣ дружбы. Но, прежде чѣмѣ

умереть за друзей, надо бытъ ихъ другомъ, а это достигается подвигомъ, долгимъ и труднымъ. Одинъ изъ героевъ Ибсена говоритъ: «Можно умереть за жизненную задачу другого, но нельзя жить для жизненной задачи другого». Однако, сущность дружбы—именно въ погубленіи души своей ради друга своего. Это — жертва укладомъ всей своей организаціи, своею свободою, своимъ призваніемъ. Кто хочетъ спасти душу свою, тотъ долженъ положить ее за друзей всю; и не оживетъ она, если не умретъ.

Дружба необходима для подвижнической жизни; но она неосуществима челоѳческими усилями и сама нуждается въ помощи. Какъ же, именно, психологически и мистически, запечатлѣтъ естественное стремленіе къ дружескому единству? Посредствомъ чего получаетъ дружба богатную помощь и чѣмъ принятое рѣшеніе скрѣпляется для сознанія? — Какая связъ связываетъ дружбу, такъ, что она перестаетъ бытъ субъективнымъ хотѣніемъ и становится объективною волею? Въгдъ, чтобы всегда побѣждать свою самость, чтобы тысячи разъ сращивать соединительные нервы дружбы, неизбежно рвущіеся и отъ грѣха друзей и отъ воздѣйствій извнѣ,— для этого необходима какая-то памятка, нѣчто конкретное, съ чѣмъ ассоціировалось бы внутреннее рѣшеніе все претерпѣтъ, — до конца; и, кромѣ того, нуженъ таинственный токъ энергіи непрерывно обновляющій первое, ослѣпительное время дружбы.

Такою крѣпостью дружбы служитъ, во первыхъ, «естественное таинство», — да извинитъ читатель это неподходящее слово-сочетаніе!—, побратимства или братованія и, во вторыхъ, на немъ, какъ на плодоносной природной почвѣ, произросшій особый богатный обрядъ,—«чинопослѣдованіе на брато-твореніе», ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν или εἰς ἀδελφοποίηα. Не стану тутъ разбирать ни того, ни другого, ибо такой разборъ вывелъ бы насъ изъ области еѳософіи и личныхъ религіозныхъ переживаній

въ областъ народовѣдѣнія и литургики⁸⁰⁸. Замѣчу только, что побратимство въ существенномъ слагается изъ реального объединенія посредствомъ обмена кровью, обмена именами (иногда также: рубашками, одеждою, оружіемъ), со-вкушенія священной пищи, клятвы въ вѣрности и поцѣлуя, при чемъ въ данную конкретную форму побратимства эти элементы могутъ входить не всѣ заразъ. Ясно, что побратимство соответствуетъ естественному религіозному сознанію. Въ братотвореніи же христіанскомъ замѣняется обменъ кровью и со-вкушеніе — со-причащеніемъ св. Даровъ — Крови Христовой, а обменъ именъ — обменомъ тѣлѣныхъ крестовъ, — что соответствуетъ обмену крещальныхъ именъ. Полу-церковное, полу-народное братотвореніе совершается чрезъ обменъ крестовъ, клятву въ братской любви и вѣрности предъ иконою въ храмѣ и поочередное держаніе въ рукѣ зажженной свѣчи въ продолженіе Херувимской.

Чинъ же церковнаго братотворенія имѣетъ различныя изводъ, но главнѣйшіе его моменты — слѣдующіе:

1⁰, — постановленіе братующихся въ храмѣ предъ на-лоемъ, на которомъ лежитъ Крестъ и Евангеліе; при этомъ старшій изъ братующихся стоитъ десную, младшій же — лѣвую.

2⁰, — молитвы и ектеніи, испрашивающія побратимамъ соединенія въ любви и приводящія имъ на память церковно-историческіе примѣры дружбы.

3⁰, — связываніе братующихся однимъ поясомъ, положеніе ихъ рукъ на Евангеліе и врученіе имъ по зажженной свѣчѣ.

4⁰, — чтеніе Апостола (1 Кор 12 13-14) и Евангелія (Іо. 17:18-20).

5⁰, — еще молитвы и ектеніи, подобныя указанныя въ 2⁰.

6⁰, — чтеніе «Отче нашъ».

7⁰, — пріобщеніе побратимовъ преждеосвященными св. Дарами, — общая чаша.

8⁰,—обвожденіе ихъ, держащихся за руки, вокругъ ана-
лоя, при пѣнїи тропаря:

«Господи, призи съ небеси и виждь...»

9⁰,—обмѣнъ поцѣлуемъ.

10⁰,—пѣніе: «Се что добро или что красно, во еже
жити братїи вкупѣ» (Пс 1321).

Иногда сюда присоединяется и обмѣнъ тѣлѣнными кре-
стами; но возможно, что онъ не вошелъ существеннымъ
элементомъ въ чино-послѣдованїи въ виду того, что по-
братимы уже до брато-творенїя мѣнялись крестами. На-
ряду съ со-причащенїемъ, этотъ обмѣнъ есть самый важ-
ный идейный моментъ чино-послѣдованїя —, во первыхъ,
какъ знакъ взаимнаго кресто-ношенїя братующихся, а во
вторыхъ, какъ обрядъ, дающїй каждому изъ «назван-
ныхъ братьевъ» памятку о само-отреченїи и о вѣр-
ности другу.

Что жъ такое братотворенїе? Глубокомысленный Н. Θ.
Θедоровъ выдѣлѣ въ немъ родъ литургїи. «Чинъ бра-
тотворенїя, — говоритъ онъ —, есть совершенное подобїе
литургїи, онъ заканчивается причащенїемъ преждеосвящен-
ными дарами; особенности этого послѣдованїя, опоясыва-
нїе вступающихъ въ союзъ однимъ поясомъ, обхожденїе
кругомъ аналоя при пѣнїи «Призи съ небесе и виждь, и посѣти
виноградъ свой, и утверди его же насади десница Твоя»,
не потому ли не употребляются въ литургїи, что стѣны
храма служатъ, можно сказать, поясомъ, связующимъ
всѣхъ присутствующихъ, а ходы церковные имѣютъ смыслъ
объединенїя въ жизненномъ пути и въ общемъ дѣлѣ?»⁸⁰⁹.
Эти соображенїя весьма замѣчательны. Но, въ связи съ
ними, Н. Θ. Θедоровъ думаетъ, что чинъ братотво-
ренїя выдѣлился изъ литургїи, какъ «сущность литургїи
оглашенныхъ»,—тогда, именно когда жизнь церковная обмѣр-
щилась и когда союзъ всечеловѣческой сталъ подмѣняться
союзами частными⁸¹⁰. Позволительно очень и очень сомнѣ-
ваться въ правотѣ такого приниженїя нашего чина. Въ томъ -

то и дѣло, что церковная жизнь антиномична, т.е. не заключается въ рациональной формулѣ; и въ разсматриваемомъ отношеніи нельзя свести ее ни къ союзамъ только частнымъ, ни всецѣло къ союзу только общему. Въ томъ-то и дѣло, что и то и другое, и общее и частное, несводимое другъ къ другу, равно необходимы въ ней и соединены въ процессъ жизни. Такъ, напримѣръ, брако-сочетаніе,—тоже родъ литургіи—, есть аналогъ общинной литургіи, а не отпаденіе отъ нея, ибо нельзя же и помыслить, чтобы сперва былъ «групповой бракъ» и «общее» вѣнчаніе, а потомъ, съ обмѣрщеніемъ церковной жизни, началось единобрачіе. Такъ—и съ братотвореніемъ. Между тѣмъ, по Н. Э. Эгорову выходитъ, что и бракъ, въ числѣ всѣхъ прочихъ таинствъ и обрядовъ, должно считать выгѣленіемъ литургіи, продуктомъ разложенія обще-церковной жизни. Явная ошибка!

Впрочемъ, мысль Н. Э-ча,—хотя и выраженная невѣрно—, сама по себѣ вѣрна. Конечно, правъ Н. Э-чъ: въ Церкви не можетъ быть ничего такого, что не было бы обще-церковнымъ, какъ не можетъ быть ничего и такого, что не было бы личнымъ. Въ Церкви нѣтъ «Privatsache», какъ нѣтъ въ ней и безличнаго «права». Каждое явленіе церковной жизни, будучи все-церковнымъ по своему значенію, имѣетъ тѣмъ не менѣе свой центръ, точку своего особливаго примѣненія, въ которой оно не только наиболее сильно, но и по качеству совсѣмъ иное, нежели въ другихъ мѣстахъ. Вотъ, напримѣръ, бракъ:

Бракъ каждаго члена Церкви есть, конечно, дѣло всей вселенской Церкви, но вовсе не въ томъ смѣслѣ, что всѣ женятся вмѣстѣ съ каждымъ на его женѣ, а въ томъ—, что для всѣхъ это событіе имѣетъ извѣстную духовную значимость и не есть нѣчто безразличное: для всѣхъ жена брата ихъ дѣлается не къмъ-то, а именно женою брата, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, одному она дѣлается просто женою, а другимъ—женою брата. Это различіе не только степени, но и качества, хотя и то и другое — церковно. Такъ вотъ, бракосочетаніе захватыв-

ваетъ ближайшимъ, совсѣмъ особымъ образомъ двоихъ, мужчину и женщину («мы вѣнчаемся»), а инымъ образомъ — прочихъ членовъ Церкви («они вѣнчаются»). То же должно сказать и объ общинной литургіи. Она захватываетъ совсѣмъ особымъ образомъ членовъ общины прихода («мы молимся», «мы пріобщаемся») и инымъ — всѣхъ прочихъ членовъ церкви («они молятся», «они пріобщаются»). Точно также, известное явленіе можетъ захватить нѣскольکو общинъ, — епископію - епархію или нѣскольکو епископій, т. е. помѣстную церковь, и т. д. Но всегда церковная жизнь такова, что она ни просто «вообще», ни просто «какое дѣло до насъ другимъ»; она никогда ни просто «соціальное явленіе», ни просто «*Privatsache*». Всегда она вселенска и обща по своему значенію, а по своему приложенію и возникновенію лична и конкретна.

Все сказанное относится и къ братотворенію. Какъ, наряду съ агапическою любовью, должна бѣть, несводимая къ ней, но и неотдѣлимая отъ нея, любовь филическая, такъ же точно должны сосуществовать другъ другу несводимыя другъ на друга литургическія чинослѣдованія союза агапическаго и союза филическаго. И понятно, что какъ оба вида любви — аналоги другъ друга, точно такъ же аналогами оказываются и соответствующія имъ чинослѣдованія общинной литургіи и братотворенія. Но, будучи аналогами, т. е. построенные по одному типу, они вовсе не выводятся одно изъ другого. Это можно сравнить съ устройствомъ организма. Рука построена по тому же типу, какъ и нога, онѣ — аналоги; и верхняя часть тѣла — аналогъ нижней. Тѣмъ не менѣе, наряду съ руками необходимы и ноги, и наряду съ верхнимъ полюсомъ тѣла необходимъ и нижній. Они не только незамѣнимы другъ другомъ, но, мало того, не могутъ жить нормальною жизнью другъ безъ друга. Общее начало устройства осуществляется въ частностяхъ, и частности — пронизаны началомъ единства. Но нужно и конкретное многообразіе, и единящій типъ устройства. Такъ — и въ церковной жизни: общее начало — любовь, живетъ не только агапически, но и филически, и создаетъ

себѣ форму, — не только общинную литургію, но и дружеское братотвореніе.

Но тутъ естественно возникаетъ вопросъ, какія же сила обезпечиваетъ несліянность явленій разнородныхъ? Чтò поддерживаетъ равновѣсіе начала особливаго и начала общаго? Какія духовная дѣятельность, не мѣшая особливѣмъ, фидическимъ явленіямъ бѣтъ о б щ е-ц е р к о в н ы м и, вѣ то же время оберегаетъ ихъ особливостъ. Несомнѣнно, что должна бѣтъ таковая—иначе не было бы духовнаго равновѣсія Церкви. Это ясно видно на примѣрахъ. Такъ, развѣ жена брата должна бѣтъ для всякаго женою брата, но—лишь женою брата, а не женою всякаго, то должна бѣтъ какая-та дѣятельность духовная, которая ставитъ ее къ своему мужу вѣ совсѣмъ особія отношенія и непрерывно обезпечиваетъ ихъ особенностъ.

Точно также, развѣ для каждаго члена Церкви другъ брата долженъ бѣтъ другомъ брата, но лишь другомъ брата, а не просто другомъ всякому, то необходимо должна бѣтъ и сила, которая устрояетъ и поддерживаетъ индивидуальностъ дружескаго союза. Наряду съ силою объединяющею, вѣ в о д я щ е ю з а границу отдѣльнаго, существованія, должна бѣтъ и сила обособляющая, с о з д а ю щ а я границу расплывчатости и безличности. Наряду съ силою центрo-бѣжной должна бѣтъ и сила центрo-стремительная. Сила эта—р е в н о с т ь, и произведеніе ее—изоляція, обособленіе, ограниченіе, расчлененіе. Если бы не было ея—то не было бы конкретной церковной жизни, съ ея опредѣленнымъ строемъ, а было бы протестантское, анархическое, коммунистическое, толстовское и т. д. смѣшеніе всего со всѣмъ, — полная безвидностъ и хаосъ. Сила ревности жива и вѣ дружбѣ и вѣ бракѣ, и вѣ общинѣ-приходѣ и вѣ монастырѣ-киновіи, и вѣ епископії-епархії, и вѣ помѣстной церкви,—всюду⁸¹¹. Всюду требуется опредѣленностъ связей и постоянство союзовъ,—будь то съ другомъ, съ супругою, со старцемъ, съ пастыремъ, съ еписко-

помѣ, съ митрополитомѣ или патріархомѣ, т. е. всюду должна бытъ не только любовь, но—и ревность,— къ другу, къ супругѣ, къ паствѣ, къ братіи, къ епархіи, къ помѣстной церкви. Намѣ нужно теперь глубже проникнуть въ это понятіе, столь важное и обычно столь мало изслѣдуемое.



Mersus ut emergat. Нырлю дабы вынырнуть.

ХІІІ.—ПИСЬМО ДВѢНАДЦАТОЕ: РЕВНОСТЬ.

Мнѣ кажется, стало несомнѣннымъ, что обсужденіе любви вообще и дружбы въ частности, и въ ихъ конкретной жизненности, почти неизбѣжно подымаетъ вопросъ о явленіи тѣснѣйше съ ними связанномъ, — о ревности. Что практически этотъ вопросъ выдвигается на первую линію по важности, — о томъ едва ли возможно двойное мнѣніе. Но, мнѣ думается, не достаточно сознается большинствомъ мыслителей его теоретическая важность: въ философской литературѣ понятіе ревности загнано куда-то на задворки и рѣдко-рѣдко когда его удостоиваютъ взглядомъ. Вотъ почему мнѣ кажется необходимымъ глубже проникнуть въ понятіе ревности. Полагаю, на основаніи сказаннаго въ концѣ предвѣдущаго письма, что уясненіе понятія ревности служитъ, вмѣстѣ, къ уясненію самаго понятія дружбы и любви.

Итакъ, что же такое ревность?—

Въ ходячемъ, интеллигентскомъ слово-употребленіи ревность понимается какъ порокъ, или, по меньшей мѣрѣ, какъ безспорный нравственный недостатокъ, — нѣчто постыдное и достойное осмѣянія. Въ основѣ ревности ин-

интеллигентіей принято усматривать и гордость, и тщеславіе, и самолюбіе, и подозрительность, и недовѣріе, и мнительность,—словомъ, все что угодно, но только не какое-либо моральное преимущество⁸¹². Этотъ взглядъ на ревность особенно свойственъ тому вѣку, который былъ революціонно-интеллигентскимъ по преимуществу,—XVIII-му; и осуждается ревность въ особенности въ томъ мѣстѣ, гдѣ просвѣтительская разсудочность царила неперимѣе всего,—въ Парижѣ.

«Гордость и тщеславіе дѣлаютъ ревнивыми столько же людей, сколько и любовь»,—сказалъ Буастъ.—«Любовь ревнивцевъ походитъ на ненависть»—свидѣтельствуетъ Мольеръ.—Ревность происходитъ болѣе отъ тщеславія, чѣмъ отъ любви»,—признаетъ Метегесталь.—«Въ ревности бываетъ часто болѣе самолюбія, нежели любви»,—указываетъ Ля-Рошфуко.—«Ревность грубая, это—недовѣріе къ любимому предмету; ревность деликатная, это—недовѣріе къ самому себѣ»,—разсуждаетъ нѣкто.—«Самые ревнивые изъ всѣхъ любовниковъ, это—любящіе славу»,—наблюдаетъ Трюбля.—«Ревнивецъ, это—ребенокъ, который пугается чудовищъ, созданныхъ въ потемкахъ его воображеніемъ»,—думаетъ Буастъ.—«Ревнивецъ проводитъ свою жизнь въ отысканіи тайны, открытіе которой нарушаетъ его благополучіе»,—подмѣчаетъ Оксенштирнъ. Эту мысль облакаетъ игрою словъ Шлейермахеръ или Грильпарцеръ: «Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft»⁸¹³, т. е. «ревность съ рвеніемъ ищетъ то, что составляетъ страданіе», или: «что страсть», т. к. въ произношеніи слышится «Leidenschaft»; каламбуръ, который можно передать приблизительно чрезъ: «ревность ревностно ищетъ, что—страсть.»—«Изъ недуговъ ума ревность есть тотъ, пищею которому служитъ наибольшее число вещей, а лекарствомъ—наименьшее» — опредѣляетъ Ноэль.—«У ревности глаза рысби»,—говоритъ Беллами.—Поэтому, любовь и ревность несоединимы. «Когда самолюбіе господствуетъ надъ ревностію, любовь потеряла свою власть»,—утверждаетъ

Ленгрэ. — «Ревность гаситъ любовь такъ же, какъ пепелъ гаситъ огонь», — пишетъ королева Наваррская. — «Сильныя страсти выше ревности», — читаемъ у Ля-Рошфуко ⁸¹⁴.

Это, — нѣсколько расплывчатое, житейское —, пониманіе ревности нашло себѣ законченную и психологически-мотивированную форму въ чеканномъ опредѣленіи ревности, данномъ Барухомъ Спинозою. Любовь, полная ненависти къ любимому предмету и зависти къ другому, пользующемуся любовью перваго, есть, — по Спинозѣ —, ревность. Спиноза тутъ чрезвычайно удачно пользуется образомъ смѣшенія двухъ жидкостей, когда онѣ, проникая одна въ другую, струятся и мутнѣютъ, — что обозначается терминомъ *fluctuatio*. Такъ и при ревности: любовь и ненависть, смѣшиваясь, образуютъ *fluctuatio*, «струеніе» души, вслѣдствіе чего сознаніе мутнѣетъ и дѣлается непрозрачнымъ.

Ревность, — по Спинозѣ —, есть такое именно «струеніе души», происходящее заразъ отъ любви и ненависти, сопровождающейся идеей другого, которому душа завидуемъ: «*Nos odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret*» ⁸¹⁵.

Вотъ какими разсужденіями приходитъ Спиноза къ этому своему классическому опредѣленію ревности:

Любовь, говоритъ онъ, стремится ко взаимности, и притомъ — къ совершеннѣйшей взаимности. Всякое умаленіе и всякій ущербъ, испытываемые нами въ этомъ отношеніи, ощущаются какъ само-умаленіе, т. е. причиняютъ сильнѣйшую скорбь. Совершеннѣйшая взаимная любовь есть любовь всепоглащающая; мы хотимъ сполна обладать ею, она — наше высшее счастье, которое мы ни съ кѣмъ не хотимъ дѣлится и никому не хотимъ угодлять. Если любимое существо любитъ кого-либо другого болѣе, чѣмъ насъ, то мы ощущаемъ себя безгранично несчастными. При-

чина нашего несчастія есть предметъ нашей ненависти; следовательно, мы будемъ ненавидѣть возлюбленнаго, потому что онъ лишаетъ насъ своей взаимности, и завидовать тому, кто пользуется этой взаимностью. Такъ возникаетъ любовь, которая одновременно ненавидитъ и завидуетъ,—ревность. Эта страсть особенно сильна, если нашимъ счастьемъ завладеетъ другой; и, чѣмъ сильнѣе было счастье, тѣмъ ярче разгорается ревность, такъ что она, если не укротитъ ее какая-нибудь иная сила, затемнитъ всю нашу душу: ненависть къ любимому предмету тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе была ранѣе любовь ⁸¹⁶.

Вотъ важнѣйшія относящіяся сюда теоремы ⁸¹⁷:

Р о р. XXXV. «Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidabit».—«Если кто воображаетъ, что любимая имъ вещь находится съ кѣмъ-либо другимъ въ такой же или еще болѣе тѣсной связи дружбы, чѣмъ та, благодаря которой онъ владѣлъ ею одинъ, то имъ овладеваетъ ненависть къ любимой имъ вещи и зависть къ другому».

Р о р. XXXVI. «Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est».—«Кто вспоминаетъ о вещи, отъ которой онъ когда-либо получилъ удовольствіе, тотъ желаетъ владѣть ею при той же обстановкѣ, какъ было тогда, когда онъ наслаждался ею въ первый разъ».

Р о р. XXXVII. «Cupiditas, quae praes Tristitia vel Laetitia, praesque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est».—«Желаніе, возникающее вслѣдствіе неудовольствія или удовольствія, ненависти или любви, тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше эти аффекты».

Р о р. XXXVIII. «Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat».—«Если кто началъ любимую имъ вещь ненавидѣть, такъ что любовь совершенно уничтожается, то вслѣдствіе одинаковой причины онъ будетъ питать къ ней болѣшую ненависть, чѣмъ если бы никогда не любилъ ея, и тѣмъ болѣшую, чѣмъ болѣе была его прежняя любовь».

Согласно житейскому пониманію, ревность есть вредный для любви и безобразный наростъ ея; причины

ревности чужды сущности любви, и потому ревность обычно признается устранимой из любви. Спиноза усматривает болѣе тѣсную связь между любовью и ревностью; для него, ревность—не случайный попутчикъ любви, а вѣрная тѣнь, появляющаяся на экранѣ душевной жизни всякій разъ, какъ любовь освѣщается измѣною любимаго; или, точнѣе, ревность, по Спинозѣ, есть необходимый эквивалентъ любви, возникающій при поворотѣ отношеній къ худшему. Любовь не исчезаетъ, но преобразуется въ ревность. Но, все же, и тутъ, на почвѣ Спинозовскаго анализа, мыслима любовь безъ ревности,—при полной взаимности—, такъ что ревность,—хотя и необходимая психологически при извѣстныхъ условіяхъ—, получаетъ въ глазахъ Спинозы оцѣнку отрицательную, какъ *animi fluctuatio*,—какъ затемнѣніе сознанія, какъ неукротимая страсть. Ревность въ любви, для Спинозы, не есть любовь; и потому,—какъ инокорная любви, какъ не-любовь, хотя съ любовью и находящаяся въ причинномъ отношеніи, въ отношеніи эквивалентности—, ревность предосудительна. Такимъ образомъ, и Спиноза, въ итогѣ, остается при ходячемъ пониманіи ревности. Почему же это произошло?

Чтобы отвѣтитъ на поставленный вопросъ, вспомнимъ безжизненный и вещный характеръ всей философіи Спинозы. Не имѣя категоріи личности, Спиноза не можетъ различать любви къ лицу и вожделѣнія къ вещи,—смѣшиваетъ любовь и вожделѣніе или, точнѣе сказать, подмѣняетъ первую послѣднимъ. Всюду мы читаемъ у него безличное *res amata*,—что должно перевести: «вещь вождѣленная», ибо вещь не можетъ быть любима; да, «*res amata*»,—но нигдѣ нѣтъ рѣчи о любимой личности,—о личности, къ которой одной только и можетъ быть приложенъ эпитетъ «любимая». Правда, въ современномъ обществѣ нерѣдко можно услыхать что-нибудь вродѣ «любимое варенье», «люблю сигары», «полюбилъ карты» и т. п., но для всякаго здороваго человѣка ясно, что это—или извращеніе и затемнѣніе сознанія, или же—насиліе надъ языкомъ. «Ва-

ренбе», «сигары», «карты» и т. д. нельзя любить, а можно лишь вожделѣть. Но кореллатъ вожделѣнія—ненависть съ завистью; поэтому-то у Спинозы, въ исходномъ понятіи любви, получаетъ такое удареніе этотъ предосудительный моментъ ненависти съ завистью. Однако, какъ любовь не есть вожделѣніе, такъ же точно и ненависть съ завистью — не ревность, хотя, дѣйствительно, послѣдняя такъ же относится къ тому, что Спиноза разумѣетъ подъ ревностью, какъ истинная любовь — къ вожделѣнію. Чтобы понять ревность въ собственной ея природѣ, надо еще тѣснѣе связать ее съ любовью, ввести въ самое сердце любви и, подчеркнувъ личную природу любви, вскрыть, что ревность есть сама любовь, но въ своемъ «инобытіи»; намъ надо обнаружить, что ревность есть необходимое условіе и непремѣнная сторона любви,—но обращенная къ скорби—, такъ что желающій уничтожить ревность уничтожилъ бы и любовь. Точно также, въ вожделѣніи есть всегда ненависть съ завистью.

Чтобы показать это, прежде всего надо снять съ ревности тяготѣющій надъ нею моментъ осужденія. Ревность такъ часто смѣшивалась съ извѣстными недолжными видами проявленія ея, что сама слова: «ревность», «ревнованіе» и «ревнивый», не говоря ужъ о «ревнивецѣ», стали словами осужденія.

И однако, видѣть въ подозрительности, мелочномъ самолюбіи, недовѣрїи, недоброжелательствѣ, злобѣ, ненависти съ завистью и т. п. сущность ревности — столь же неправильно, какъ въ недаваніи свободы, лицепрїятїи, несправедливости и т. п. полагать суть любви, или въ холодности, черствости сердца, жесткости и жестокости его усматривать суть справедливости. Подозрительность, ненависть съ завистью и т. д.—все это дурныя, недолжныя, эгоистическія проявленія ревности, рождающіяся отъ смѣшенія любви съ вожделѣніемъ. Между тѣмъ, два ряда историческихъ данныхъ намекаютъ на эту непре-

досудителъность, и даже не только не предосудительность, а прямо положительность, должность ревности. Въ самомъ дѣлѣ, во первыхъ, народъ съ богосознаніемъ чистѣйшимъ, избранный народъ еврейскій, яснѣе, нежели кто-нибудь знавшій и понимавшій любовь Божію, настойчиво, непрестанно, безъ колебаній твердитъ о ревности Божіей. Вся Библия насыщена и пронизана ревностью Божіею, и не считается съ этимъ—невозможно. А затѣмъ, во вторыхъ, народъ чистѣйшей человѣчности, гениальнѣйшій народъ эллинскій, лучше кого бы-то ни было знавшій и понимавшій человѣческую любовь во всѣхъ ея видахъ, онъ опять таки черту ревности имѣетъ во всемъ какъ основную черту, какъ черту характернѣйшую и неотъемлемую отъ него. Фр. Ницше, въ своихъ наброскахъ «размышленія» «Мы филологи», среди трехъ «избранныхъ пунктовъ изъ древности» преднамѣчаетъ къ разработкѣ: «Облагороженіе ревности, греки—самый ревнивѣйшій народъ»⁸¹⁸. И съ этимъ, опять, нельзя не считаться. Если и яснѣйшій гений и чистѣйшая вѣра являетъ намъ ревность, какъ силу положительную и необходимую въ существѣ любви, какъ человѣческой, такъ и Божественной, то значитъ—она и есть такова и, значитъ, она—совсѣмъ не то, что побочныя страсти, сопровождающія ее.

Но что же, въ такомъ случаѣ, — сама ревность? Она — одинъ изъ моментовъ любви, основа любви, фонъ любви, первичная тѣма, въ которой возсіяваетъ лучъ любви. Любовь есть свободное избраніе: изъ многихъ личностей, Я, актомъ внутренняго само-опредѣленія, избираетъ одну и къ ней, — одной изъ многихъ —, устанавливаетъ отношеніе, какъ къ единственной, душевно прилѣпляется къ ней. Ее, — обыкновенную —, Я хочеть разсматривать какъ необыкновенную; ее, — сѣрую —, — какъ праздничную; ее, — будничную —, — какъ торжество. Она въ толпѣ стоить, но Я възываетъ ее и съ площади ведетъ въ прибранную горницу сердца своего. Я рисуеть изображеніе ея на чеканномъ золотомъ полѣ⁸¹⁹. И—справедливо, ибо это изображеніе—не каррика-

тура, какую рисуютъ люди въ большинствѣ случаевъ; это даже и не портретъ,—живописуемый мудрыми. Это—образъ образа Божія, — икона. Я, нарушая «справедливость» закона тождества, метафизическимъ актомъ самоопредѣленія, — не разсудкомъ,—всѣмъ существомъ своимъ—, рѣшаетъ видѣть въ избранной, — одной изъ многихъ —, личности—исключительную, изъ ряда прочихъ выходящую, — однимъ словомъ, дѣлаетъ себя въ отношеніи къ избранной такимъ, что та личность дѣлается для него Ты. Дружба, повторяю, исключительна, какъ исключительна и супружеская любовь. «Мноіо» — признакъ несовершенства объекта любви, какъ такового, признакъ незаконченности Ты, какъ Ты. И много-брачіе и много-гужіе ложны по самой идее своей и неизбежно должны или перейти въ нѣчто личное,—первое въ едино-брачіе, второе—въ едино-гужіе—, —или же вовсе растлится и перегниетъ,—первое въ отношенія похоти, а второе—въ отношенія корысти, т. е. изъ полу-личныхъ сдѣлается вещными. «Нелзя,—говоритъ Аристотель⁸²⁰—, нелзя бѣтъ другомъ многихъ, имѣя въ виду совершенную дружбу, точно такъ же, какъ нелзя въ одно время бѣтъ влюблену во многихъ. Подобная дружба кажется совершенствомъ и, какъ такое, можетъ бѣтъ обращена лишь на одного человека. — Πολλοῖς δ'εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα· ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι».

Но, если даже сказать здѣсь, что такихъ, любимыхъ, Ты — бѣваетъ «много», то все таки къ каждому, при любви, отношеніе — какъ къ единственному. Всякая любовь, въ существѣ своемъ, имѣетъ избирательную, избирающую силу, естъ dilectio, и потому, любимый — всегда избранникъ, избранный, единственный. Въ этомъ-то и заключается личная природа любви, безъ которой мы имѣли бы дѣло съ вещнымъ вождельніемъ и съ безразличіемъ въ замѣнѣ вождельной вещи вещью ей равною. Требованіе нумерического тождества любимой личности, — хотя бы при отсутствіи тождества генерического, при-

накового, т. е. вѣрность личности и при измѣненіи ея⁸²¹—, характеризуетъ любовь и, вмѣстѣ, нарушеніе ею закона тождества, тогда какъ требованіе генерического, признакового тождества вождельной вещи,—при безразличіи къ тождеству нумерическому, даже при непониманіи его—, и, потому,—соблюденіе закона тождества характеризуетъ собою вождельніе. Сознаніе единственности — таково условіе любви, даже въ самыхъ несовершенныхъ ея проявленіяхъ; мало того, даже для иллюзіи любви нужна, если не единственность, то хотя бы иллюзія единственности, неповторимости, исключительности, —хотя бы онъ, любящій, мнилъ любимое существо единственнымъ столь же неосновательно, сколь всегда мнитъ себя единственною въ мірѣ и исторіи всякая первая любовь, сколь ошибочно считаетъ себя единственнымъ каждый изъ «единственно-законныхъ» наслѣдниковъ и истолкователей Канта, сколь ложно, наконецъ, утверждаетъ себя единственнымъ «Единственнымъ» Штирнера. Иначе—безусловно невозможна даже иллюзія любви, и будетъ въ отношеніяхъ лишь користь, грязь и смерть. Самая мысль о возможности замѣны одного лица другимъ, какъ опирающаяся на признаніе омѣсїи, т. е. вѣчности, есть мысль грѣховная и ведущая къ смерти.

Непонятнымъ актомъ избранія личности сдѣлана единственной, призвана къ высокому, къ царственному сану Ты. Она согласилась на это избраніе. Она сказала «Да» и возложила на себя вѣнецъ величїя. Чего же теперь Я хочеть? — Только одного: того, чего восхотѣло, — любви своей. Я утверждаетъ актъ любви своей какъ вѣчный по цѣнности и, значитъ, требуетъ его пребываемости, его неотмѣнности. Это внутреннее утвержденіе выражаетъ себя какъ рвеніе или ревность воплотитъ во времени свой вѣчный актъ избранія любимого Ты. Я желаетъ, чтобы Ты не мѣшало ему въ его любви, т. е. чтобы оно въ отношеніи къ нему дѣйствительно было Ты. Пусть любимое Ты ведетъ себя, какъ единственное; пусть не сходитъ со своего пьедестала выдѣленности, обособлен-

ности, избранничества. Это ничего, если избранное Ты будетъ самымъ зауряднымъ въ толпѣ и для толпы. Но для Я, для избравшаго, оно должно быть именно Ты, и — ничѣмъ, кромѣ какъ Ты: иначе невозможна самая любовь, иначе не можетъ воплотиться во времени самый актъ избранія. Иначе «время» любви не будетъ «подвижнымъ образомъ вѣчности»⁸²², избранія. Ты, въ отношеніи Я, должно и вести себя какъ Ты, а не какъ одинъ изъ многихъ,—должно быть въ вѣнцѣ царскомъ, а не въ ночномъ колпакѣ. Сознаніе необходимости этого отъ Ты для самой возможности любви влечетъ за собою желаніе осуществитъ это избранничество и, затѣмъ, утвердитъ и охранитъ его. Все это вмѣстѣ и будетъ ревностью.

А если Ты не захочетъ этого? Если оно упорно нарушаетъ санъ свой и высокое положеніе, свободно имъ принятыя? Если оно, сказавъ «Да» на предложеніе ему новой сущности, — Ты—, если оно, по легкомыслію, или по упрямству, или по недостатку искренности въ принятомъ на себя высокомъ жребіи, своей жизнью показываетъ, что для него Я—не Я? Если, желая быть Ты, оно не хочетъ признавать Я за Я?—Тогда Я не можетъ и не должно оставаться безъ противо-гѣйствія. Это противо-гѣйствіе есть проявленіе ревности,—ревности къ своей любви, т. е. заботы о непорочности, о подлинности, наконецъ, о сохраненіи своей любви. Требованіе этого отъ Ты во имя самой возможности любви влечетъ за собою желаніе осуществитъ это избранничество, утвердитъ и оградитъ его. Все это, вмѣстѣ,—повторяю —, и будетъ ревностью. Что-нибудь одно. Или Ты должно признать это противо-гѣйствіе себѣ, эту борьбу за любовь, эту ревность—и измѣниться, или же оно должно отказать отъ сана своего, признать себя только зауряднымъ, вернуться съ престола въ сѣрую толпу, изъ торжества—въ будничную обстановку. Для Я нельзя любить и не ревновать, когда Ты фактически перестаетъ быть Ты, т. е. не стараться снова сгѣлать его Ты. По-

этому, если за нимъ не признаютъ права и долга ревности, то не остается ему ничего, кромѣ какъ низверженія Ты съ его престола. Я должно забыть о Ты, разлюбить его, ибо только этимъ путемъ можно избавить Ты отъ требованія отъ вѣрной любви. Но Ты—вросло въ Я, сдѣлалось частью его. Разлюбить—это значитъ лишиться части своей. Забыть—это значитъ отсѣчь отъ себя кусокъ живой плоти. Такъ и бываетъ, когда, уважая чужую свободу, приходится вырвать любовь изъ груди вмѣстѣ съ самымъ сердцемъ.

Любовь — безпрегѣльна; она не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ, она—вселенска. Но эта вселенскость любви не только не исключаетъ, но даже предполагаетъ обособленность, отъединенность, изоляцію⁸²³. Вѣдь любовь имѣетъ корнемъ своимъ святѣню души и возможна лишь постольку, поскольку жива эта святѣня. Оберегать жемчужину души — значитъ оберегать самую любовь; нерадѣть о святѣнѣ своей—значитъ нерадѣть о любви. Любовь не только вселенска, но — и ограничена; не только безпрегѣльна, но — и замкнута. Слово, сказанное о семъ Господомъ, нынѣ не пріемлется и считается жесткимъ и жестокимъ; но, что всего замѣчательнѣе, въ «матѣ всѣмъ книгамъ», — въ Евангеліи —, оно стойтъ непосредственно послѣ слова о неосужденіи ближняго и притчи о бревнѣ и сучкѣ въ глазу. «Лицемѣръ! вынь прежде бревно изъ твоего глаза, и тогда увидишь, какъ вынуть сучекъ изъ глаза брата твоего» (Мѡ 6⁵). И антистетически встрѣчается съ этою мыслью, какъ бы направляясь остриемъ противъ ея острія: «Не давайте святѣни псамъ и не бросайте жемчуга вашего предъ свиньями, чтобы онѣ не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали васъ» (Мѡ 7⁶). Какъ бы поясняя это изреченіе, преп. Серафимъ Саровскій учитъ насъ: «Что есть лучшаго въ сердцѣ, — то мы безъ надобности не должны обнаруживать; не всѣмъ открывай тайны сердца твоего»⁸²⁴.

Итакъ, съ одной стороны, «не осуждай», но, съ другой, «считай псами и свинями» тѣхъ, которымъ не достоинъ открывать тайны сердца. Открывай ихъ лишь нѣкоторымъ, избраннымъ, выгнаннымъ изъ стада свиного. Это — антиномія, и антиномія эта приблизительно равносильна антиноміи любви-ревности.

Для примѣрнаго (—хотя и приблизительнаго только —) поясненія сказаннаго приведу еще отрывокъ изъ уже цитированнаго ранѣе дневника ⁸²⁵. Это — запись какого-то дѣйствительнаго или воображаемаго разговора съ другомъ. Вотъ она:

«— Ты ведешь себя такъ-то и такъ-то. Ты тайшсья, ты секретничаешь, ты желаешь полной самостоятельности, тебя тяготитъ признаніе, — какъ твое, такъ и друга.

— Да, но неужели ты не знаешь, что я всегда и вездѣ такъ веду себя?

— Хотя это и несовсѣмъ правильно, и ты далеко не со всѣми и не всегда и не вездѣ таковъ, но если бы и такъ было, — это для меня не отвѣтъ. — «Дружба» потому и есть дружба, что отъ другого что-то передается мнѣ и отъ меня — другому. Потому «отношенія» и суть отношенія, что они кого-то къ кому-то, т. е. къ другому, относятся, — выводятъ cadaго изъ само-замкнутости эгоизма и узости сердечной, — что они «расширяютъ бытіе» личности, какъ говорилъ Спиноза...

— Но если, — пойми —, природа моя, естество мое такое.

— Ну, такъ что жъ? Всякаго естество таково, — эгоистично и узко. Но дружба-то и открываетъ ходъ притоку новой реальности. На то — и дружба, чтобы мы не были

«сердцемъ хладные скопцы»,

а вѣдѣ скопчество сердечное — самый худшій изъ пороковъ, самое ужасное изъ всего, что можетъ быть съ человекомъ.

— А если я—всегда «скопецъ»...

— Въ любви наша личность перестаетъ быть такой, какъ «всегда», какъ «вездѣ», какъ «со всѣми». Старчество, дряхлость души проходятъ. Душа обновляется и мологветъ.

— Но развѣ у насъ нѣтъ никакихъ отношеній? Живемъ же какъ-нибудь...

— Въ томъ-то и дѣло, что — «какъ-нибудь». Если же нѣтъ тѣхъ отношеній, о которыхъ я говорилъ, если «отношенія» никого не со-относятъ и «связи» никого не связываютъ, — тогда ихъ во все нѣтъ, и личности — не въ дружбѣ, не другъ въ другъ, а сами въ себѣ и сами по себѣ, — въ себя-любїи. Если ты остаешься со мною, «какъ со всѣми» и ведешь себя въ отношеніи меня, «какъ всегда и вездѣ», то это-то лучше всего доказываетъ, что ты не вѣдаешь ни дружбы, ни отношеній, ни связи...

Пойми, я не любви или нелюби твоей хочу, не дружбы или вражды, а простой опредѣленности, чтобы я зналъ, стоитъ ли изнемогать и тратить силы на эту нивой дружбы, въ надеждѣ хотя бы на далекій урожай, или же я заранѣе долженъ отказаться отъ мысли на лучшее будущее, бросить бесплодную, каменистую ниву и заняться тогда уже «своими» дѣлами. Но ты глухъ:

«добро и зло внимая равнодушно»

ты отмалчиваешься. Долго ли такъ?..»

Сердце, изъязвленное Другомъ, не залѣчится ничѣмъ, — кромѣ Времени, да Смерти. Но Время стираетъ язвы его, удаляя и больную часть сердца, — частично умерщвляетъ —, а Смерть уничтоживаетъ всего человѣка. Поскольку живъ, стало быть, человѣкъ, постольку неисцѣлѣны и болѣзненны раны его отъ дружбы. И будетъ онъ ходить съ ними, чтобы явить ихъ Вѣчному Судѣ.

Взгляни на Господню притчу о «званныхъ», и «избранныхъ» (Мѡ 22:1-14; Лк 14:16-24). Сколько въ ней тайной горечи, — безконечной горечи и боли уязвленнаго въ самую

любовь свою сердца. Любимые, званые, тѣ, которыхъ самъ Богъ ревновалъ, которымъ Онъ все дѣлалъ,—чего не дѣлалъ ни одному народу... и что же? Они не хотятъ бытъ избранными, они не хотятъ собственнаго спасенія своего. Мало того, они не хотятъ даже бытъ просто деликатными, — откликнуться на призывъ Любви, дающей имъ высшій даръ Свой, дѣлающей ихъ друзьями Своими. Они пренебрегаютъ любовью Любви. Ну, тогда: «Избѣги скоро на распутія и стогны града, и нищія, и бѣдныя и слѣпныя и хромыя введи съмо». И, когда осталось еще мѣсто, то опять: «Избѣги на пути и халуги, и убѣди вни-ти, да наполнится домъ мой». Пиръ любви, который некому предложитъ,—который готовился для милыхъ сердцу, но оказался наполненнымъ проходимцами съ улицы!

Все дѣлать, все сдѣлать въ дружбѣ, чтобы преодолѣть стоящую между людьми стѣну. Не жалѣть силъ, бороться за общеніе до поту, до кровей мученическихъ, до смерти. Положить животъ за други своя, ибо первое, отъ чего должно освободитъ друзей,—это отъ неискренности, отъ холодности, отъ само-замкнутости. Но есть, бываеетъ граница, которой не перейдешь. Есть стѣна, которой не прошибешь ни лбомъ, ниже тараномъ. И, когда подошелъ къ этой границѣ, когда вплотную придвинулся къ этой стѣнѣ,—тогда надо уходить. Со скорбью сердца надо вырвать чувство изъ себя, — хотя бы отрывая кусокъ плоти живой; надо освободиться отъ того, что невозможно,—а невозможно, именно, показатъ другому, что невозможное,—т. е. любовь—, возможно. Самъ Спаситель міра избранному Богомъ народу,—когда подошелъ къ этой границѣ, съ которой ясно была видна невозможность про-нять его любовью—, Самъ Онъ повернулъ вспять. «Іерусалиме, Іерусалиме, избившій пророки, и каменіемъ побиваяй посланнныя къ тебѣ, колькраты восхотѣхъ собрати чада твоя, якоже собираетъ кокошь птенцы своя подъ крилъ, и не восхотѣсте! Се оставляется вамъ домъ вашъ пустъ» (Мѡ 23:37-38).

Изъ произведеннаго анализа понятія ревности видна глубочайшая связь ея съ преодолѣваніемъ закона тождества,—этой перво-основы разсудка. Отсюда понятно, почему ревность, даже въ наиболѣе чистыхъ проявленіяхъ своихъ, навлекаетъ на себя косою взглядъ недоброжелательства со стороны разсудка, почему «здравый смыслъ» и кровная дочь его, насмѣшка, такъ охотно прохаживаются на счетъ ревности, даже когда послѣдняя берется in abstracto, въ принципѣ. Какъ любовь, такъ и ревность,—другая любовь—, сражаются съ разсудкомъ, прорывая своимъ напоромъ основную часть его,—законъ тождества. И, въ этомъ смыслѣ, ревность—глубоко несправедлива. Если безразсудность ревности навлекаетъ на нее интеллектуальное осужденіе, какъ «нелѣпости», то эта несправедливость ревности, въ свою очередь, вызываетъ разграженную моральную оцѣнку ея, какъ явленія «безнравственнаго». Вотъ еще причина затемнѣнія разобраннаго нами понятія ревности.

Данныя этимологіи подтверждаютъ тѣ заключенія, къ которымъ привелъ насъ метафизическій анализъ понятія ревности. Понятіе ревности, въ русскомъ языкѣ ⁸²⁴, въ основномъ своемъ направленіи, характеризуется какъ мощь, какъ сила, какъ напряженіе, но вовсе не какъ страхъ, или ненависть, или зависть.—Рев-н-ив-ъ и соотвѣтственныя производныя рев-н-о-ва-ть, рев-н-ость нѣкоторыми сближаются съ латинскими riv-al-is, riv-in-us—соперникъ и съ французскими riv-al, riv-al-is-er, riv-al-it-é. Но, если это—и такъ, то все же остается неяснымъ, каково коренное значеніе этого слова. Отвѣтъ на этотъ вопросъ дать не трудно. Рев-н-ив-ъ, чрезъ свою старо-славянскую форму рѣв-ън-ив-ъ, приводится къ тому же корню, что и семейство словъ рѣ-ен-і-е, рев-н-ост-н-ый, рев-н-н-тел-ь, ибо для этихъ послѣднихъ старо-славянскими производными будутъ рѣв-ен-н-ю, рѣв-а-н-ь, т. е. lucta, борьба. Ревность, очевидно,—то же, что и рвеніе, ревнивый—то же, что и ревнитель, ревновать—то же, что и рвать или, скорѣе, рваться. Сербское рѣ-а-ти имѣ-

емъ смѣслъ eniti, рв-а-ти се—certare. Тутъ провоятся со-отношенія съ санскритскими: аг-в-ап — стремительнo бѣгущій, поспѣшающій, арга—проворный, бѣстрый, конный; съ греческими ὀρέγοντο—они поспѣшили, ὀρού-σι—спѣшитъ, устремляется; съ латинскимъ ru-i-t, съ древне-саксонскимъ agu, древне-сѣвернымъ ögr — бѣстрый, готовый, конный.

Какъ «имѣть ревностъ», такъ и «имѣть рвеніе», по своему корню, означаетъ лишь наличностъ силы, мощи, стремительности. Это—противоположностъ вялости, безсилію, слабости. Вотъ почему, ревноватъ нерѣдко употребляется въ значеніи «съ силою, съ энергіею стремитъся къ чему-нибудь», «бѣтъ энергичнымъ въ чемъ-нибудь». Ревноватъ чего или поревноватъ чего значитъ,—по В. Далю—, «потщитъся всѣми силами», «сорвеніемъ стремитъся къ чему-либо». Такъ, говорится: «ревную знаній», «ревную небеснаго царства», «ревнуйте же дарованій бѣльшихъ». Ревноватъ кому, чему имѣетъ значеніе «соревноватъ, погражатъ, послѣдоватъ, или стремитъся, какъ бѣ възапуски, не уступая. Такъ, Ломоносовъ употребилъ оборотъ: «ревнуйте нашему примѣру»; такъ же точно говорится: «я всегда ревновалъ успѣхамъ его» и т. д. Отсюда мы можемъ съ рѣшительностъю заключитъ, что ревностъ прежде всего означаетъ,—какъ и указываетъ В. Даль—, «горячее усердіе, стремленіе» и даже, преимущественно,—«къ дѣлу»; въ этомъ именно смѣслъ говорится: «ревностъ по службѣ», «ревностъ къ службѣ», «ревностъ не по разуму». Въстѣ съ тѣмъ, ревностный значитъ «самый усердный, прилежный, заботливый, предавшийся всею душою дѣлу»; таковъ оборотъ: «ревностный поборникъ правды или за правду»²¹⁷.

Точно также и греческое ζήλος или, въ дорической формѣ, ζᾶλος имѣетъ собственнымъ своимъ значеніемъ «пыль, рвеніе—ardeur, zèle»²¹⁸, затѣмъ «соперничество, ненавистъ—rivalité, haine» и, наконецъ только, «ревни-

в о с т в — *jalousie*», т. е. ревность; какъ принято понимать ее въ интеллигентскомъ языкѣ и какъ ее вовсе не понимаетъ ни одинъ народъ. Сообразно съ этимъ, глаголѣ ζηλόω означаетъ «домога́ться съ жаромъ, сильно желать, *rechercher avec ardeur, envier*». Что же касается до этимологіи этихъ словъ, то здѣсь имѣется такое изобиліе различныхъ и притомъ искусственныхъ гипотезъ, что сказать что-нибудь опредѣленное было бы опрометчивымъ⁸²⁹. Можно указать только, что, по Прелльвицу, слово ζήλος происходитъ отъ $\sqrt{jâ}$, т. е., собственно, «быть рьянымъ — *heftig sein*», равно какъ и глаголѣ ζητέω — *искать, домогаться*.

Латинскій языкъ не даетъ намъ въ настоящемъ случаѣ ничего новаго: слово *zeloturia*, — ревность —, заимствовано изъ греческаго и происходитъ, слѣдовательно, отъ ζήλος.

Наконецъ, въ древне-еврейскомъ языкѣ, какъ рвеніе, *Eifer*, такъ и ревность, *Eifersucht*, обозначается однимъ словомъ, а именно קנא קין'а, происходящимъ отъ обще-семитскаго \sqrt{kn} , \sqrt{kn} . Этотъ трех-литерный корень нисколько не содержитъ въ себѣ отбѣнка интеллигентской ревности; такъ, въ арабскомъ языкѣ онъ имѣетъ значеніе «становится весьма краснымъ — *hochrot werden*», въ сирскомъ — «быть темнаго цвѣта — *dunkelfarbig sein*». Отсюда уже въ языкѣ еврейскомъ и въ прочихъ семитскихъ \sqrt{kn} , \sqrt{kn} означаетъ «быть ревнивымъ, страстнымъ». Самое слово קנא קין'а означаетъ, прежде всего, страсть любви съ ревностью, затѣмъ соревнованіе и еще ревность, Божію ревность о славу Своей⁸³⁰.

Существуетъ еще одно слово, признаваемое нѣкоторыми⁸³¹ за эквивалентъ русскаго «ревность», — это именно קנא שׁוֹקִידָא ш•кида.

Но слово ш•кида, еще менѣе чѣмъ кин'а, содержитъ въ себѣ понятіе «ревности», въ специфическомъ значе-

ній слова. ВЪ самомъ гѣлѣ, шкида происходитъ отъ обще-семитскаго $\sqrt{\text{трш}}$, $\sqrt{\text{шкд}}$, вѣ финикійскомъ языкѣ соответствующаго понятію «уважатъ, почитатъ, цѣнитъ что — auf etwas achten», а вѣ языкѣ мишнаическомъ и таргумическомъ получившемъ значеніе «быть ревностнымъ—eifrig sein» ⁸³².

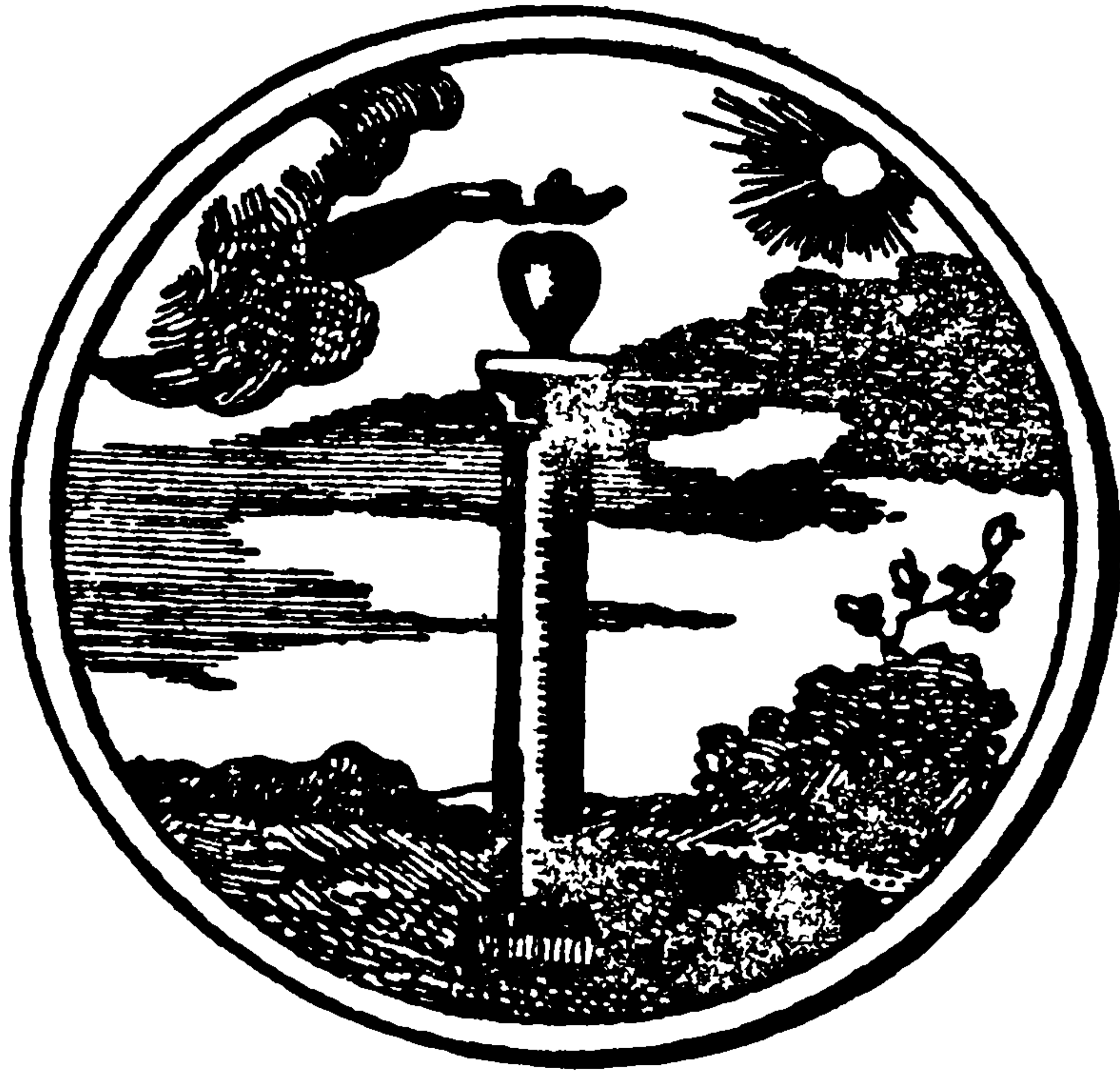
Итакъ, общее заключеніе, къ которому пришли мы, будетъ таково: Этимологія и слово-употребленіе слова ревностъ и производныхъ его безспорно подтверждаютъ данный ранѣе метафизическій анализъ понятія ревности. А именно, окончательно снимается съ ревности тяготѣющее на ней осужденіе, и она признается лишь необходимымъ выраженіемъ, или, точнѣе сказать, лишь необходимою стороною сильной любви. Это-то и гѣляетъ понятнымъ; почему Слово Божіе столь часто и столь упорно приписываетъ ревностъ Богу. Да и было бы совершенно непонятно, какъ состояніе, само вѣ себѣ предосудительное, можетъ быть образомъ чего-то вѣ Божественной жизни. Вѣдѣ никогда, ни при какихъ антропопаѣизмахъ Богу не приписывается грѣха, или похоти, или лжи. Если же Ему приписывается ревностъ, то, какъ бы мы ни понимали эту Божію ревностъ, загодя можно утверждать, что она — нѣчто святое; и потому, человѣческая ревностъ не есть что-то само вѣ себѣ недолжное и скверное. Изъ сгѣланныхъ же згѣсѣ разъясненій очевидно, что вѣ таковомъ приписываніи Богу ревности должно видѣть не натянутый антропопаѣизмъ, а точное обозначеніе существа гѣла. Вѣдѣ ревностъ есть понятіе онтологическое, а не психологическое и не этическое.

Но мало того, что ревностъ есть необходимый моментъ любви. Она, по распространительному толкованію преп. Исаака Сиріна, есть необходимая сторона всего добраго, что ни есть вѣ человѣкѣ. Она вообще есть сила, осуществляющая добрыя желанія. «Кто имѣетъ добрыя желанія, тому противленіе не можетъ воспрепятствоватьъ иѣ-

полнитъ онѣя... Бываетъ же это по слѣдующей причинѣ. За всякою мыслію добраго желанія, въ началѣ его движенія, послѣдуетъ нѣкая ревностъ, горячностію своею уподобляющаяся огненнымъ углямъ; и она обыкновенно ограждаетъ сію мысль, и не допускаетъ, чтобы приблизилось къ ней какое-либо сопротивленіе, препятствіе и преграда, потому что ревностъ сія пріобрѣтаетъ великую крѣпость и несказанную силу ограждать на всякій часъ душу отъ расслабленія или отъ боязни, при устремленіяхъ на нее всякаго рода стѣснительныхъ обстоятельствъ. И какъ первая та мысль есть сила святого желанія, отъ природы насажденная въ естество души, такъ ревностъ сія есть мысль, движимая раздражительною въ душѣ силою, данная намъ Богомъ на пользу, для соблюденія естественнаго предѣла, для выраженія понятія о своей свободѣ исполненіемъ естественнаго желанія, находящагося въ душѣ. Это есть добродѣтель, безъ которой не производится доброе, и она называется ревностію, потому что отъ времени до времени движетъ, возбуждаетъ, распалаетъ и укрѣпляетъ человека---. Нѣкто--- ревностъ сію въ словахъ своихъ назвалъ «псомъ и хранителемъ закона Божія», т. е. добродѣтели...» ²²⁸.

Далѣе, св. Отецъ объясняетъ, что ревностъ слагается изъ страха утратить благо и изъ стремленій удержатъ его; вотъ почему ослабленіе ревности—худое предзнаменованіе, обусловленное либо охлажденіемъ духовнымъ, либо самонадвѣянностію и гордостію, т. е. отношеніемъ къ духовному благу уже не живымъ и личнымъ, а имущественнымъ и плотскимъ, какъ къ какой-то вещи, которую можно положить подъ замокъ и, не переживая ее, все же владѣть ею.

Такъ стремленіе къ Столпу и Утвержденію Истинны осуществляется и сохраняется ревностію, этою для современнаго сознанія загнанною и презрѣнною силою нашего духа.



Propter constantiam. Для постоянства.

XIV.—ПОСЛѢСЛОВІЕ.

Теперь, на концѣ не малаго пути, умѣстно оглянувшись вспяты и, съ достигнутой высоты, осмотрѣть путь свой и точку отправленія.

Есть два міра, и міръ ѓтотъ весь разсыпается въ противорѣчїяхъ,—если только не живетъ силами того міра. Въ настроенїи — противочувствїя, въ воленїи — противожеланїя, въ думахъ — противомыслїя. Антиномїи раскалываютъ все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противорѣчїя! И напротивъ, въ вѣрѣ, преобладающей антиномїи сознанїя и пробивающейся сквозь ихъ всеудушливый слой, обрѣтается каменное утвержденїе, отъ котораго можно работать на преодоленїе антиномїей дѣйствительности. Но какъ подойти къ тому Камню Вѣры?

Противорѣчїя чувства толкаютъ къ волѣ, но и тутъ — выкрики нестройныхъ голосовъ; тогда мы обращаемся къ разсудку. Однако и онъ — не цѣленъ, и онъ разсыпается въ антиномїяхъ. Ихъ — безъ числа много; ихъ — столько же, сколько можетъ быть актовъ разсудка. Но, тѣмъ не менѣе, какъ уже было сказано ранѣе, антиномїи, въ существѣ своемъ, приводятся къ дилеммѣ: «конечность или безконечность». Эта противоборственность конечности и безконечности въ грѣховномъ ра-

зумѢ, или разсудкѢ, естѢ выраженіе глубочайшаго противорѣчія коренныхъ нормъ с а м о г о разума вѢ его современномѢ, падшемѢ состояніи. По грѣховной природѢ своей, разсудокѢ имѣетѢ закалѢ антиномическій, ибо разсудокѢ дву-законенѢ, дву-центренѢ, дву-осенѢ. А именно, вѢ разсудкѢ с т а т и к а его и д и н а м и к а его исключаютѢ другѢ друга, хотя, вмѣстѢ съ тѢмѢ, онѢ не могутѢ бѣть другѢ безѢ друга.

СѢ одной стороны, вѢ с т а т и ч е с к о м Ѣ планѢ, вѢ планѢ неподвижной данности понятій каждое А естѢ А, и вся сила мышленія — именно вѢ томѢ, чтобы всякое А разграничитѢ отѢ не-А,—и твердо держатѢся этого разграниченія. Чтобы мыслитѢ А, мы должны изолировать его отѢ всего того, что не естѢ А, т. е. мы должны обособитѢ, отграничитѢ А, отгѣливѢ его отѢ не-А. А, какѢ мыслимое, по существу гѣбла естѢ нѣчто конечное. Мы не можемѢ мыслитѢ п р о ц е с с а, не разлагая его на послѣдовательность стаціонарныхъ состояній, — на послѣдовательность моментовѢ неизмѣнности ³³⁴. И мы не можемѢ также мыслитѢ непрерывное, continuum, не разлагая его на прерывную совокупность точечныхъ элементовѢ ³³⁵. Движеніе мы разлагаемѢ на рядѢ состояній покоя, какѢ вѢ кинематографѢ, непрерывное—на множественность элементовѢ уже негѣлимыхъ. На этомѢ основаны вѣчно-истинные,—что бы противѢ нихъ ни пытались возражатѢ,—вѣчно-истинные «парадоксы» Зенона: о летящей стрѣлѢ и др. ³³⁶.

Это — сѢ одной стороны. А сѢ другой—, вѢ планѢ динамическомѢ, вѢ планѢ устремленія къ о б о с н о в к Ѣ понятія, — т. е. вѢ планѢ опредѣленія и доказательства—, каждое А должно имѣть свою основу вѢ не-А; сущность всякаго обьясненія—именно вѢ приведеніи А къ тому, что само не естѢ А, къ не-А, ибо иначе обьясненіе бѣло бы тождесловіемѢ. Когда мы спрашиваемѢ: «Что естѢ А?», то намѢ даютѢ отвѣтѢ: «А естѢ Б», т. е., другими словами, выводятѢ А изѢ его само-тождества «А = А» и приравниваютѢ его Б,—тому, что не естѢ тождественно А.

«Мыслимъ ясно и отчетливо»—это значитъ погѣ А разумѣмъ именно А и—ничего болѣе; «объяснятъ» и «доказыватъ»—это значитъ выходитъ мѣслю за предѣлы А, къ Б. «Мыслимъ ясно и отчетливо»—это значитъ стоятъ на А и не сбиватся съ него на не-А. «Объяснятъ»,—т. е. «опредѣлятъ» и «доказыватъ»—,—это значитъ итти отъ А къ Б,—къ тому, что естъ не-А. Но, чтобы итти отъ А къ Б, надо сперва установитъ А, какъ А, т. е., чтобы «объяснятъ» или «доказыватъ» А, надо сперва «мыслимъ его ясно и отчетливо». Для того же, чтобы «мыслимъ ясно и отчетливо», надо понимать это А, т. е. надо «объяснятъ» его,—т. е. «опредѣлятъ» и «доказыватъ»—, надо устанавливатъ А, какъ не-А. Но для послѣдняго опять таки надо установитъ А, какъ А. И такъ идетъ процессъ ad indefinitum. Одна функція разума предполагаетъ другую; но, вмѣстѣ, одна—исключаетъ другую. Всякое не-тождесловное объясненіе приводитъ А къ не-А. Всякое ясное и отчетливое мышленіе устанавливаетъ тождество $A=A$. Утвержденіе А какъ А, и утвержденіе его, какъ не-А—таковы два основныя момента мысли. Съ одной стороны—статическая множественность понятій, ибо каждое изъ многихъ А закрѣпляетъ въ своемъ противоположеніи всѣмъ прочимъ; съ другой—динамическое единство ихъ, ибо каждое изъ многихъ А приводится къ другому, это—къ третьему и т. д.

Статическая множественность понятій и динамическое ихъ единство несовмѣстны другъ съ другомъ: съ одной стороны, вѣдѣ, разумокъ долженъ стоять на данномъ,—т. е. единичномъ—, и конечномъ,—т. е. ограниченномъ—, а съ другой—итти за всякую данность,—т. е. единичность—, и конечность,—т. е. ограниченность—, ибо всякое объясненіе требуетъ безконечнаго ряда объяснительныхъ или доказательныхъ звеньевъ, изъ которыхъ каждое нарушаетъ само-тождество понятія объясняемаго. Это нарушеніе самотождества, повторяю, никогда не можетъ быть закончено, потому что каждое опредѣленіе требуетъ

новаго опредѣленія и каждое доказательство—новаго доказательства. Если мы опредѣлили или доказали А чрезъ Б, то прежніе вопросы повторяются теперь относительно Б. Стоитъ дать отвѣтъ на нихъ для Б, опредѣливъ или доказавъ его чрезъ В, чтобы они повторились теперь для В, и т. д. Итакъ, первая изъ нормъ разсудка требуетъ остановки мысли, а вторая—безпредѣльнаго движенія мысли. Первая, понуждаетъ установить А, а второе свести его къ Б. Первая есть законъ тождества, а вторая—законъ достаточнаго основанія.

Едва ли при этомъ требуется нарочитая оговорка, что подъ закономъ тождества, во все время изслѣдованія, разумѣлась совокупность аналитическихъ законовъ мышленія, или, такъ называемый, логическій «законъ формы»³³⁷, т. е. законъ тождества, и его неизбѣжные сопутники, законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго, ибо они, всѣ три, говорятъ съ разныхъ сторонъ объ одномъ,—а именно, какъ указываетъ Г. Гагеманнъ³³⁸, выражаютъ требованіе «мыслить объектъ мышленія какъ этотъ и—никакой другой и совокупить въ немъ всѣ тѣ опредѣленія, которія ему присущи». Или, какъ отмѣчаетъ В. Вундтъ³³⁹, «законъ тождества означаетъ просто связность,—Stetigkeit—, нашего мышленія». Будучи «основнымъ закономъ познанія», онъ обозначаетъ прежде всего «поведеніе нашего мышленія относительно объекта». Подобно сему и Р. Шубертъ-Зольднеръ³⁴⁰ считаетъ законы тождества и противорѣчія «лишь двумя сторонами того закона, что все дано въ нѣкоторой первоначальной разности, поскольку исходятъ изъ множественности,—Vielheit—, и что не имѣется этой множественности, гдѣ не имѣется различности». Можно было бы и еще приводить подтвержденія тому взгляду, что во всѣхъ трехъ аналитическихъ законахъ раскрывается одна дѣятельность,—отъединеніе, разграниченіе и установленіе объекта мышленія, статика мышленія, нѣкая логическая ревностъ³⁴¹. Но удовлетворимся сказаннымъ.

Къ закону тождества, понимаемому въ тольکو что развѣ-

ясненномъ смѣслѣ, и къ закону достаточнаго основанія сводятся всѣ нормы разсудка, но эти, коренныя, редуцирующія, нормы — не совмѣстимы между собою и своимъ раздоромъ уничтожаютъ разумъ. Основа разсудка—законъ тождества, и утокъ его—законъ достаточнаго основанія. Ткань разсудка,—сотканная изъ конечности и безконечности,—гурной безконечности, безпрегѣльности,—раздирается въ противорѣчїяхъ. Разсудокъ равно нуждается въ обѣихъ своихъ нормахъ, и ни безъ одной,—т. е. безъ начала конечности—, ни безъ другой,—т. е. безъ начала безконечности—, работать не можетъ. Онъ не можетъ работать, однако, и при пользованїи обѣими ими, ибо онъ не совмѣстенъ. Нормы разсудка необходимы, но онъ—и невозможны. Разсудокъ оказывается насквозь-антиномическимъ,—въ своей тончайшей структурѣ. Кантовскїя антиномїи — только прїоткрываютъ дверь за кулисы разума. Но, будучи выставлены съ полною сознательностью и въ упоръ эпохъ просвѣтительства, съ вызовомъ раціонализму XVIII-го вѣка, онъ является великою моральною заслугою Коперника философіи.

Только что указанная антиномичность основного строенія разсудка ставитъ существенный вопросъ о разумѣ, а именно: «Какъ возможенъ разсудокъ?». Попытку дать отвѣтъ на поставленный вопросъ представляетъ вся настоящая работа, въ цѣломъ ея объемѣ.

Какъ возможенъ разсудокъ?

Отвѣтъ на поставленный вопросъ гласилъ: «Разсудокъ возможенъ не самъ въ себѣ, а чрезъ предметъ своего мышленія, и именно въ томъ, и только въ томъ, случаѣ, когда онъ имѣетъ такой объектъ мышленія, въ которомъ оба противорѣчащїе закона его дѣятельности, т. е. законъ тождества и законъ достаточнаго основанія, совпадаютъ; другими словами, онъ возможенъ лишь при такомъ мышленїи, при которомъ обѣ основы

разсудка,—т. е. начало конечности и начало безконечности,—, становятся, на гдѣлѣ, одною»; или еще: «Разсудокъ возможенъ въ томъ случаѣ, когда, по природѣ его объекта, само-тождество разсудка есть и его ино-утвержденіе, и наоборотъ, когда его ино-утвержденіе есть его само-тождество»; или еще: «Разсудокъ возможенъ тогда, когда мыслимая имъ конечность есть безконечность, и, наоборотъ, когда мыслимая въ разсудкѣ безконечность есть конечность»; или наконецъ: «Разсудокъ возможенъ, если дана ему Абсолютная Актуальная Безконечность». Но что жъ это за Безконечность? Оказалось, что таковой Объектъ мышленія, гдѣлающій его возможнымъ, есть Трѣхпостасное Единство. Трѣхпостасное Единство, — предметъ всего богословія, тема всего богослуженія и, наконецъ,—заповѣдь всей жизни—; Оно-то и есть корень разума. Разсудокъ возможенъ потому, что есть Трѣхпостасный Свѣточъ, и— постольку, поскольку онъ живетъ Его Свѣтомъ.

Дальнѣйшею задачею нашею было выяснитъ, каковы формальныя, и, затѣмъ, каковы реальныя условія данности такового Объекта, таковой Конечной Безконечности или Едино-сущной Троицы. Вопросъ о вѣрѣ вѣруемой,—*fides qua creditur*—, перешелъ въ вопросъ о вѣрѣ вѣрующей,—*fides qua creditur*—, и, следовательно,—къ образу ея возникновенія. Выяснивъ «что?» вѣры и «какъ?» ея, мы были поставлены лицомъ къ лицу съ новымъ вопросомъ,—объ условіяхъ возникновенія вѣры. «Или-или» характеризуетъ эти условія, соотвѣтственно свободѣ акта вѣры. Первое «или»—генна; второе «или»—подвигъ. Или то, или другое: между генною и подвигомъ *tertium non datur*. Но и то, и другое средство имѣетъ въ основѣ своей двойственную природу имѣющаго увѣривать. Этою-то двойственностью твари и было необходимо заняться далѣе, причемъ тутъ вопросъ раздвоился. Сперва была разсмотрѣна безусловная природа твари, а затѣмъ—тѣ жизненныя условія, при которыхъ вырабатывается эмпирический характеръ. Первый воп-

росѣ, опираясь на идею образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, самымъ глѣбомъ естѣ вопросѣ о Церкви мистической второй же, основываясь на идеѣ о подобіи Божіемъ въ человѣкѣ, естѣ вопросѣ о Церкви въ ея земной и собственно-человѣческой сторонѣ, какѣ средѣ для совершенія каждаго своего подвига. Психологической же почвою для этой стороны Церковной жизни служатѣ любовь и дружба, ἀγάπη и φιλία.

Такѣ движется сознание къ «Столпу и Утверженію Истинѣ».

Итакѣ, снова вопрошая себя, что естѣ Столпѣ и Утверженіе Истинѣ, мы пробѣгаемъ мыслію рядѣ отвѣтовѣ, данныхъ здѣсь. Столпѣ Истинѣ—это Церковь, это достовѣрность, это духовный законѣ тождества, это подвигѣ, это Трїнностасное Единство, это свѣтѣ еаворскій, это Духѣ Святой, это цѣломудріе, это Софія, это Пречистая Дѣва, это дружба, это—таки Церковь.

Чтобы притти къ Истинѣ, надо отрѣшиться отѣ самости своей, надо выйти изѣ себя; а это для насѣ рѣшительно невозможно, ибо мы—плоть. Но, повторяю, какѣ же именно, въ такомѣ случаѣ, ухватиться за Столпѣ Истинѣ?—Не знаемѣ, и знать не можемѣ. Знаемѣ только, что сквозѣ зїяющія трещины человѣческаго разсудка видна бѣваетѣ лазурѣ Вѣчности. Это непостижимо, но это—такѣ. И знаемѣ, что «Богѣ Авраама, Исаака, Іакова, а не Богѣ философовѣ и ученыхѣ» ⁸⁴² приходитѣ къ намѣ, приходитѣ къ орудночному, беретѣ насѣ за руку и ведетѣ такѣ, какѣ мы не могли бы и подуматѣ. Человѣкамѣ это «невозможно, Богу же все возможно» (Ме 1926, Мр 1027). И вотѣ, «Сама Истина побуждаетѣ человѣка иснать истины—αὐτὴ ἡ Ἀληθεΐα ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν» ⁸⁴³,—Сама Трїединая Истина глѣлетѣ за насѣ невозможное для насѣ. Сама Трїнностасная Истина влечетѣ насѣ къ Себѣ.

Ей слава во вѣки!

«ПОКЛОНИМСЯ ОТЦУ,
И ЕГО СЫНОВИ, И СВЯТОМУ ДУХУ,
СВЯТѢЙ ТРОИЦѢ ВО ЕДИНОМЪ СУЩЕСТВѢ,
СЪ СЕРАФІМЪІ ЗОВУЩЕ:
«СВЯТѢ, СВЯТѢ, СВЯТѢ ЕСИ ГОСПОДИ!».

А М И Н Ъ.