



Еп. ФЕОДОР

<Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи»

(«Столп и утверждение Истины»). Книга
свящ. П. Флоренского. М., 1912.

Интересующимся новинками книжного рынка, вероятно, известна появившаяся не так давно книга о. Павла Флоренского под заглавием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». Считаем необходимым заметить, что рассматриваемая нами книга и эта последняя при своем сходстве даже в заглавиях не тождественны в объеме своего содержания. Последней, т. е. нами рассматриваемой, недостает в сравнении с первой целых четырех больших глав с примечаниями и пояснениями к ним. Упоминаем об этом исключительно с той целью и потому, чтобы предупредить возможность отождествления кем-нибудь этих двух книг, из коих нами рассматриваемая напечатана еще в 1912 г., а «Столп и утверждение Истины» только в 1914 г., тем более что эти недостающие нашей книге главы в богословском отношении особенно интересны и могут давать как бы исходную точку отправления для определенной оценки и всей книги с богословской точки зрения преимущественно. Об этой книге уже высказывались в печати мнения с богословской и философской точек зрения; надеемся, они известны. Заметим только, что центр тяжести суждений и мнений об этой книге вовсе не сосредоточивался на тех главах, коих недостает нашей книге, а главным образом на тех, кои входят в нашу книгу и составляют ее исключительное содержание. Таким образом, можно с правом говорить, что в рассматриваемой нами книге автор существо дела уже высказал, а потому все характерное для его религиозно-философского мышления в ней, очевидно, им выражено. Это так и на самом деле.

Автор хочет говорить в рассматриваемой нами книге «о духовной истине», хочет найти «столп и утверждение истины», как видно из самого заглавия книги. Эту задачу он и осуществляет вполне в тех семи главах, из коих состоит эта книга (1-я гл. «Сомнение», 2-я гл. «Триединство», 3-я гл. «Свет Истины», 4-я гл. «Утешитель», 5-я гл. «Противоречие», 6-я гл. «Грех», 7-я гл. «Тварь» с добавлением к сему обращения к читателю и примечаниями), так что читатель остается совершенно удовлетворенным со стороны законченности самого труда и полноты раскрытия выдвинутых книгой вопросов; другое дело, остается ли он удовлетворенным по существу самих суждений автора и тех основных положений, кои устанавливаются автором в книге; а равно вопрос и в том, готов ли читатель признать бесспорным самый ход суждений автора и те окончательные выводы, к которым он приходит в своей книге. Тут дело, конечно, личного вкуса и мнения, как о всякой другой книге, как и о всякой другой вообще вещи.

Книга о. Павла удивительно оригинальна и своеобразна и по содержанию, и по построению, и по своему стилю — вот первое впечатление от нее. Заглавие книги, несомненно, определяет задачу книги, несомненно также определяет, во всяком случае, естественно, чтобы определяло, и содержание книги. Так, по крайней мере, привык ожидать этого читатель, да так, кажется, обычно делает и всякий автор. У о. Павла оригинальность и своеобразность книги начинается уже отсюда. «О духовной Истине», иначе «Столп и утверждение Истины», — вот как называется его книга. Этому вполне отвечает и указываемая самим автором совершенно определенно задача его труда в обращении к читателю. «Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги», — говорит автор (с. 3). Православному человеку, особенно богослову, конечно, излишне пояснять, что догматы есть откровенные христианские истины, к которым и приложимо наименование *духовных истин* по преимуществу в отличие от всяких других истин человеческих, научных или общежитийских, известно также, что это духовное и востязуется духовно, по апостолу, и что только духовный человек приемлет то, что от Духа Божия, и что всякое ведение о Боге есть удел нравственной чистоты (чистые сердцем Бога узрят). Посему и, приступая к чтению книги с таким определенным заглавием, как книга о. Павла «О духовной Истине», всякий вполне может удовлетворяться таким точным, соответствующим заглавию книги определением со стороны автора задачи своего труда и в дальнейшем <не> может ожидать ничего иного, как рассуждений о хрис-

тианских догматах и о религиозном опыте как пути к их познанию. Задача труда, повторяем, указана автором на первой же строке книги в полном соответствии с заглавием. Далее, в числе христианских догматов есть догмат и о Церкви, так что если наименование книги «Столп и утверждение Истины» понимать как более частное определение задачи труда сравнительно с тем, что дается в наименовании «О духовной Истине», то читатель вправе ожидать в дальнейшем у автора рассуждения о Церкви, так как ведь и самое выражение «Столп и утверждение Истины», прилагаемое апостолом к Церкви (1 Тим. 3, 15), к ней и может только отсылать христианскую мысль. Самое уже содержание книги должно показывать, рассуждает ли автор о Церкви как об одном из предметов догматического христианского учения или как об одной из духовных истин и о познании этой истины живым религиозным опытом, или он рассуждает о Церкви как сокровищнице и утверждении истины, согласно мысли апостола и святых отцов. Так или иначе, но читатель вправе ожидать от книги, что в ней будет речь о Церкви. Да и сам автор не устраняет из сознания читателя идеи Церкви, а, напротив, дает полное основание думать, что он будет говорить о Церкви как вместилище тех «духовных сокровищ» (выражение автора), кои познаются живым религиозным опытом, к коим принадлежат и догматы церковные (см.: К читателю, с. 1; ср.: 1-я и 2-я гл.). Итак, религиозный опыт, догматы христианские, Церковь Христова — вот те основные пункты, которые, кажется, ясно определяют сам автором как задача его труда в наименованиях самой книги и в первых ее строках; раскрытия вправе ожидать и читатель.

И, однако, в труде автора сразу нет специальной речи ни о догматах, ни о религиозном опыте, той речи, какую мы обычно привыкли слушать или читать в сочинениях, посвященных указанным темам. Вот почему, быть может, и сам автор, перечитывая потом свой труд и сопоставляя все сказанное в книге с ее наименованием и с тем, что он сказал о задаче труда в первых строках обращения к читателю, потом в послесловии к другой книге — «Столп и утверждение Истины», разнящейся от нашей книги только четырьмя новыми добавочными главами и преимущественно богословского характера, в частности заключающими и суждения о Церкви (см. «Послесловие»), — должен был сознаться, что со стороны содержания его книга выполняет другую задачу, именно: она решает вопрос, *«как возможен рассудок?»* «Попытку дать ответ на поставленный вопрос представляет вся настоящая работа в целом ее объеме», — говорит там сам автор. А что автор совершенно прав в этом своем утверждении относи-

тельно своей книги и что высказанное нами выше мнение о ее содержании не голословно и чтобы нам не навязать ему своих мыслей, отсылаем читателя к «Послесловию» книги «Столп и утверждение Истины», где конспективно, но вполне определенно, последовательно и точно передан весь ход мыслей автора и дана им самим как бы краткая схема его труда, главным образом в приложении к первым семи главам труда, общим с нашей книгой. «Теперь, в конце немалого пути, — так начинает автор свое послесловие, — уместно оглянуться вспять и с достигнутой высоты осмотреть путь свой и точку отправления». Что же он видит «с достигнутой им высоты» и каков путь, совершенный его мыслью? «Есть два мира, — говорит автор, — этот и тот, первый весь рассыпается в противоречиях, если не живет силами второго... Эти противоречия — антиномии и в нашем существе, как и во всей твари, они в нашей воле, в чувстве, в рассудке... Рассмотрим рассудок наш. Он не целен, он рассыпается в антиномиях, и их так же много, как и актов рассудка... Однако в существе своем антиномии рассудка приводят к дилемме: конечность или бесконечность... в рассудке статика и динамика его исключают друг друга, но вместе с тем и не могут быть друг без друга... Первая есть закон тождества... и как одна из норм рассудка требует остановки мысли, вторая есть закон достаточного основания и как норма рассудка требует беспредельного движения... Рассудок равно нуждается в обеих своих нормах, и ни без одной, т. е. без начала конечности, ни без другой, т. е. без начала бесконечности, работать не может. Он не может работать, однако, и при пользовании обеими ими, ибо они несовместимы. Нормы рассудка необходимы, но они невозможны. Рассудок оказывается, таким образом, насквозь антиномическим в своей тончайшей структуре». Как же возможен рассудок? «Рассудок возможен не сам в себе, а через предмет своего мышления и именно в том, и только в том случае, когда он имеет такой объект мышления, в котором оба противоречащих закона его деятельности, т. е. закон тождества и достаточного основания, совпадают». Иначе: «Рассудок возможен, если дана ему абсолютная актуальная бесконечность». Таким объектом мышления, делающим рассудок возможным, является, по автору, Триипостасное Единство. Триипостасное Единство есть «корень разума», и рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Свет, и постольку, поскольку он живет Его светом.

Дальнейшей задачей автора было выяснить, каковы формальные и реальные условия данности такового объекта. Вопрос «о вере веруемой перешел в вопрос о вере верующей», к образу ее

возникновения. Выяснив, что вера (т. е. Триединство как предмет веры) и как (т. е. доказав, что Триединство может быть воспринято только верой, а не рассудком), автор был поставлен лицом к лицу с новым вопросом — *об условиях* возникновения веры. «Геенна», или «подвиг веры», — *tertium non datur*¹: вот чем обуславливается возникновение веры, по автору. Но то и другое средство имеет в основе своей двойственную природу имеющего уверовать. Этою-то двойственностью теперь и было необходимо заняться далее. Это автор делает преимущественно в двух последних главах своего труда под заглавиями «Грех» (6-я гл.) и «Тварь» (7-я гл.), объясняя движение человеческого сознания к Трисиятельной Истине.

Мы нарочно, отчасти словами автора из послесловия книги «Столп и утверждение Истины», изложили схему его труда, чтобы избежать, быть может, менее точного изложения совершенно таких же мыслей автора по тексту содержания 1—4-й глав рассматриваемого нами сочинения и чтобы показать основные пункты и вопросы, на которых держится мысль автора и в том имеет оправдание высказанного нами впечатления; это схематическое изложение хода его мысли нам необходимо и для дальнейшего, так как придется иметь дело с содержанием самой книги.

Итак, вопрос о рассудке в его основных нормах деятельности и в отношении его к истине и вопрос о вере, восприимлющей истину, — вот что составляет основное содержание книги автора. Но почему же он, выдвигая идею Церкви в заглавии книги, идею христианских догматов как духовных истин и путь духовного опыта к их постижению, в самой книге как бы уклоняется от этой задачи? Нельзя же ведь на самом деле то, что он говорит собственно прямо о Церкви в книге, считать изложением богословского учения о Церкви; даже более того: автор, упомянув вполне определенно в обращении к читателю о Церкви как вместилище духовных сокровищ, нарочито и сознательно налагает печать молчания на свои уста и рекомендует в качестве пути к познанию этих сокровищ только духовный непосредственный опыт (с. 3). Конечно, автор мог бы говорить тогда о Церкви с точки зрения духовного опыта своего или чужого, о котором он знает, так как ведь если есть этот духовный опыт как некое жизненное богатство, то, несомненно, можно и говорить, и раскрывать этот самый опыт, во всяком случае что-нибудь можно говорить об этом опыте в приложении к идее Церкви. «Но кто я, чтобы писать о духовном, — говорит автор. — Ни я, ни кто другой, — продолжает он, — и не сможет определить, что такое *церковность*». Однако все же, по его мнению, «церковность есть особая, новая жизнь,

данная человеку, но, подобно всякой жизни, недоступная рас-судку». Еще точнее: «Церковность (по нему) есть новая жизнь в Духе (разумеется, Святом), а Церковь, согласно апостолу, есть тело Христово, полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Автор указывает даже критерий правильности этой церковнос-ти как новой жизни, именно «красота» (с. 7). Кажется, уже из этих определений автора Церкви и церковности, как из вполне определенных богословских идей, по существу вполне православ-ных и догматически верных, можно было исходить к построению целой богословской концепции о Церкви. Однако автор на вось-ми страницах своего обращения к читателю неоднократно и с воз-растающей настойчивостью продолжает утверждать о недоступ-ности для человеческого рассудка понятия церковности, о невозможности для него определять и раскрывать ее и о един-ственной возможности постичь ее только приятием в свою жизнь самой стихии церковности. «Истинная церковность — правосла-вие — показуется, а не доказывается», — говорит автор и решитель-но отсылает всякого желающего понять православие (т. е. истин-ную церковность) прямо к духовному опыту. Этим указанием на необходимость опыта он и ограничивает пока свои суждения и о самом духовном опыте, и о церковности. Все это, несомненно, верно и с православной точки зрения не только приемлемо, но иначе и быть не может, однако не избавляет читателя от назой-ливости приблизительно таких вопросов и недоумений: если цер-ковность есть особая, новая жизнь в духе, то разве нельзя эту жизнь делать предметом теоретического рассмотрения на основе данных духовного опыта, своего или чужого? Разве процесс этой жизни и ее законы недоступны для раскрытия? Разве нет иного, более определенного критерия правильности этой жизни, чем выдвигаемая автором духовная красота, которую способны ра-зобрать, по словам автора, только особые мастера этого дела? Как и всякая человеческая жизнь слагается при участии всех налич-ных сил человеческого духа, так и в приложении к церковности должна быть и, несомненно, есть полнота участия в ней всех сил человеческой личности, теоретических и практических, почему в Церкви есть откровенное учение, о котором дана заповедь: «Шедше научите вся языки...», есть и Символ веры как крите-рий истинной церковности, есть и частейшие указания этих при-знаков истинности православной вере того наставления, которое дает апостол Иоанн: «Всяк не исповедующий Иисуса Христа, во плоти пришедша, есть антихрист»; и делами жизни доказывает-ся или показывается не иное что, как *исповедание веры* (как это говорят апостолы Иаков и Иоанн), и жизнь в Духе может быть

восприимлема не только как красота, но и как истина и Добро, могущие быть критерием для самой духовной красоты и сами имеющие критерий своей истинности в откровении и разуме церковном. И, однако, повторяем, сам автор, давши движение мысли читателя в указанных направлениях *своим определением* идеи Церкви и церковности, решительно отказывается от дальнейшего приложения и продолжения своих суждений о Церкви как дела даже бесполезного (с. 5 и 6).

Сказанное в приложении к идее Церкви можно (целиком) относить и к идее духовной истины как предмету исследования автора. Автор не определяет, что он разумеет под духовной истиной в отличие от недуховной; определение истины: «Истина есть интуиция-дискурсия» (с. 39) — вовсе не есть у него результат духовного опыта в приложении к христианскому догмату, на котором (т. е. на опыте) он настаивает: вне этого же опыта стоит у него и чисто православное построение понятия об истине, «что истина есть сущность о трех ипостасях» (с. 45). Автор пользуется в приложении к вопросу об истине терминами христианскими как-то неожиданно для читателя, исследуя рассудок в его нормах и в его отношении к истине, предполагая «загодя», выразимся словом автора, в читателе способность понимать и восполнять недоговоренное им. Читателю предоставляется самому догадываться, что истина, определяемая автором в формуле христианского догмата (триединство), но выводимая как логическое построение из рассмотрения норм рассудка, делается или может быть называема духовной потому, что воспринимается верой в атмосфере надежды и любви, вернее, дается Св. Духом (гл. 3, 4 и, особенно, 5). Конечно, здесь бы и уместно было говорить о духовном опыте как процессе жизни, уясняющем истину, и о триединстве как духовной истине, которую ищет автор. Однако он говорит здесь о духовном опыте как пути познания догматов — духовных истин не в смысле цельного процесса жизни, а имеет в виду выяснение основных христианских настроений веры, надежды, любви в их отношении к приятию истины; причем о надежде только упоминается как бы мимоходом, а речь о духовной истине заменяется суждением о предметах, относящихся к духовной жизни (гл. 5—7). Так богословская мысль читателя, привыкшая отправляться от известных, определенных богословских терминов в направлении тоже определенных богословских идей, должна в сочинении автора сделать непривычную для нее, своеобразную работу, чтобы все-таки признать вместе с автором в заключение его труда, что цель работы достигнута, т. е. духовная истина показана, и столп и утверждение истины для человеческого сознания ясен.

И мы действительно можем, несмотря на все сказанное выше, прочитав книгу о. Павла и совершив совсем непривычный для богословской мысли путь, сказать: автор написал о том, о чем он хотел писать и что выразил в самом заглавии книги, он утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины (именно: триединства как основного христианского догмата) и утвердил в нашем сознании Церковь как единое утверждение и столп абсолютной истины. И если бы нас спросили, почему же автор сделал это как бы несколько необычным путем, можем объяснить указанием на то, кому, собственно, предназначает автор свой труд. «Если я придаю некоторое значение своим письмам (т. е. своей книге, состоящей из писем), то исключительно подготовительное, для оглашенных², пока у них не будет прямого питания из рук матери — значение как огласительных слов во дворе церковном» (см. с. 5: «К читателю»). Да, для стоящих еще во дворе церковном и можно говорить о духовном и объяснять это духовное только таким путем, каким говорит в книге автор. Можно, спускаясь как бы до них, принимая и то, что они принимают за несомненное, в частности рассудок как абсолютного монарха в деле истины, разрушать те опоры их жизни, на коих они утверждаются, можно показать нелепость их упований и как бы сократовским чисто методом помочь родиться им для высшей истины. Автор буквально берет как бы этих оглашенных со всею немощью их рассудочного богатства на свои уже окрепшие в духовном смысле плечи и неожиданно для них самих, знакомыми для них все-таки путями приводит к отречению от своей мнимой истины к принятию трисиятельного света. Автор как бы питает их млеком, чтобы они возросли до принятия твердой пищи, ибо с душевными нельзя говорить языком выработанных богословских концепций, нужно к этому их приготовить так, чтобы они уже не могли оглядываться вспять. Автор это и выполнил прекрасно в своей книге. В том и оригинальность и своеобразие его книги, повторяем, что автор, указав в наименовании ее определенную задачу, далее как бы отступает от нее, а в результате получает именно то, что он хотел сделать. Пусть читатель не поддается, как и нам думалось сначала, тому легкому объяснению, которое напрашивается само собой на основании слов автора, что его книга состоит из *набросков*, писанных в разные времена и под разными настроениями (с. 3), и будто автор просто забывал свою цель. Это, правда, отразилось некоторым образом в книге, но вовсе не в том смысле, в каком мы доселе говорили. Нам хочется даже сказать, что книгой автора иллюстрируется как бы тот закон тождества или самотождества в высшей его форме, о кото-

ром он говорит в 1-й и 2-й главах своего труда, в частности на с. 43, что А, бывая не-А, в этом находит свое утверждение как А. Так и у него в книге: предмет его сочинения, как бы переставая быть предметом содержания его книги, утверждает себя со всей ясностью. Может быть, это одна из многочисленных антиномий, о которых говорит автор, так удачно им разрешаемая. Это еще не все. Обратимся к самому содержанию его книги.

Мы уже раньше изложили словами самого автора схему его труда. Эта схема развертывается у автора почти на трехстах страницах книги в чрезвычайное богатство философских и богословских концепций, весьма тонких филологических наблюдений и выводов из них, в тончайший анализ законов логического мышления и своеобразное приведение к объединению разнообразных продуктов мысли древних философов и мыслей святых отцов; все это у автора удивительно спаяно в единство задуманной цели труда и проникнуто живым чувством самого искреннего убеждения. И только на счет скромности автора, несомненно, следует относить его заявление в книге, «что он только набрасывает свои мысли, кажется, больше чувствует, нежели высказывает»: «Я боюсь утверждать, — говорит он, — а предпочитаю спрашивать» (см. с. 121 и 123). Если это и справедливо в каком-либо смысле, то разве в том, что автор действительно в своем труде более анализирует и обнажает элементы богословской и философской мысли, нежели строит последовательную систему, и все-таки в результате у него получается совершенно определенная концепция мысли, выношенная автором, прочувствованная и продуманная глубоко. В раскрытии схемы своего труда, особенно в первой ее половине, автор избрал путь и способ логического анализа и философских концепций, а богословского элемента в первых главах его труда не так много. Несомненно, это объясняется назначением его книги для «оглашенных», привыкших к мирской философии, к логистике и к философскому методу; объясняется это и тем, что он должен был сначала говорить в своей книге о *рассудке* в направлении поставленного им вопроса: «как возможен рассудок?» И только далее, с главы 3-й, у него прибывает богословский элемент и богословский способ мышления. Конечно, и этому вопросу о рассудке, в его бытии и в отношении к познанию истины (автор, как увидим, и занимается, собственно, оценкой рассудка со стороны познания им истины), можно было придать решение в виде богословской концепции преимущественно, можно было и в приложении к нему философствовать, стоя на почве чисто христианских идей и основных положений, высказанных св. отцами, тем более что автор их вовсе не чуждается.

Вероятно, автор знает, что у преп. Исаака Сириянина, которого он сам неоднократно цитирует в сочинении, есть весьма глубокие рассуждения по вопросу о познании человеческом, рассуждения глубоко философские, но на почве христианских идей. Таковы преимущественно его слова о «трех ведениях» (сл. 25—29, изд. МДА, 1893 г.), в коих дается изъяснение и природы рассудочного познания, и ценности этого познания. Как раз автору это на тему, но почему-то он совершенно опустил в своей книге мысли этого христианского философа. Надеемся, известен автору и другой великий христианский богослов и мыслитель, у которого есть не менее ценные суждения о рассудочном познании человека, чем у преп. Исаака Сириянина, — это св. Максим Исповедник. Ведь у него совершенно такое же почти отношение к рассудку как способу познания истины, как и у автора, т. е. объясняется полная недостаточность и несовершенство рассудочного познания. И примечательно то, что, как у преп. Исаака и Максима эта теория познания раскрывается из христианской идеи грехопадения и отсюда искажения человека, так и наш автор, хотя показывает недостаточность рассудка в деле познания истины из него же самого, т. е. из самого же рассудка, но в конечном итоге указывает причину этой недостаточности тоже в греховной порче. И, однако, у автора опять почему-то обойден в этом пункте св. Максим Исповедник. А разве не на тему автора такое, например, суждение этого св. отца: «Знай, что Адам первозданный создан был от Бога не воображательным. Ум его, чистый и безвидный, будучи и в деятельности своей умом, не принимал сам вида или образа от воздействия чувства или от образов вещей чувственных; не употребляя этой низшей силы воображения... он высшею силой души, т. е. мыслью, чисто, невестественно и духовно созерцал одни чистые идеи вещей или их значения мысленные. После же грехопадения Адам низринут был из мысленной оной, равноангельской, чистой, разумной и безобразной жизни в эту чувственную, многосоставную, многовидную, погруженную в образы и мечтания. Этим своим воображательным мечтанием человек введен во всевозможные заблуждения; нравочения наполнились разными обольщениями, философия — многими лжеучениями, богословие — непотребными и нелепыми догматами и баснями, и не только древние, но и новейшие мыслители, желая любомудрствовать о Боге и о божественных, простых и недоступных воображению таинствах (ибо в этом труде должна работать высшая сила души — ум), вместо истины нашли ложь и, таким образом, вместо богословов явились баснословами, предавшись, по Апостолу, в “неискусен ум” (Рим. 1,

28)... вот почему, если хочешь улучшить божественный свет и истину, обнажи ум свой от *всякого воображения и памяти вещей чувственных, плохих и хороших*» (см.: Невидимая Брань. Изд. 1904 г., с. 114—116).

Думается, что автору все это на тему, в частности о памяти³, которой он посвящает весьма достаточно внимания в гл. 6 своего труда. Мы понимаем, что автор писал для оглашенных и потому должен был вводить в их сознание элементы богословской мысли и христианского откровения с мудрой постепенностью; в этом резон его отвлеченно-философской и логической концепции и оправдание указанного нами как бы опущения. Но все же ведь автор в ходе своих суждений о рассудке и об истине должен был, в пояснение расколотости рассудка и всего бытия, выдвинуть идею греха, чисто уже богословскую, приемлемую, конечно, верой, а не рассудком, и таким образом сделал логический разрыв в ходе своих рассудочных концепций и ввел сюда элементы из иного, богословского, мира понятий. Может быть, и здесь некоторая иллюстрация неизбежности в этом мире повсюду антиномий, о которых так хорошо говорит автор в своем труде.

Но, кажется, пора уже перейти ближе к содержанию книги автора.

Основная мысль книги автора, к которой сводится все ее содержание и которая руководит всем ходом суждений автора, в конечном своем итоге может быть, по нашему мнению, выражена на богословском языке в следующем, известном всякому изречении Спасителя: «Если пребудете в словеси Моим, познаете истину и истина свободит вас» (Ин. 8, 32). Понятно, конечно, что здесь утверждается необходимость *веры* во Христа и Его учение (принятие и пребывание в Его словах, т. е. в том, что Он говорил) *как пути к познанию истины*, утверждается далее и следствие этого познания истины — свобода. Коим путем Господь призывал к вере и доказывал ее необходимость, мы, конечно, знаем из Евангелия; как приводили к вере св. апостолы, как строилась их проповедь христианской истины, мы знаем немного, но основной характер этой проповеди все же знаем на основании того указания, какое сделал ап. Павел, заметив о своей проповеди, что она *была «не в убедительных человеческия примудрости словах, но в явлении духа и силы»* (1 Кор. 2, 4) и что Христос послал его благовестить: *«не в премудрости слова, да не испразднится крест Христов»* (1 Кор. 1, 17). Жажда и искание истины были, конечно, и у современников Христа и апостолов; это было даже характерной особенностью эллинов, которые, по слову апостола, *«премудрости ищут»* (1 Кор. 1, 22); и, однако, на пути премудро-

сти в деле откровения истины ни Христос, ни апостолы не становились, а, напротив, отрицали этот путь. Требовалась только и только свободная вера, словами проповеди, вне ее логических предпосылок и доказательств, так как сама Истина далеко выходила за пределы логических построений и выражала не идеальное устройство теоретически познавательных сил человеческого ума, а единое реальное бытие, дающее смысл и человеческой личности («Я есмь путь, истина и жизнь», — говорит Христос), а вера утверждалась не как теоретико-гносеологический принцип в приложении к истине, а как онтологическое начало, как даже рождение для нового бытия, как сила, реально вводящая человека в новое соотношение с бытием и действенная включительно до чудотворений.

Та же самая мысль о вере как едином пути к познанию истины и об истине, дающей нам свободу, с чрезвычайно сильным и ярким пояснением исполнения на мудрых века сего словах Писания: «Погибну премудрость премудрых и разум разумных отвергну», утверждается и всей книгой о. Павла, но раскрывается не в стиле этой, приведенной нами на богословском языке, формулы, а в другой, научной, философской оболочке, что дает некоторую своеобразность и особенность основным суждениям автора. «Не интуиция и не дискурсия дают ведение истины, — говорит автор на с. 90 своей книги. — Оно возникает в душе от свободного откровения самой триипостасной истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такового посещения бывает волевой акт Веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся через привлечение Отцом, сущим на небесах» (Ин. 5, 44)⁴. Если эти слова автора дополнить еще тем, что он говорит применительно к словам Евангелия на с. 19, что «познанная истина делает человека свободным»; свободным от всякого греха, т. е. от греха и в области ведения, ото всего, что неистинно, что не соответствует истине, то в них можно иметь краткое точное выражение содержания книги автора в его собственной концепции и формулировке.

Автор знает, как знали это и проповедники христианства, общее стремление к истине и потребность иметь ее (см. с. 9); знает, что истины ищут и искали путем рассудочного познания и рассудочных построений, ибо признают за рассудком и видят в рассудке конечную основу всякой истины, здесь же в его законах утверждают и критерий истины (гл. 1). И пока человек верит в свой рассудок как в возможный путь для достижения истины, ему невозможно отказаться от этого рассудка и ступить на иной путь восприятия истины — путь веры. Автор знает и это, и, зная

хорошо, что рассудок все равно никогда не может привести к истине, к истине единой, божественной и абсолютной (см. с. 9 и 10), он и старается прежде всего в своей книге поразить рассудок на смерть (как он говорит, с. 50), чтобы те самые «оглашенные и стоящие во дворе церковном», для которых он пишет свою книгу, оставили этот рассудок как негодный для познания истины, обновились умом через подвиг веры и в этой вере получили знание истины. Как же автор поражает и ниспровергает человеческий рассудок с пьедестала его величия, претендующего на монополию истины? Рассмотрением норм его деятельности. Рассудок может принять что-либо за истину, если соблюдены условия достоверности истины. «Достоверность истины (по автору) есть интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного» (с. 19) и выражается у обладающего истинной в состоянии полной удовлетворенности... «Достигается такое состояние удовлетворением суждения о чем-либо известному положению, называемому мерилom и критерием истины» (там же), так что вопрос о достоверности истины сводится к вопросу о нахождении критерия истины. Таких критериев истины в рассудочном мышлении два: закон тождества — интуиция и закон достаточного основания — дискурсия; это две основные нормы деятельности рассудка на пути постижения истины. Могут ли они на самом деле гарантировать человеку истину? «Нет, не могут», — говорит автор и доказывает это путем тончайшего логического анализа этих основных норм рассудка. По закону тождества-интуиции вся сила мышления состоит в том, чтобы всякое А разграничить от не-А и твердо держаться этого разграничения. Вместимо в рассудок и отвечает его требованиям лишь то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим, что замкнуто в себя и самотождественно (с. 25), говорит автор; это статический план рассудка. По закону достаточного основания — дискурсии каждое А должно иметь свою основу в не-А; сущность всякого доказательства именно в приведении А к тому, что само не есть А, к не-А, ибо иначе объяснено было бы тождественным. Это динамический план рассудка — план устремления его к обновеке понятия (с. 29).

Мыслить ясно и отчетливо — это значит под А разуметь А и ничего более; объяснять и доказывать — это значит выходить мыслью за пределы А к не-А. Мыслить ясно и отчетливо — это значит стоять на А и не сбиваться с него к не-А (закон тождества); объяснять, т. е. определять и доказывать, — это значит идти от А к Б — к тому, что не есть А (закон дискурсии — достаточного основания). Но, чтобы объяснять и доказывать А, надо его спер-

ва мыслить ясно и отчетливо, а для того чтобы мыслить ясно и отчетливо, надо понимать это А, т. е. надо объяснять это А, т. е. определять, доказывать, надо устанавливать А как не-А; но для последнего опять-таки надо устанавливать А как А. Итак, процесс идет в бесконечность. Одна функция *разума* (?) предполагает другую, но вместе одна исключает другую. Всякое ясное и отчетливое мышление устанавливает тождество $A = A$; всякое не тождественное объяснение приводит А к не-А. Утверждение А как А и утверждение его как не-А — таковы два основных момента мысли. С одной стороны, статическая множественность понятий, ибо каждое из многих А закрепляется в своем противополжении всем прочим; с другой — динамическое единство их, ибо каждое из многих А приводится к другому, это — к третьему и т. д. (см. гл. 1 и 2). Один, сам по себе, закон тождества-интуиции как критерий истины недостаточен, он говорит только одно: всякая данность есть она сама; всякое А есть А, но *почему*, не отвечает; и поэтому из *есть* никак нельзя вывести *необходимо* (с. 22). Если наличная данность является критерием, то так везде и всегда: поэтому все взаимоисключающие А как данные истины — все истинны; но это приводит к нулю значение закона тождества (с. 23) и рассудочное по закону тождества есть в то же время и *необъяснимое*, ибо объяснить А — значит привести А к не-А, вывести А из не-А; но если А действительно удовлетворяет требованиям рассудка и есть самотождественное, то тем самым и неприводимо к другому, необъяснимо (с. 25).

Итак, интуиция — закон тождества — в своей данности и реальности слепа и неразумна и достоверности дать не может (с. 26). А так же недостаточен в смысле критерия достоверности и закон достаточного основания дискурсии.

По этому закону достоверность какого-нибудь суждения полагается в приводимости его к другому суждению. В другом суждении данное является как бы оправданным в своей правде. Разум переходит от данного к суждению обосновывающему, а это последнее должно быть оправдано в другом и так далее без конца, именно без конца (с. 37). Автор особенно настаивает на этой бесконечности дискурсии («дурной бесконечности», как он выражается) и старается доказать эту свою мысль, делая отсюда тот вывод, что дискурсия в качестве критерия истины недостаточна, ибо она является только *возможною* величиною, а не данною, хотя и разумною, т. е. удовлетворяющею разум (с. 28). Итак, один закон рассудка — интуиция, закон тождества — создает слепую данность, данность неразумную, а дискурсия дает разумность, но только возможную, а не данную. Конечная интуиция и без-

граничная дискурсия — вот сцилла и харибда на пути рассудка к достоверности, говорит автор (с. 29); на пути рассудка выхода из этого положения нет, и в результате скепсис, доходящий до собственного отрицания (с. 32—33).

Заметим, кстати, что эти страницы книги, где автор доказывает бессилие законов рассудка в деле истины и говорит о конечных результатах скепсиса, исполнены чрезвычайной красочности и силы. Как же быть далее с рассудком как способом познания истины? Если рассудок в силу закона тождества должен всегда стоять на данном при многочисленности отдельных понятий, стоять на единичном и конечном, т. е. ограниченном, а в силу закона дискурсии — достаточного основания — должен идти на всякую данность, т. е. единичность и ограниченность, ибо всякое объяснение требует бесконечного ряда доказательных звеньев, из которых каждое нарушает самотождество понятий объясняемого, то ясно, что в рассудке действуют две совершенно противоречащие нормы, из коих одна требует остановки мысли (закон тождества), а другая — беспредельного движения (закон достаточного основания). Но к этим двум законам сводятся все нормы рассудка, и рассудок равно нуждается в обоих них и ни без начала конечности, ни без начала бесконечности работать не может. Но он не может работать и при пользовании обоими ими, ибо они несовместимы; нормы рассудка необходимы, но они невозможны, и рассудок, таким образом, оказывается антиномическим.

Как продолжать искание истины? Автор категорически утверждает, что «для искания истины нужно оказаться вне рассудка, выйти за его пределы, и к этому вынуждает нас сам же рассудок, так как он все равно отказывается служить» (с. 38). И вот по необходимости, руководясь уже не философским скепсисом, а только чувством и надеждой избавиться от мучительности *ἀλοχῆ* и найти истину, приходится вступить на путь пробабилизма и сделать проблематическое построение, имея в виду, что, быть может, оно окажется достоверным. Таким образом, искание истины с почвы умозрения переносится в область опыта, фактического восприятия, но такого, которое должно соединять в себе и внутреннюю разумность (с. 38). Автор и делает это проблематическое построение понятий истины: Истина есть интуиция-дискурсия (с. 39), т. е. истина есть интуиция, которая доказуема, она есть реальная разумность и разумная реальность или бесконечная конечность и конечная бесконечность (там же). Утверждается новый закон: «духовного тождества» (с. 48). Пробабиллистически предположительное построение ведет к утверждению истины как

самодоказательного Субъекта, такого Субъекта, который через себя постигается и доказывается (с. 40).

Это возможно только тогда, когда Субъект истины есть отношение трех; и истина есть единая сущность о трех ипостасях (с. 41). Так автор приходит к утверждению основного христианского догмата о Троиединстве как основе истины. «Троица единосущная и нераздельная, единица триипостасная и соприисносущная — вот единственная схема, обещающая разрешить *ἀποχῆ*, если только можно удовлетворить вопросу скепсиса», — говорит автор (с. 47). «Найдена, — по автору, — единственная для *разума* (?) возможная идея истины». Но есть ли она вообще; да и можем ли мы мыслить эту истину как самодоказанного субъекта? Для рассудка эта идея истины не имеет и не может иметь смысла; формула «Троица во Единице и Единица в Троице» для него ничего не обозначает, говорит автор (с. 55). «И, однако, самые нормы рассудка, закон тождества и достаточного основания, приводят к такой формуле и к такому сочетанию терминов», и сам рассудок требует, чтобы это положение было исходным пунктом всего ведения. Осуждая сам себя, рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить Ее (с. 55). Сам от себя разум и не пришел бы никогда к возможности такого сочетания, только авторитет «власть имеющего может быть опорной точкой для усилий разума построить себе новую норму деятельности и стать «новым разумом»» (с. 55). Это и делается свободным подвигом самоотречения, самопреодоления, делается *верой*, так что, если вообще достижимо «бестрепетное сердце истины, — говорит автор, — то путь к нему — гефсиманский подвиг веры» (с. 56). Итак, истина может быть достигнута при условии освобождения из плена рассудка и в послушании *веры*; иначе — погибель в *ἀποχῆ* (с. 57); но так нужно рассуждать, если истина существует. А как получить знание не об истине, а знание самой истины? Тоже верой; нам надо или умирать в агонии на нашем краю бездны скепсиса и *ἀποχῆ*, или идти на авось и искать новой земли, на которой живет правда, говорит автор. Это мучительное колебание должно разрешиться началом живой веры в истину. «Я не знаю, есть ли Истина, но ощущаю всем нутром, — говорит автор, — что не могу без нее; может быть, ее нет, но люблю ее и отношусь к ней как к существующей и, преодолевая трояким подвигом *веры, надежды и любви* косность закона тождества, свою судьбу, разум, самую душу всего искания — «требование достоверности» — я вручаю самой истине и вступаю с ней в личное, живое общение» (с. 62 и 67).

Может быть, мы слишком долго остановились на изложении хода мыслей автора в его критическом анализе рассудка, но это существенно необходимо, так как ведь к признанию необходимости веры и к христианской истине автор хочет приводить человеческое сознание этим путем чисто логического процесса. Рассудок сам себя должен отвергнуть, ибо он не может вместить такой истины, которая соответствовала бы его собственным нормам, и для того чтобы получить Истину единую и абсолютную, на которую могло бы опереться человеческое сознание, нужна вера, а сама Истина, соответствующая нормам рассудка, но в то же время и превышающая их, есть христианский догмат Троицизма. Таково утверждение автора, раскрываемое главным образом в первых трех главах его сочинения и дополненное в раскрытии 4-й и 5-й главами. Хочется поставить автору ряд вопросов, невольно возникающих при ознакомлении с ходом его мысли и суждений. Почему автор не сделал нигде в своем сочинении ни нарочитого примечания, а еще бы лучше — нарочитой предпосылки, в которой изложил бы, хотя кратко и на почве общепринятой в науке психологии, как нужно смотреть и как он сам смотрит на *разум* человеческий и на *рассудок*; *что есть разум и что есть рассудок*? Вот что оставлено, по нашему мнению, без достаточного разъяснения.

Автор решает в сочинении вопрос, как возможен рассудок, и, конечно, читателю требуется ясность в установке понятия о рассудке и строгое разграничение терминов «ум», «разум», «рассудок», чтобы избежать некоторых, может быть даже излишних, недоумений. А между тем у автора употребляются эти два термина — *разум и рассудок* — как будто без достаточной разграниченности. В некоторых случаях как будто он понимает рассудок в том смысле, что падший разум и есть рассудок. Но тогда почему же в других случаях он сам различает их и говорит всегда о рассудке? Да и мы привыкли различать их; во всяком случае, автор должен был пояснить свое определение и понимание рассудка.

Глава 1-я у автора по преимуществу говорит о рассудке и о нормах суждений. Здесь как будто рассудок противопоставляется разуму. «То, что рассудочно, — говорит автор, — то неразумно, не сообразно мере разума; разум противен рассудку, как и этот последний первому» (с. 25). Заметим, что перед этим автор не делал никаких замечаний о разуме, как он его понимает и как устанавливает нужно его отношение к рассудку, о котором он все же более или менее дает возможность составить понятие на основании предшествующих страниц (1—24). Совсем иное о разуме

говорит автор на с. 26, понимая под ним деятельность рассудка: «Обращаюсь теперь к суждению опосредствованному, т. е. к дискурсии, ибо здесь *разум discurrit* — перебегает к суждению какому-то другому»; «разум переходит к суждению обосновывающему». И таких мест, где вперемежку, без достаточных разъяснений употребляются термины «рассудочность», «разумность», «разум» и «рассудок», можно указать в книге почти на каждой странице [см., например, с. 37, 38, 43, 47, 54, 55 (особенно), 59, 60, 63, 64, 68, 69, 132, 153, 163 и т. д.].

Впрочем, указанный, по нашему мнению, пробел в ходе суждений автора приложим не только к этому пункту, главному в сочинении, о рассудке, а характерен, пожалуй, вообще для книги автора. Глубоко переживая христианство и понимая все, что относится к области богословской терминологии, он как бы забывает, что пишет для малопонимающих, оглашенных, и пользуется этими терминами как-то неожиданно, предполагая их понятными, например говорит о «духовной жизни» (с. 70), «об умном мысленном свете» (с. 91), о «духовном опыте» и «подвиге» и прочем как о вещах совершенно понятных, не раскрывая их. Это первое, что хочется заметить автору по поводу его суждений и анализа человеческого рассудка. Далее.

Если основные законы деятельности рассудка не могут гарантировать человеку в конечном результате ничего, кроме скепсиса и *ἀλοχῆ*, то какую же цену могут иметь суждения самого автора, несомненно строящиеся не вне законов рассудка? Могут ли они (эти суждения) иметь даже ту цену пробабиллизма, какую он сам за ними хочет признать, составляя понятия об Истине? Если от скепсиса и от мук *ἀλοχῆ*, если только они будут доказаны неоспоримо, можно избавить себя, вступив на путь *веры* в христианскую Истину как единственную остающуюся вероятную Истину, то можно ли ступить на путь *надежды*, хотя и не логической, как выражается автор (с. 36), что в Истине, как ее определяет автор (истина есть интуиция-дискурсия), можно найти удовлетворение требованиям рассудка об Истине. Там действительно полная разочарованность в рассудке и жажда Истины может создать психологическую необходимость веры в христианскую истину, а здесь автор, выходя в пробабилистическом построении понятия об Истине за пределы рассудка (с. 38) и в то же время показывая, что такого построения требует сам рассудок, и сам, стоя в своих суждениях, несомненно, на почве законов рассудочной деятельности, отнимает, кажется, и логическую, и психологическую необходимость веры. Логическую потому, что пробабиллизм никогда ее не может создать и не может обязывать

рассудок себе, ибо он требует логики. Да едва ли и сам автор желает такой веры, судя по тому, что он говорит на с. 60 и на протяжении первых двух глав. А психологическую потому, что в собственном построении автора можно находить для себя возможность отстаивать права рассудка, искать его утверждения в разнообразных новых пробабилистических построениях истины. Итак, если читатель принимает суждения автора о рассудке и результаты их за истинные, то действительно должен отрицать рассудок как критерий истины, а если, убедившись через суждение автора в истинности отрицания рассудка, захочет быть последовательным, то должен отрицать и суждения самого автора, т. е. должен был утверждать рассудок. Эту антиномию, кажется, автор не разрешает по тому типу, по какому он ищет разрешения антиномии законов рассудка в высшем законе тождества (с. 43). Мы затрудняемся несколько понимать, какую необходимость веры автор утверждает: чисто логическую или психологическую. Если судить по тому, что он саму идею Истины строит, исходя из основных законов рассудка и ищет формулу, которая бы хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворяла его в основных непримиримых его моментах, то можно думать, что автор ищет логическую необходимость веры. Но тогда зачем же он повторяет неоднократно на страницах своей книги, что и вера, и ведение Истины от Бога, от Св. Духа и т. д.? Да и какое бы тогда было преимущество этой веры и различие ее от всякой другой веры, гносеологической, научной. Если же автор желает показать психологическую необходимость веры, то зачем он стремится непременно в чертах Истины видеть осуществляемыми законы рассудка и из этих законов исходить в построении идеи Истины? В первом случае рационализируется Истина, стоящая выше рассудка и все же не достигается цель; во втором случае делаются ненужными те логические построения идеи истины, которые находим у автора. Может быть, автор предполагает уяснить необходимость наличности той и другой, но ведь едва ли область логики может в каких-нибудь определенных рамках уживаться с психологией, особенно с психологией чувства (см. с. 37, 36 и др. 1-й, 2-й и 3-й глав), столь разнообразного в своих зарождениях, и едва ли можно утверждать в то же время свободу подвига веры. Далее автор рассматривает закон рассудочного познания, процесса суждения и образования понятий и строит понятие Истины в том направлении, чтобы эта идея Истины хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворяла его законам: «Итак, если истина есть, то она — интуиция-дискурсия», — говорит автор (с. 39); «Такова абсолютная Истина, если она существует:

в ней должен находить себе оправдание закон тождества», — продолжает он (с. 40). Итак, законы гносеологии, заметим — низшей гносеологии, рассудка падшего человека, возводятся как бы в законы онтологии и ими определяется реальное лицо бессмертной и пресветлой Истины. Не слишком ли дерзновенно проникать рассудком в природу Абсолютной Истины — Троического Единства на основании анализа рассудка? Может быть, автор от этого и впадает в некоторый круг, или противоречие. Строя идею Истины так, чтобы она осуществляла собой идеальное сочетание законов рассудка как критериев истины, он должен был, с одной стороны, строить эту идею так, чтобы она не вмещалась в рассудок, иначе утверждался бы рассудок и признавалась бы Абсолютная Истина приемлемой и постижимой разумом и отвергалась бы вера; с другой стороны, так строить, чтобы Истина эта была как бы и тесно связана с ним, даже была бы объектом его мышления, как он сам говорит, что рассудок возможен в том случае, если он имеет такой объект мышления, в котором оба противоречащие «закона деятельности его совпадают». Таким образом, желая объяснить и тем утвердить рассудок, автор то противоречие в нем, которое касается норм его деятельности как критериев истины, разрешает созданием такого объекта мышления, в котором это противоречие уничтожено и который все же рассудком быть воспринят и мыслим не может. Так рассудок и утверждается и уничтожается одновременно: правда, автор примиряет и разрешает эту антиномию утверждением «нового высшего закона тождества» (с. 48), науке, кажется, еще неизвестного. Если это так, то, может быть, в этом громадное открытие автора в области гносеологии. Если автор признает, что Абсолютная Истина — Троичество — не может быть предположением рассудка (с. 102) и выводом из анализа рассудка при совершенном неведении ее, а, может быть она дана как внутренний факт жизни благодатью Христовой, то, кажется, проще было бы ею осветить и оценить законы рассудочного познания и установить для них должное место. Правда, у автора другая цель: привести *через рассудок к вере*; но тогда, быть может, искусственно не приписывалась бы рассудку та антиномичность, которой в собственной его деятельности нет, но которая действительно обнажается при свете христианской Истины, которая действительно противоречит рассудку и категорически его отрицает и им определенно отрицается как безумие и буйство. Мерка рассудка в отношении к христианской истине совершенно неприменима, почему и требуется христианством обновление ума и ожидается упразднение разума.

Хочется спросить автора: рассудок сам в себе антиномичен или только в отношении к Абсолютной Истине и при сопоставлении с ней? Говоря о рассудке в его основных нормах, автор загодя уже не освещает ли его другим, ему самому уже светящим светом — Истины и только как бы скрывает это от «оглашенных»? В самом деле, откуда у него антиномичность рассудка? Рассудок как определенная способность действует по своим законам, как ему следует, и расколот не он, а весь человек, как и автор, увидим далее, признает это; расколот дух, ум человека. Рассудок заменил простое ведение, чистое созерцание умом всего познаваемого, познание стало процессом, а не простым актом ведения, как учат св. отцы. И конечно, идея Абсолютной Истины, идея бесконечности, идея единства и т. д. — это уже идеи не рассудка, а чего-то другого, может быть духа человеческого, или ума его, или разума — как угодно. Откуда, собственно, автор взял в рассудке *динамический* момент с планом в *бесконечность*? Напротив, в этом динамическом плане рассудок сам по себе, кажется, хочет непременно все привести в конечность, каждое суждение привести через другое непременно к конечной ясности и обоснованности его, каждую *интуицию*, если она не ясна, объяснить через другое, но в результате найти ее *именно*, и неудовлетворенность его происходит вовсе не потому, что он стремится к конечности, только не находит действительно такого первого или (как угодно) последнего ясного, твердого и прочного, к чему можно все привести как к последней основе истины, но потому не находит, что берется за непосильную работу — свести бесконечность в конечность, стать выше себя. И все-таки фактически, хотя и заблуждаясь, рассудок в своем динамическом плане никогда не бывает бесконечным; он делает как бы мгновенный пробег по цепи суждений и всегда интуицию имеет так или иначе объясненной, т. е. осуществляет интуицию-дискурсию, хотя и низшей пробы. В том и состоят заблуждения рассудка (разные философские и религиозные учения), что он искал всегда воплощения интуиции-дискурсии в конечном и ложном, а христианство открыло истинную интуицию-дискурсию в Боге Троицином, в сочетании познания и жизни, в живой личной Истине Иисуса Христа.

Нам думается, что автор невольно и сам признает за рассудком динамический план не в бесконечность, а именно в конечность; собственно, в заканчиваемость, чего и желает всегда рассудок. Исходя из анализа рассудка в построении идеи истины, автор как раз, кажется, вводит конечность в тот процесс «трех», коим осуществляется актуальная бесконечность, именно: А находит себя в Б как А, хотя и доказанным; процесс заканчивается

нахождением или созерцанием себя через другое в третьем, но это третье есть доказанное первое. Что можно отсюда вывести в приложение к христианской истине, кажется, понятно и без пояснений. Нам кажется, что рассудок антиномичен не сам в себе, а только при сопоставлении его лицом к лицу с христианской истиной Троиинства и пр., и только в отношении к ней; причем главная основа различия их, т. е. рассудка человеческого и разума Божия, в том, что наш рассудок исходит из различия различаемого им, вводя это в закон и норму бытия (отсюда и потребность дискурсии), а разум Божий, открывшийся в догмате, признавая различие различаемого, утверждает вместе с этим и исходит из тождества различаемого и различного для рассудка, имея это нормой высшего бытия и предметом ведения и созерцания в вере, а не чрез рассудочное познание. А если в человеческом разуме признаются как бы врожденные идеи истины, бесконечности и прочее, то вот, может быть, объяснение той вечной неудовлетворенности рассудка в его познании истины; и наличность антиномии в человеке, может быть, следует усматривать между разумом и рассудком в их требованиях. Может быть, мы и ошибаемся в этих своих суждениях, но они невольно возникли при чтении книг автора, главным образом в первой ее половине. «Да и кто мы, — скажем словами автора, — чтобы писать и высказываться с уверенностью о философии и философской мудрости». «Вем бо и аз свою скудость и зазираем бываю совестью своею и художием своим; паче же и много тягостно ми сие великое дело есть» (см. с. 5: «К читателю»).

Однако перейдем к частностям. В первой главе («Сомнение») автор ищет Истину или достоверность Истины с точки зрения рассудка и, обнажая, можно сказать, самые корни рассудочной деятельности, находит в рассудке только одно противоречие и полную его непригодность привести человека к Истине, не частной какой-нибудь истине, а Истине вековечной, единой, божественной и абсоютной (см. с. 9). Результат рассудочной деятельности в поисках Истины только один: абсолютный скепсис и полное ἀλοχῆ от всякого суждения, будет ли оно утверждением или отрицанием, воздержание даже от утверждения и высказывания самого скепсиса. Нам хочется спросить, имеет ли в виду автор в первой главе показать, что рассудок человеческий не может по своим законам достичь и получить *знание об истине* или *саму Истину*. Ведь автор сам эти две вещи различает, как видно из дальнейшего, очень строго. Так, в гл. 5 («Противоречие»), утверждая, что Абсолютная Истина провозвещается твари, значит и человеческому рассудку, Духом Святым, автор говорит, что зна-

ние Истины (слово «истина» с большой буквы), т. е. усвоение ее тварью во времени и в пространстве, делается уже знанием об Истине, а знание об Истине (истина с большой буквы) есть истина (истина с малой буквы, с. 136). Итак, в первой главе автор ищет Истину или знание о ней, т. е. истине? Кажется, ведь то определение Истины, какое он дает на с. 39: «Истина есть интуиция-дискурсия» (истина с большой буквы), или то, какое он дает на с. 45: «Следовательно, Истина есть единая сущность о трех ипостасях» (истина опять с большой буквы), есть все-таки положение человеческого рассудка, хотя и пробабилистическое сначала (по автору, см. с. 37—38), значит, есть уже суждение об Истине, выражение человеческого знания об Истине и, следовательно, есть уже *истина* (истина с малой буквы), согласно утверждению самого автора на с. 136, как, надеемся, и всякий христианский догмат есть знание об Истине; так ведь понимает догматы и сам автор (гл. 5, см. с. 136—140).

И, однако, автор, выдвинув в 1-й гл. вопрос об абсолютной Истине с точки зрения нахождения ее рассудком и сам потом строя понятие об Истине, везде пишет это слово с большой буквы, очевидно разумея не знание об Истине, а предполагая говорить и искать саму Истину. Это, по нашему мнению, все-таки нужно бы автору пояснить. Тем более что во 2-й гл. он уже говорит только о найденной для разума идее истины (истина с малой буквы) (с. 47). Далее: «В истинности Истины удостоверяет достоверность, — говорит автор (с. 11), — а достоверность есть интеллектуальное чувство принятия известного суждения в качестве истинного; это чувство (удовлетворенности, так его нужно назвать) достигается соответствием суждения критериям истины» (с. 19). Итак, не вводится ли субъективизм в эту область, где должна рождаться истина, ибо где же объективная и общая мерка того, что критерии (закон тождества-интуиции и достаточного основания) в данном случае действовали правильно у известного человека; чувство удовлетворенности настолько субъективно и изменчиво, что апеллировать к нему, особенно в искании и принятии единой истины, рискованно, вот почему и пробабилистическое построение понятия истины, делаемое автором, может быть и не единственным выходом из скепсиса и ἀλοχῆ, а, в зависимости от состояния духа мыслящего, может быть принято и иное построение как истинное, по крайней мере до времени. А автор как бы спешит навязать это понятие об Истине читателю, как бы считая его единственно возможным пробабилистическим построением, даже более того, он незаметно как бы делает логическую непоследовательность, а именно: построив пробабилис-

тическое понятие об Истине на с. 38—39, он этот свой пробабилизм, относящийся *только к понятию истины*, тут же, на с. 39, *переносит уже на ее бытие*: «Итак, — говорит автор, — если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность» (с. 39). Значит, теперь должен быть вопрос, есть ли эта истина, а не о том, правильно ли определяет пробабилистическое построение автором понятия Истины эту Истину; она берется уже за как бы несомненное для дальнейшего раскрытия, что есть Истина. И хотя автор неоднократно упоминает об опыте как пути восприятия Истины (с. 38, 39), но здесь, в 1-й гл., определение истины не результат опыта, а результат неудовлетворенности чувства и неудовлетворенности рассудка с апеллированием к необходимости веры: на почве живущей в человеке любви к истине (с. 30) и надежды, что она есть (с. 36). На этой, несомненно, почве у автора, как это можно видеть во 2-й гл. («Триединство»), определяется уже новое в сравнении с прежним отношение к сделанному им понятию Истины. «Найдена единственная для рассудка возможная идея Истины, — пишет автор, — однако не рискуем ли мы остаться с одной только идеей — вот вопрос. Истина есть, несомненно, то, что мы сказали о ней (разумеется, в предшествующей главе); но есть ли она, мы того не знаем» (с. 47). Таким образом, автор уже не сомневается, что Истина есть то, что о ней раньше сказано, вопрос только о ее бытии. И этот вопрос, так же как вопрос об истинности самого понятия об Истине, решается требованием веры, которой нужно в этом случае принести в жертву разум человеческий и все его богатства. «Свою судьбу, свой разум, самую душу своего искания — требование достоверности я вручаю в руки самой Истины, — говорит автор, — через веру в самое ее бытие» (с. 64). Заметим, кстати, что эта 2-я глава у автора чрезвычайно сильна и красочна, и такого психологически глубокого выяснения необходимости веры в догмат троичности и выяснения отношения рассудка к догмату едва ли можно указать у кого. Глубокого и серьезного внимания богословов заслуживают и суждения здесь автора о заслугах св. Афанасия В[еликого] в борьбе с арианством, анализ автора терминов ὀλιστασις и οὐσῶα; ἄπο-οὐσίου и раскрытие им процесса веры начиная с той стадии, на которой она, т. е. вера, говорит сначала словами Тертуллиана: «Credo quia absurdum est», затем с Ансельмом Кентерберийским: «Credo ut intelligam», и наконец заканчивает с автором: «Intelligo ut credam» (с. 57—58). Так, *требуя* веры в бытие или данность Истины и преодолевая при помощи Божией (с. 64) трояким подвигом веры, надежды, любви «закон рассудка» (с. 63), автор не только уразумевает свою веру (с. 58),

но и вступает с Истиной уже в живое, личное общение (с. 66, гл. 3), согласно слову Писания, что «вера есть осуществление ожидаемого и уверенности в невидимом» (Евр. 11, 4). Третья глава сочинения («Свет Истины») и посвящается автором уяснению вопроса о любви как пути познания Истины и того основного утверждения, что ведение Истины, открывающееся в тайне Троичности, вне Христа невозможно (с. 102). «Ведение Истины, — говорит автор на с. 90, — возникает в душе от свободного откровения самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения является волевой акт веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся «Отцом, сущим на небесах»» (Ин. 5, 44). Итак, путь принятия Истины — вера, а путь познания (опытного) истины есть любовь. «Сделав усилие над собой ради любви к Истине, — говорит автор, — я вступил с Истиной в личное, живое общение (неохотно добавлю: если только она есть вообще); в любви я нашел начальную стадию давно желанной интуиции» (с. 66; ср. с. 85) (т. е. интуиции разумной, а не слепой; интуиции самодоказанной). И так как Бог, или Истина, есть любовь (с. 67), то в любви и открывается новый путь практического познания, который можно и должно назвать подвигом личного опыта (с. 67). Автору прекрасно, по нашему мнению, удастся выяснить это основное положение, «что только в любви мыслимо действительное познание Истины, а равно, что познание Истины обнаруживает себя любовью» (с. 69). В богословском смысле эта глава чрезвычайно интересна и ценна как уясняющая божественную природу любви как сущности христианства и как начала божественной жизни и Истины. При этом автор сам настаивает, что любовь он понимает не в «субъективно-психологическом» смысле, а в «объективно-метафизическом» (с. 86), почему и суждения о любви у него заканчиваются в этой главе раскрытием начал той духовной жизни, которая зарождается в сфере любви, ведет к общению с Богом-Истиной, к Свету умному, но только чрез подвиг жизни, чрез очищение и возрождение, совершающиеся на аскетическом пути (с. 94—95 и сл.). Нам хочется сделать только небольшое замечание к этим прекрасным и глубоким рассуждениям автора. Если бы автор в предшествующих главах рассуждал в сфере христианских понятий и на почве уже верующей христианской мысли, то ничего не было бы странного, если бы он в 3-й гл. сразу же заговорил о Боге как любви и о живом общении с Богом-Истиною чрез любовь, предполагая это уже приемлемым для христиански верующего разума. Но ведь, во-первых, он говорит об общении с тем, что в бытии еще не доказано, это и сам он

оговаривает словами «если только истина есть»; во-вторых, утверждение его: «Если Бог есть — а для нас это делается несомненным (?), — то Он необходимо есть абсолютная любовь» (с. 66) — не обосновано в предыдущем, ибо там о любви, собственно, говорилось как о субъективно-психологическом настроении человека в отношении к истине, а не как об объективно-метафизическом живом начале, вводящем человека в реальное общение с Истиной и в жизнь Истины. Это стало необходимо автору для того, чтобы обосновать новый гносеологический принцип — нравственный личный опыт, открывающийся в христианской любви. Все это, повторяем, прекрасно понятно и приемлемо в сфере раскрытия богословских понятий для верующей мысли, а в ходе суждений автора кажется некоторой методологической некорректностью.

Автору следовало бы самому как-нибудь добираться до тех основных христианских понятий, которые у него выдвигаются вдруг как данные и только потом уже объясняются в том направлении, какое определила предшествующая его работа; причем всегда заметна тенденция все рассматривать под углом закона тождества, как его преодоление или одухотворение, как будто можно все процессы христианской жизни сводить на гносеологию и самое духовное возрождение видеть в освобождении от *ἀποχῆ* (с. 80 и сл.). И почему опять и здесь автор, признавая триаду основных настроений в духовном подвиге человека в отношении к истине: «Верь в Истину, надейся на Истину и люби Истину» (говорит он), совсем опускает и здесь, и в дальнейшем вопрос о значении надежды (см. с. 67 и сл.).

Может быть, следовало бы попытаться найти ей место в приложении к вопросу об аскетическом пути, которому автор уделяет, по существу дела, очень много внимания в своем сочинении, и, скажем даже, всем своим сочинением он проповедует аскетизм, глубоко его понимает и раскрывает, так что для науки аскетики сочинение о Павла дает прекрасный материал, указывая пути установки самих основ аскетизма как факта жизни и аскетики, как науки об этом духовном искусстве из искусств (с. 94). Кажется, сам автор на с. 122 (4-я гл.: «Утешитель») весьма определенно высказывает свое интимное чувство, в котором христианская надежда утверждается как успокоение верующего сердца в отношении к будущим судьбам Церкви, дающее твердость подвигу духовного возрождения, в частности она утверждается как бы предощущением полноты благодатной жизни Церкви Христовой в Святом Духе. Но все же автор так и ограничился этим только чувством по отношению к христианской надежде в смысле ука-

зания ее объекта, а главу 4-ю посвящает, можно сказать исключительно, вопросу о третьей ипостаси Св. Троицы, т. е. Святому Духу как совершителю благодатной жизни в человечестве, просвещающему человека светом Истины и преобразующему все тварное естество (с. 105). Автор, между прочим, останавливается в этой главе свое внимание на том факте, что в христианском церковном сознании и в истории богословской мысли идея Св. Духа как третьей ипостаси менее раскрыта сравнительно с идеей Сына Божия как второй ипостаси, и дает этому объяснение. С этой целью он делает весьма интересный обзор исторической богословской мысли в лице ее виднейших представителей (Тертуллиана, Оригена, Иустина Философа, Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Великого, Григория Нисского) или памятников письменности (Ерма, св. Климента Ал<ександрийского> и др.), равно аскетов (Симеона Нового Богосл<ова>, Максима Исповед<ника>) и констатирует постоянную, «явную как бы недоговоренность или несмелость богословской мысли в отношении к вопросу о третьей ипостаси Св. Троицы). Сам автор объясняет это тем, что в жизни Церкви не пришла еще полнота времен; земная Церковь совершает свой воинствующий путь, и пока только отдельные духоносные личности на конце своего тернистого подвижнического пути получали осияние и ведение Св. Духа, а полнота общецерковного откровения Св. Духа и ведение его совершится при полноте всего обновленного тела Церкви, когда уже времени, т. е. истории, не будет, а будет новая земля и новое небо, т. е. за пределами этого мира (см. с. 104, 105 и др.). При этом автор прекрасно выясняет всю несостоятельность и ложь людей так называемого «нового религиозного сознания», чисто хилиастически ожидающих какой-то эпохи Параклита, т. е. полноты откровения Св. Духа в пределах земного, исторического существования (с. 119, 126—127) Церкви, и защищает (автор) Церковь от той грязи, которой ее забрасывают (см. с. 122). Все эти прекрасные мысли автора, по нашему мнению, для большей ясности требовали бы маленькой корректуры. Самая идея Св. Духа, совершающего в человеке познание Истины и жизни в Истине (с. 1 и 4), т. е. подвижничество, в ходе мыслей автора, кажется, недостаточно определяется в своем отграничении от идеи других ипостасей Св. Троицы. Только ведь пред этим автор на с. 91 говорил, что Истина как «свет разума» воссияла миру Рождеством Христовым, почему и поется в тропаре:

Рождество твое, Христе Боже наш,
воссия мирови свете разума... —

почему и Христос называется «Тихим Светом», «Светом Истинным» и т. д. Далее, что, собственно, означают слова автора, что о Св. Духе как Ипостаси менее знают в сравнении с тем, что сказано о Сыне Божиим как об Ипостаси? Что значит «знать как об Ипостаси» (см. с. 112, 116, 117 и др.)?

Бытие Св. Духа как Ипостаси ведь утверждается постоянно в Евангелии и, особенно, в Деяниях и Посланиях Апостольских, в Символе веры, в творениях св. отцов, особенно у аскетов и в богослужебных книгах. Если автор ссылается на службу Пятидесятницы в доказательство своей мысли, то почему же он не берет во внимание стихир и тропарей этой службы, а только одни молитвы на вечерни, почему не берет специальной службы Св. Духу? Если, по его мнению, «образ исхождения Св. Духа остается неизъяснимым», как говорит Василий Великий, и о «непостижимости исхождения Св. Духа» говорит Григорий Нисский, то ведь те же св. отцы и многие другие и «рождение Сына от Отца» называли «неизреченным». А то, что говорит Григорий Богослов в своих «Догматических поэмах», именно его слова: «И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом... Сюда-то я отношу и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благоприемлемым и удобовместимым, по прославлении — ἵψλοκατ στασίϋ — Спасителя» (с. 130), кажется, вовсе мало подтверждает мысль автора, хотя и приводится у него для подтверждения его мысли. Нам думается, что в отношении к третьей Ипостаси Св. Троицы в истории церковного сознания дело обстояло таким образом. Первое время все христиане были харизматиками, переживали явление Св. Духа, и общение с Ним было как факт внутренней жизни, и потому говорили о нем (особенно апостолы в Посланиях) постоянно и просто, как о явлении обычном в христианской жизни и несомненном; потом харизма сократилась и харизматиками⁵ явились аскеты (как говорит автор — с. 231) и вообще особые благодетельствованные избранники Божии, которые также говорили о Св. Духе, постоянно переживая его в личном опыте (почему все аскетические творения полны речами о Св. Духе). Для большинства же церковного тела Дух Св<ятой> остался в сознании и в учении только почти как идея христианского мировоззрения, и раскрывать эту идею в логических формулах действительно весьма трудно, так как Св. Дух более переживается, нежели логически раскрывается, ибо он «жизнь» и «живот». Иначе обстояло с идеей Логоса, второй Ипостаси Св. Троицы, воплотившейся и вочеловечившейся. По отношению к ней сразу же начались сомнения (гностики и др.), отрицалось Божество Иисуса Христа

и пр., ибо сама идея воплощения Божества казалась неприемлемой, и это нельзя было сделать фактом внутреннего опыта, как переживание Святого Духа; трудно было верить в Иисуса Христа как Бога, а ведь без веры в Него и Дух Св<ятой> не даровался, а при скудности благодатной жизни от Духа Св<ятого> сразу же возникали и сомнения в основных догматах христианства, т. е. в Божестве Иисуса Христа. Так в первые века и получилось богатство разработки учения о Второй Ипостаси, а Дух Св<ятой> всегда воспринимается благодатной жизнью, что было особенно у первых христиан и теперь у духоносных людей, и не требуется тогда теоретического учения⁶, а только констатирование самого факта, что и было и есть теперь, как и сам автор утверждает в этой главе и в предшествующей (см. с. 95—101, 132—135).

Впрочем, у автора 4-я глава об Утешителе и не имеет целью специальное обследование этого вопроса с его историко-догматической точки зрения и то, что здесь говорится автором, а говорится, повторяем, прекрасно и по существу неоспоримо, направляется к утверждению основной его мысли, что познание Истины дается Св. Духом и это есть духовный подвиг, совершаемый в Духе Святом, которого обязаны стяжать все христиане и в полноте этого стяжания уже «созерцать» истину лицом к лицу. В процессе этого духовного творчества и только в нем одном и могут для человека разрешаться все противоречия его мысли в отношении к истине и противоречия самой жизни. Ведь и сама Истина, возвещаемая Св. Духом человеку, будучи воспринята его сознанием, делается уже знанием об Истине, т. е. истиной, и в структуре человеческого рассудка оказывается полной противоречия. Пятая глава («Противоречие») и посвящается автором уяснению вопроса о том, «как представляется божественная Истина человеческому рассудку» (с. 137). Рассудок берется теперь автором в рассмотрение не со стороны основных законов его: тождества и достаточного основания, а со стороны его структуры в постижении им Истины, в процессе знания его об Истине. «Знание дается рассудку в виде некоего суждения (с. 138) и таким суждением об Истине, в коем дается рассудку ее знание, является христианский догмат. Христианский догмат и есть истина, открытая человеческому рассудку об Истине. Он тоже антиномичен (с. 140), да и должен быть антиномичен с точки зрения рассудка, так как подвиг веры, акт самоотрешения рассудка и может начаться только при антиномии, только ей ведь и можно верить, а все прочее или принимать, или отрицать. «С догмата и начинается наше спасение, — говорит автор, — ибо он только, будучи антиномичен, и дает место свободной вере» (с. 140).

Автор прекрасно разъясняет в этой главе причину вообще антиномии рассудка, делая справки из истории древней и новой философии, коим идея антиномии была всегда присуща, и переходя затем на почву христианского мышления, объясняет эту антиномию рассудка в отношении к истине раздробленностью самого человеческого рассудка, более того, дробностью самого бытия, включая сюда и рассудок (с. 152). Причина же этой раздробленности бытия — грех твари. Вот почему и догмат, неприемлемый греховным рассудком, как противоречащий его структуре, в благодатном, очищенном от греха состоянии души воспринимается благодатным разумом в сфере молитвы и подвига как самодоказанная истина и аксиома (с. 152—153). Здесь автор стоит вполне на почве православного святоотеческого учения о необходимости очищать ум для постижения христианской истины, и, как мы уже указали, приходится только пожалеть несколько, что он не использовал прекрасных суждений об этом предмете Исаака Сириянина, Максима Исповедника, того, что написано, например, в «Невидимой Брани», и др. Но для целей книги, написанной для оглашенных, может быть, даже лучше, что автор своим путем философского анализа логических законов мышления приходит к тому же самому, к чему пришли святые отцы духовным опытом жизни. Идея греха, объясняющая раздробленность бытия и человеческого рассудка в частности, и составляет содержание следующих двух глав сочинения, из коих в первой (6-я гл. «Грех») автор специально рассуждает о грехе в его сущности, а в 7-й гл. «Тварь» раскрывает начало благодатного обновления тварного бытия. Суждения автора о грехе в смысле анализа сущности его природы и действий прекрасны и глубоко психологичны, в богословском смысле они весьма ценны для Нравственного Богословия и, особенно, для аскетики как науки. Притом все эти суждения имеют в своей основе данные божественного откровения (в частности, послание ап. Иоанна Богослова) и святоотеческий разум. По существу, мы не находим сказать что-нибудь против этих суждений автора. Особенность некоторых суждений автора обуславливается и здесь, как и в других местах его книги, его главной задачей — смотреть на все с точки зрения человеческого рассудка, в его природе и структуре видеть данные для утверждения истинности и необходимости христианства в его цельности. Вот почему автор, определяя грех согласно с ап. Иоанном Богословом, «что он есть беззаконие» (Ин. 3, 4), и поясняя, что в онтологической своей глубине (с. 162) он есть «ничто», лишь «мнимое существование» (с. 163), есть причина всякой раздробленности, в приложении к человеку объяс-

няет этот грех как нежелание выйти из закона «тождества» Я (с. 170). Таким образом, автор <как> проявление греха в человеке, согласно своему плану, рассматривает рассудок человеческий, берет как бы только в приложении к законам мышления и в грехе видит царство закона тождества, и только его одного, а посему и неразумия (с. 170—171). Правда, и у восточных св. отцов грех рассматривается как уклонение человека от созерцания только Бога, от мысли только о Нем как Едином на потребу, уклонение на путь многих помыслов, и прежде всего на путь самоутверждения. У св. отцов только это не имеет той специальной логической или гносеологической окраски, как у автора, а более нравственно-психологическую; но, быть может, в этом и заслуга автора, переведшего объяснение действий тайны греха на структуру и природу нашего ума. В связи с этим уклоном в рассмотрении греха автор определяет и сущность «той устроенности души», которая противоположна греховному ее состоянию; это есть целомудрие (с. 173, 177) в смысле цело-умия, здраво-умия (σω-ροσύνη); самособранность, крепость, простота как органическое единство и цельность человеческой личности (с. 173). Сущность целомудрия с субъективной стороны как переживание целомудренной души есть *блаженство* «в смысле умирного и умеренного сердца» (с. 185), а объективно, онтологически, как «момент жизни Божией» (с. 185), она есть «память Божия», «вечная память», которую поют обычно усопшему, ибо быть в памяти Божией — значит быть и в вечном бытии (с. 187)! Заметим опять, что у автора в суждениях по указанным пунктам чрезвычайно много весьма тонких наблюдений и неожиданных сопоставлений и выводов, весьма хорошо объясняющих некоторые частные стороны христианского учения и христианской психологии, в частности происхождение ересей. Нам думается только, что если автор определил целомудрие параллельно греху как характерный момент состояния ума, то и блаженство должен бы был определять более в этом же направлении к уму, а не как умиротворение «сердечного кружения» (с. 181). У него как-то совмещаются элементы ума и сердца в понятии блаженства, как это действительно и должно быть, но недостает некоторой отчетливости в смысле согласованности с основной мыслью. «Блаженство как отдых от неустанно жадного и никогда не удовлетворенного хотения», — говорит автор на с. 182; с другой стороны, «блаженство можно получить только пресуществив помыслы в высшее созерцание» (с. 183); так, в блаженстве есть элементы и в отношении ума и сердца, но интимная связь их достаточно не раскрыта, по крайней мере здесь; ее скорее можно видеть из последней главы, где

автор говорит о значении в нашей жизни сердца. А потом, если блаженство есть успокоение, то как же «алчущие и жаждущие правды» блаженны? Это явление бесконечное, ибо бесконечна сама правда. Нужно сказать, что аскетический подвиг как путь к блаженству гораздо шире, чем его здесь намечает автор, и охватывает все стороны существа человека и в качестве только отдельных моментов или сторон входит в душевную жизнь то, о чем говорит автор, а не вмещается в них совсем. Автор так и сам думает, говоря в заключение своих суждений о блаженстве: «Целомудренное житие есть цельность и неиспорченность человеческого существа» (с. 195) (а не ума только). В плоскости онтологии целомудрие есть «вечная память Божия» (с. 185, 186, 187, ср. с. 177). Уже и в человеческой познавательной деятельности *память*, по автору, есть свидетельство нашего надвременного естества (с. 194); она есть творческое начало мысли, господствующей над временем (с. 195); а Божия память и Божие творчество тождественны (с. 195), и потому быть в памяти Божией — значит быть в общении с Его бытием, быть в раю. Но если «память вечная» есть объективная сторона *целомудрия*, субъективно выражающегося в блаженстве, то почему же мы поминаем и просим «вечной памяти», особенно за грешных, а святых уже не поминаем? Да разве грешники, не ищущие целомудрия, не в памяти Божией? Наконец, можно ли по существу дела приписывать Богу память, которая есть явление в пределах временности и связана с этим временным бытием, а по учению св. отцов есть проявление низшего, греховного строя деятельности ума человеческого? Да едва ли ее и справедливо считать выражением творческого, активного начала: у нее есть свои законы, каждый факт душевной жизни связан с другим законом ассоциации и поэтому памяти присуща более пассивность, чем активность; а когда познание упразднится и настанет ведение и созерцание, то и память упразднится как ненужная, как связанная только с греховным бытием.

Перейдем к последней, 7-й, главе сочинения «Тварь». Предметом этой главы служит у автора раскрытие процесса обновления твари как перехода от греха к целомудренному состоянию. Автор берет для рассмотрения здесь не всю тварь, а собственно-человеческую личность, на том основании, вполне законном, что обновление твари зависит от обновления человека, согласно словам ап. Павла (Рим. 8, 14) (см. с. 206). Что такое целомудренная личность и как это достигается — вот, по существу, о чем говорит здесь автор. Эта глава, если можно так выразиться, по преимуществу аскетическая и вводит читателя в круг явлений ду-

ховного опыта и мистики. Здесь автор прекрасно раскрывает некоторые стороны христианской антропологии, например значение сердца в духовной жизни; попутно обличает фальшь всякого подвижничества вне христианства и его существенное отличие от первого, обличает современных хилиастов, современных проповедников «святой плоти» (с. 224, 226 и др), наносит решительный удар и беспощадно критикует всякое мировоззрение вне христианства, доказывает, что и сама наука стала возможной только при наличности христианских идей. Нам показалась в этой главе только некоторая несогласованность частных положений с высказанными раньше: например на с. 197 автор, различая *зло* и *грех*, первое определяет как духовное искривление, а грех — все, что ведет к таковому, т. е. повод или средство; как будто раньше, в 6-й гл., он грех определяет именно как искажение бытия, беззаконие; здесь, видимо, имеет в виду простой греховный поступок. Целомудрие у него в этой главе понимается уже исключительно как чистота сердца, а не состояние ума (с. 202), причем сердце выдвигается как центр духовной жизни, а церковная мистика называется мистикой груди, а отличие от мистики живота (присущей оргиастическим культам древности) и мистики головы (индусской).

Нам думается, что церковная мистика есть не мистика груди или сердца, а непременно объединенная мистика всех сторон человеческого существа: и ума, и сердца, и воли, и тела, если угодно, иначе и получается явление хлыстовства, столь обычного теперь, или духовной прелести. Припомним автору, что у св. отцов всегда указываются восемь глав<ных> страстей⁷, из коих каждая имеет отношение к известной области души или тела человеческого, борьбой с ними оздоравливается и уцеломудривается или тело (блуд, чревоугодие), или ум (гордость, тщеславие), или сердце (печаль, уныние), или воля в ее настроении (гнев, сребролюбие). Сердце выдвигается в духовной жизни потому, что в процессе волевой деятельности оно своим чувствованием и желанием обуславливает совершение дела или поступка, оно — самый важный стимул греха и добра в их осуществлении, а главное, сердечная область есть вполне достояние человека; ум может и невольно загрязняться от приражений врага, а сердце только охотной волей человека, за него он ответственен; припомнить нужно моменты развития страсти и всякого греха, и тогда это будет понятно. Можно ли, например, очистить сердце без очищения ума? У св. отцов ум признается кормчим, и от его обращения к Богу и чистоты зависит устройство души. Повторяем, в духовной христианской жизни все целостно и объединено, да так и должно быть

по мысли самого автора, ибо где уничтожается грех, там восстанавливается целостность. Признанием этой целостности в человеке, восстанавливаемой чрез подвиг, как цели его жизни и высшего ее основания и разума, а чрез человека целостности и красоты всей твари, автор и заканчивает свою книгу.

Что сказать о ней в заключение?

Как огласительное слово для стоящих «во дворе церковном» — а так просит смотреть на его книгу сам автор (с. 5) — книга выполнена прекрасно. Сделана полная апология христианской веры как единственной истины, и сделана тем путем и в той сфере мысли, в какой полагают последний резон всякой истины поклонники человеческого рассудка, и все сказано на родном для них языке рассудка, логики и философии. Автор как бы великодушно сам ради них спускается «до кладенцов хананейских мыслей» (см. канон Андрея Критского), из которых люди рассудка думают черпать и пить воду истины, и показывает, что истина не в этих кладенцах, а в Камне веры — Христе, из Которого текут реки воды живой и токи премудрости, источаемые верой.

Как теодицея книга о. Павла может удовлетворить самый требовательный вкус, изощренный в философии и богословии. Раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека, освещается светом христианства и уясняется им высший смысл жизни и бытия мира, и все — и частное, и основное в христианстве — с необыкновенной ясностью выявляется в своем высшем смысле и единстве. Не знаю, есть ли на Западе что-либо подобное, но в русской литературе подобного опыта теодицеи нет, и в этом смысле книга о. Павла — явление исключительное. По нашему мнению, она прекрасно дополняет то, что сказано в книге проф. Несмелова «Наука о человеке», но в другом плане исполнения.

Как труд богословско-философский книга автора от начала до конца православна. Автор ниспровергает господство в жизни рассудка и его претензии на монополию истины, утверждает необходимость христианской веры, утверждает догматы, утверждает духовный подвиг, утверждает и защищает Церковь, открывает ложь ересей древних и новых по их существу, осуждает «новое религиозное сознание» современной интеллигенции, хлыстовство, хилиазм, культ плоти; исповедуя грех как причину зла, он в благодати Св. Духа утверждает силу, преобладающую грех и обновляющую тварь. По нашему мнению, у автора в тех немногих словах обращения к читателю, в коих он касается отличия православия от католичества и протестантства, сказано для понимания православия гораздо более, чем в специальной статье

одного профессора, напечатанной в американском журнале для уяснения этого вопроса.

Книга о. Павла высоконаучная, трудно сказать, в какой области научного знания автор не проявил себя специалистом в этой книге. Он прекрасно знает античную философию и античный мир; в совершенстве изучил новую философию, показал себя филологом и математиком, проявил громадную начитанность и в святоотеческой литературе, в литературе богословской, иностранной и русской. Одни примечания автора (62 страницы) сами по себе, без наших слов, могут говорить за научное достоинство его труда, и ценность их может быть понятна вполне только специалистам вроде самого автора. Но автор везде остается свободным от подавляющего влияния этого научного багажа; он везде творец и хозяин. Читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно, а не только приобретаешь знание в какой-нибудь области; да до нее и нужно дорасти, чтобы понять. Думается, что ее будут читать с интересом и люди богословски образованные, и философствующие, и просто интеллигентные.

Пусть даже некоторым соблазном⁸ в книге автора является необычный стиль писания, не принятый в богословских сочинениях способ выражения, особенный слог и строй речи; в этом сказался только индивидуализм автора и личная особенность его психики; на это просто не нужно обращать внимания при чтении его книги, и это не умаляет по существу достоинства книги автора.

