Епископъ Ѳеодоръ.

# „О ДУХОВНОЙ ИСТИНѢ".

## Опытъ православной Ѳеодицеи („Столпъ и Утвержденіе Истины"),

## свящ. П. Флоренскаго.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры
1914.

БИБЛИОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНАЯ

21
51
Ф 20

Оттискъ изъ „Богослов. Вѣстн.“ Май. 1914 г.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
1086
56

# „О духовной истинѣ“.

*Опытъ православной Θеодицеи (Столпъ и Утвержденіе Истины“) свящ. П. Флоренскаго.*

„Интересующимся новинками книжнаго рынка вѣроятно извѣстна появившаяся не такъ давно книга о. Павла Флоренскаго подъ заглавіемъ „Столпъ и Утвержденіе Истины“ Опытъ православной Θеодицеи въ 12-ти письмахъ. Считаемъ необходимымъ замѣтить, что разсматриваемая нами книга и эта послѣдняя при своемъ сходствѣ даже въ заглавіяхъ не тождественны въ объемѣ своего содержанія. Послѣдней, т. е. нами разсматриваемой, не достаетъ въ сравненіи съ первой цѣлыхъ четырехъ большихъ главъ съ примѣчаніями и поясненіями къ нимъ. Упоминаемъ объ этомъ исключительно съ той цѣлью и потому, чтобы предупредить возможность отожествленія кѣмъ-нибудь этихъ 2-хъ книгъ, изъ коихъ нами разсматриваемая напечатана еще въ 1912 г., а „Столпъ и Утвержденіе Истины“ только въ 1914 г.; тѣмъ болѣе, что эти, недостающія нашей книгѣ, главы въ богословскомъ отношеніи особенно интересны и могутъ давать какъ бы исходную точку отправленія для опредѣленной оцѣнки и всей книги съ богословской точки зрѣнія преимущественно. Объ этой книгѣ уже и высказывались въ печати мнѣнія съ богословской и философской точекъ зрѣнія; надѣемся они извѣстны. Замѣтимъ только, что центръ тяжести сужденій и мнѣній объ этой книгѣ вовсе не сосредоточивался на тѣхъ главахъ, коихъ не достаетъ нашей книгѣ, а главнымъ образомъ на тѣхъ, кои входятъ въ нашу книгу и составляютъ ея исключительное содержаніе, Такимъ образомъ, можно съ правомъ говорить, что въ разсматриваемой нами книгѣ авторъ существо дѣла уже высказалъ, а потому все характер-

ное для его религіозно-философскаго мышленія въ ней очевидно имъ выражено. Это такъ и на самомъ дѣлѣ.

Авторъ хочетъ говорить въ разсматриваемой нами книгѣ „о духовной истинѣ“, хочетъ найти „столпъ и утвержденіе истины“, какъ видно изъ самаго заглавія книги. Эту задачу онъ и осуществляетъ вполнѣ въ тѣхъ семи главахъ, изъ коихъ состоитъ эта его книга (1 гл. Сомнѣніе, 2-я гл. Тріединство, 3-я гл. Свѣтъ Истины, 4-я гл. Утѣшитель, 5-я гл. Противорѣчіе, 6-я гл. Грѣхъ, 7-я гл. Тварь съ добавленіемъ къ сему обращенія къ читателю, и примѣчаніями), такъ что читатель остается совершенно удовлетвореннымъ со стороны законченности самаго труда и полноты раскрытія выдвинутыхъ книгой вопросовъ; другое дѣло, остается ли онъ удовлетвореннымъ по существу самыхъ сужденій автора и тѣхъ основныхъ положеній, кои устанавливаются авторомъ въ книгѣ, а равно вопросъ и въ томъ, готовъ ли читатель признать безспорнымъ самый ходъ сужденій автора и тѣ окончательные выводы, къ которымъ онъ приходитъ въ своей книгѣ. Тутъ дѣло конечно личнаго вкуса и мнѣнія, какъ о всякой другой книгѣ, какъ и о всякой другой вообще вещи.

Книга о. Павла удивительно оригинальна и своеобразна и по содержанію, и по построенію, и по своему стилю, вотъ первое впечатлѣніе отъ нея. Заглавіе книги, несомнѣнно, опредѣляетъ задачу книги, несомнѣнно также опредѣляетъ, во всякомъ случаѣ естественно, чтобы опредѣляло, и содержаніе книги. Такъ по крайней мѣрѣ привыкъ ожидать этого читатель, да такъ, кажется, обычно дѣлаетъ и всякій авторъ. У о. Павла оригинальность и своеобразность книги начинается уже отсюда. „О Духовной Истинѣ“, иначе „Столпъ и Утвержденіе Истины“, вотъ какъ называется его книга. Этому вполнѣ отвѣчаетъ и указываемая самимъ авторомъ совершенно опредѣленно задача его труда въ обращеніи къ читателю. „Живой религіозный опытъ, какъ единственный законный способъ познанія догматовъ“, такъ мнѣ хотѣлось бы выразить общее стремленіе моей книги, говоритъ авторъ (3 стр.). Православному человѣку, особенно богослову, конечно излишне пояснять, что догматы есть откровенныя христіанскія истины, къ которымъ и приложимо наименованіе *духовныхъ истинъ* по преимуществу въ отличіе отъ всякихъ

другихъ истинъ человѣческихъ, научныхъ или обще-житейскихъ, извѣстно также, что это духовное и востязуется духовно по апостолу и что только духовный человѣкъ пріемлетъ то, что отъ Духа Божія и что всякое вѣдѣніе о Богѣ есть удѣлъ нравственной чистоты (чистіи сердцемъ Бога узрятъ). Посему и приступая къ чтенію книги съ такимъ опредѣленнымъ заглавіемъ, какъ книга о. Павла „О Духовной Истинѣ“, всякій вполнѣ можетъ удовлетворяться такимъ точнымъ соотвѣтствующимъ заглавію книги опредѣленіемъ со стороны автора задачи своего труда и въ дальнѣйшемъ можетъ ожидать ничего иного, какъ разсужденій о христіанскихъ догматахъ и о религіозномъ опытѣ, какъ пути къ ихъ познанію. Задача труда, повторяемъ, указана авторомъ на первой же строкѣ книги въ полномъ соотвѣтствіи съ заглавіемъ. Далѣе: въ числѣ христіанскихъ догматовъ есть догматъ и о Церкви, такъ что, если наименованіе книги „Столпъ и Утвержденіе Истины“ понимать какъ болѣе частное опредѣленіе задачи труда, сравнительно съ тѣмъ, что дается въ наименованіи „О Духовной Истинѣ“, то читатель вправѣ ожидать въ дальнѣйшемъ у автора разсужденія о церкви, такъ какъ вѣдь и самое выраженіе „Столпъ и Утвержденіе Истины“, прилагаемое апостоломъ къ церкви (1 Тимоѳ. 3, 15), къ ней и можетъ только отсылать христіанскую мысль. Самое уже содержаніе книги должно показывать, разсуждаетъ ли авторъ о церкви, какъ объ одномъ изъ предметовъ догматическаго христіанскаго ученія, или какъ объ одной изъ духовныхъ истинъ и о познаніи этой истины живымъ религіознымъ опытомъ, или онъ разсуждаетъ о церкви, какъ сокровищницѣ и утвержденіи истины, согласно мысли апостола и святыхъ отецъ. Такъ или иначе, но читатель вправѣ ожидать отъ книги, что въ ней будетъ рѣчь о церкви. Да и самъ авторъ не устраняетъ изъ сознанія читателя идеи церкви, а, напротивъ, даетъ полное основаніе думать, что онъ будетъ говорить о церкви, какъ вмѣстилищѣ тѣхъ „духовныхъ сокровищъ“ (выраженіе автора), кои познаются живымъ религіознымъ опытомъ, къ коимъ принадлежатъ и догматы церковные (См. къ читателю 1 стр. ср., 1 и 2-я гл.). Итакъ, религіозный опытъ, догматы христіанскіе, церковь Христова вотъ тѣ основные пункты или предметы, которые, кажется, ясно опредѣляются самимъ авторомъ, какъ задача

его труда въ наименованіяхъ самой книги и въ первыхъ ея строкахъ: раскрытія ихъ вправѣ ожидать и читатель.

И однако въ трудѣ автора сразу нѣтъ спеціальной рѣчи ни о догматахъ, ни о религіозномъ опытѣ, той рѣчи, какую мы обычно привыкли слушать или читать въ сочиненіяхъ, посвященныхъ указаннымъ темамъ. Вотъ почему быть можетъ и самъ авторъ перечитывая потомъ свой трудъ и сопоставляя все сказанное въ книгѣ съ ея наименованіями и съ тѣмъ, что онъ сказалъ о задачѣ труда въ первыхъ строкахъ обращенія къ читателю потомъ въ послѣсловіи къ другой книгѣ „Столпъ и Утвержденіе Истины“, разнящейся отъ нашей книги только 4-мя новыми добавочными главами и преимущественно богословскаго характера, въ частности заключающими и сужденія о церкви (см. „Послѣсловіе“) долженъ былъ сознаться, что со стороны содержанія его книга выполняетъ другую задачу, именно: она рѣшаетъ вопросъ „*какъ возможенъ разсудокъ?*“ „Попытку дать отвѣтъ на поставленный вопросъ представляетъ вся настоящая работа въ цѣломъ ея объемѣ“, говоритъ тамъ самъ авторъ. А что авторъ совершенно правъ въ этомъ своемъ утвержденіи относительно своей книги и что высказанное нами выше мнѣніе объ ея содержаніи не голословно и чтобы намъ не навязать ему своихъ мыслей отсылаемъ читателя къ „Послѣсловію“ книги „Столпъ и Утвержденіе Истины“, гдѣ конспективно, но вполнѣ опредѣленно, послѣдовательно и точно переданъ весь ходъ мыслей автора и дана имъ самимъ какъ бы краткая схема его труда, главнымъ образомъ въ приложеніи къ первымъ 7-ми главамъ труда, общимъ съ нашей книгой. „Теперь въ концѣ немалаго пути, такъ начинаетъ авторъ свое послѣсловіе, умѣстно оглянуться вспять и съ достигнутой высоты осмотрѣть путь свой и точку отправленія“. Что же онъ видитъ „съ достигнутой имъ высоты“, и каковъ путь, совершенный его мыслію? „Есть два міра, говоритъ авторъ, этотъ и тотъ, первый весь разсыпается въ противорѣчіяхъ, если не живетъ силами второго... Эти противорѣчія— антиноміи и въ нашемъ существѣ, какъ и во всей твари, они въ нашей волѣ, въ чувствѣ, въ разсудкѣ... Разсмотримъ разсудокъ нашъ. Онъ не цѣленъ, онъ разсыпается въ антиноміяхъ и ихъ также много, какъ и актовъ разсудка... Од-

нако въ существѣ своемъ антиноміи разсудка приводятся къ диллемѣ: конечность или безконечность... въ разсудкѣ статика его и динамика его исключаютъ другъ друга, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не могутъ быть другъ безъ друга... Первая есть законъ тожества и какъ одна изъ нормъ разсудка требуетъ остановки мысли, вторая есть законъ достаточнаго основанія и, какъ норма разсудка, требуетъ безпредѣльнаго движенія"... 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 пользованіи обѣими ими, ибо они не совмѣстны. Нормы разсудка необходимы, но они невозможны. Разсудокъ оказывается такимъ образомъ насквозь антиномическимъ въ своей тончайшей структурѣ". Какъ же возможенъ разсудокъ? „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 противорѣчащіе законы его дѣятельности, т. е. законъ тожества и достаточнаго основанія совпадаютъ", другими словами, онъ возможенъ лишь при такомъ мышленіи, при которомъ обѣ основы разсудокъ, т. е. начало конечности, и начало безконечности—становятся на дѣлѣ одною"... Иначе: „разсудокъ возможенъ, если дана ему абсолютная актуальная безконечность". Такимъ объектомъ мышленія, дѣлающимъ разсудокъ возможнымъ, является, по автору, Тріипостасное Единство. Тріипостасное Единство есть „корень разума" и разсудокъ возможенъ потому, что есть Трисіятельный Свѣтъ и постольку, поскольку онъ живетъ Его свѣтомъ".

Дальнѣйшей задачей автора было выяснить, каковы формальныя и реальныя условія данности такового объекта. Вопросъ „о вѣрѣ вѣруемой—перешелъ въ вопросъ о вѣрѣ вѣрующей" къ образу ея возникновенія. „Выяснивъ, *что* вѣры (т. е. Тріединство какъ предметъ вѣры) и „какъ" (т. е. доказавъ, что Тріединство можетъ быть воспринято только вѣрой, а не разсудкомъ), авторъ былъ поставленъ лицомъ къ лицу съ новымъ вопросомъ—объ *условіяхъ* возникновенія вѣры. „Геенна" или „подвигъ вѣры" tertium non datur; вотъ чѣмъ обусловливается возникновеніе вѣры по автору. Но то и другое средство имѣетъ въ основѣ своей двойственную

природу имѣющаго увѣровать. Этою-то двойственностію теперь и было необходимо заняться далѣе. Это авторъ дѣлаетъ преимущественно въ двухъ послѣднихъ главахъ своего труда подъ заглавіемъ Грѣхъ (6-я гл.) и Тварь (7-я гл.), объясняя движеніе человѣческаго сознанія къ Трисіятельной Истинѣ.

Мы нарочно, отчасти словами автора изъ послѣсловія книги „Столпъ и Утвержденіе Истины“ изложили схему его труда, чтобы избѣжать быть можетъ менѣе точнаго изложенія совершенно тѣхъ же мыслей автора по тексту содержанія 1, 2, 3, 4 гл. разсматриваемаго нами сочиненія и чтобы показать тѣ основные пункты и вопросы, на которыхъ держится мысль автора и въ томъ имѣть оправданіе высказаннаго нами впечатлѣнія; это схематическое изложеніе хода его мысли намъ необходимо и для дальнѣйшаго, такъ какъ придется имѣть дѣло съ содержаніемъ самой книги.

Итакъ, вопросъ о разсудкѣ въ его основныхъ нормахъ дѣятельности и въ отношеніи его къ истинѣ и вопросъ о вѣрѣ, воспріемлющей истину, вотъ, что составляетъ основное содержаніе книги автора. Но почему же онъ, выдвигая идею церкви въ заглавіи книги, идею христіанскихъ догматовъ, какъ духовныхъ истинъ и путь духовнаго опыта къ ихъ постиженію, въ самой книгѣ какъ бы уклоняется отъ этой задачи? Нельзя же, вѣдь, на самомъ дѣлѣ того, что онъ говоритъ собственно прямо о церкви въ книгѣ считать изложеніемъ богословскаго ученія о церкви; даже болѣе того: авторъ, упомянувъ вполнѣ опредѣленно въ обращеніи къ читателю, о церкви, какъ вмѣстилищѣ духовныхъ сокровищъ, нарочито и сознательно налагаетъ печать молчанія на свои уста и рекомендуетъ въ качествѣ пути къ познанію этихъ сокровищъ только духовный непосредственный опытъ (3 стр.). Конечно, авторъ могъ бы говорить тогда о церкви съ точки зрѣнія духовнаго опыта своего или чужого, о которомъ онъ знаетъ, такъ какъ, вѣдь, если есть этотъ духовный опытъ, какъ нѣкое жизненное богатство, то несомнѣнно можно и говорить и раскрывать этотъ самый опытъ, во всякомъ случаѣ что—нибудь можно говорить объ этомъ опытѣ въ приложеніи къ идеѣ церкви. „Но кто я, чтобы писать о духовномъ, говоритъ авторъ. Ни я, никто другой, продолжаетъ онъ, и не сможетъ опредѣлить что такое церковность“. Однако, все же,

по его мнѣнію, „церковность есть особая, новая жизнь, данная человѣку, но подобно всякой жизни недоступная разсудку". Еще точнѣе: „церковность, по нему, есть новая жизнь въ Духѣ (разумѣется, Святомъ), а церковь согласно апостолу есть тѣло Христово, полнота наполняющаго все во всемъ" (Еф. 1, 23). Авторъ указываетъ даже критерій правильности этой церковности какъ новой жизни, именно, „красота" (стр. 7). Кажется, уже изъ этихъ опредѣленій автора церкви и церковности, какъ изъ вполнѣ опредѣленныхъ богословскихъ идей, по существу вполнѣ православныхъ и догматически вѣрныхъ, можно было исходить къ построенію цѣлой богословской концепціи о Церкви. Однако авторъ на восьми (8) страницахъ своего обращенія къ читателю неоднократно и съ возрастающей настойчивостью продолжаетъ утверждать о недоступности для человѣческаго разсудка понятія церковности, о невозможности для него опредѣлять и раскрывать ее и о единственной возможности постичь ее только пріятіемъ въ свою жизнь самой стихіи церковности. „Истинная церковность—православіе—показуется, а не доказуется", говоритъ авторъ и рѣшительно отсылаетъ всякаго желающаго понять православіе (т. е. истинную церковность) прямо къ духовному опыту. Этимъ указаніемъ на необходимость опыта онъ и ограничиваетъ пока свои сужденія и о самомъ духовномъ опытѣ, и о церковности. Все это несомнѣнно вѣрно и съ православной точки зрѣнія не только пріемлемо, но иначе и быть не можетъ, однако не избавляетъ читателя отъ назойливости приблизительно такихъ вопросовъ и недоумѣній: если церковность есть особая, новая жизнь въ Духѣ, то развѣ нельзя эту жизнь дѣлать предметомъ теоретическаго разсмотрѣнія на основѣ данныхъ духовнаго опыта своего или чужого? развѣ процессъ этой жизни и ея законы недоступны для раскрытія? развѣ нѣтъ иного болѣе опредѣленнаго критерія правильности этой жизни, чѣмъ выдвигаемая авторомъ духовная красота, которую способны разобрать, по словамъ автора, только особые мастера этого дѣла? Какъ и всякая человѣческая жизнь слагается при участіи всѣхъ наличныхъ силъ человѣческаго духа, такъ и въ приложеніи къ церковности должна быть и несомнѣнно есть полнота участія въ ней всѣхъ силъ человѣческой личности, теоретическихъ и практическихъ, почему и въ церкви есть откро-

венное ученіе, о которомъ дана заповѣдь: „шедше научите вся языки.....“, есть и Символъ вѣры, какъ критерій истинной церковности, есть и частнѣйшія указанія этихъ признаковъ истинности православной вѣры, вродѣ того наставленія, которое даетъ апостолъ Іоаннъ: „всякъ не исповѣдующій Іисуса Христа, во плоти пришедша, есть антихристъ“; и дѣлами жизни доказывается или показывается не иное что какъ исповѣданіе вѣры, (какъ это говорятъ апостолы Іаковъ и Іоаннъ) и жизнь въ Духѣ можетъ быть воспріемлема не только какъ красота, но и какъ истина и Добро, могущіе быть критеріемъ для самой духовной красоты и сами имѣющіе критерій своей истинности въ откровеніи и разумѣ церковномъ. И однако, повторяемъ, самъ авторъ, давши движеніе мысли читателя въ указанныхъ направленіяхъ своимъ опредѣленіемъ идеи церкви и церковности, рѣшительно отказывается отъ дальнѣйшаго приложенія и продолженія своихъ сужденій о церкви, какъ дѣла даже „безполезнаго“ (стр. 5 и 6).

Сказанное въ приложеніи къ идеи церкви можно (цѣликомъ) относить и къ идеѣ духовной истины, какъ предмету изслѣдованія автора. Авторъ не опредѣляетъ, что онъ разумѣетъ подъ духовной истиной въ отличіе отъ недуховной; опредѣленіе истины „истина есть интуиція—дискурсія“ (39) вовсе не есть у него результатъ духовнаго опыта въ приложеніи къ христіанскому догмату, на которомъ (т. е. на опытѣ) онъ настаиваетъ; внѣ этого же опыта стоитъ у него и чисто православное построеніе понятія объ истинѣ; „что истина есть сущность о трехъ ипостасяхъ“ (45). Авторъ пользуется въ приложеніи къ вопросу объ истинѣ терминами христіанскими какъ то неожиданно для читателя, изслѣдуя разсудокъ въ его нормахъ и въ его отношеніи къ истинѣ, предполагая „загодя“, выразимся словомъ автора, въ читателѣ способность понимать и восполнять недоговоренное имъ. Читателю предоставляется самому догадываться, что истина, опредѣляемая авторомъ въ формулѣ христіанскаго догмата (тріединство), но выводимая какъ логическое построеніе изъ разсмотрѣнія нормъ разсудка, дѣлается или можетъ быть называема духовной потому, что воспринимается вѣрой въ атмосферѣ надежды и любви, вѣрнѣе дается Св. Духомъ (гл. 3, 4 и особ. 5). Конечно здѣсь бы и умѣстно было го-

ворить о духовномъ опытѣ какъ процессѣ жизни, уясняющемъ истину и о тріединствѣ какъ духовной истинѣ, которую ищетъ авторъ. Однако онъ говоритъ здѣсь о духовномъ опытѣ какъ пути познанія догматовъ — духовныхъ истинъ, не въ смыслѣ цѣльнаго процесса жизни, а имѣетъ въ виду выясненіе основныхъ христіанскихъ настроеній вѣры, надежды, любви въ ихъ отношеніи къ пріятію истины: при чемъ о надеждѣ только упоминается какъ бы мимоходомъ, а рѣчь о духовной истинѣ замѣняется сужденіями о предметахъ относящихся къ духовной жизни (гл. 5, 6 и 7). Такъ богословская мысль читателя, привыкшая отправляться отъ извѣстныхъ опредѣленныхъ богословскихъ терминовъ, въ направленіи тоже опредѣленныхъ богословскихъ идей должна въ сочиненіи автора сдѣлать непривычную для нея своеобразную работу, чтобы все-таки признать вмѣстѣ съ авторомъ въ заключеніе его труда, что цѣль его работы достигнута, т. е. духовная истина показана и столпъ и утвержденіе истины для человѣческаго сознанія ясенъ. И мы дѣйствительно можемъ, несмотря на все сказанное выше, прочитавши книгу о. Павла и совершивши совсѣмъ непривычный для богословской мысли, путь сказать: авторъ написалъ о томъ, о чемъ онъ хотѣлъ писать и что выразилъ въ самомъ заглавіи книги, онъ утвердилъ и уяснилъ въ нашемъ сознаніи абсолютную цѣнность духовной истины (именно тріединства, какъ основного христіанскаго догмата) и утвердилъ въ нашемъ сознаніи Церковь, какъ единое утвержденіе и столпъ абсолютной истины. И если бы насъ спросили, почему же авторъ сдѣлалъ это какъ бы нѣсколько не обычнымъ путемъ, можемъ объяснить указаніемъ на то, кому собственно предназначаетъ авторъ свой трудъ. „Если я придаю нѣкоторое значеніе своимъ письмамъ (т. е. своей книгѣ состоящей изъ писемъ) то исключительно подготовительное, для оглашенныхъ, пока у нихъ не будетъ прямого питанія изъ рукъ матери—значеніе, какъ огласительныхъ словъ во дворѣ церковномъ“, (стр. 5 къ читателю). Да, для стоящихъ еще во дворѣ церковномъ и можно говорить о духовномъ и объяснить это духовное только такимъ путемъ, какимъ говоритъ въ книгѣ авторъ. Можно, спускаясь какъ бы до нихъ, принимая и то, что они принимаютъ какъ несомнѣнное, въ частности разсудокъ, какъ абсолютнаго монарха въ

дѣлѣ истины, разрушать тѣ опоры ихъ жизни, на коихъ они утверждаются, можно показать нелѣпость ихъ упованій и какъ бы сократовскимъ чисто методомъ помочь родиться имъ для высшей истины. Авторъ буквально беретъ какъ бы этихъ оглашенныхъ со всею немощью ихъ разсудочнаго богатства на свои уже окрѣпшіе въ духовномъ смыслѣ плечи и неожиданно для нихъ самихъ, знакомыми для нихъ все-таки путями приводитъ къ отреченію отъ своей мнимой истины къ принятію трисіятельнаго свѣта. Авторъ какъ бы питаетъ ихъ млекомъ, чтобы они возросли до принятія твердой пищи, ибо съ душевными нельзя говорить языкомъ выработанныхъ богословскихъ концепцій, нужно къ этому ихъ приготовить и приготовить такъ, чтобы они уже не могли оглядываться вспять. Авторъ это и выполнилъ прекрасно въ своей книгѣ. Въ томъ и оригинальность и своеобразность его книги, повторяемъ, что авторъ указавъ въ наименованіи ея опредѣленную задачу, далѣе какъ бы отступаетъ отъ нея, а въ результатѣ получаетъ именно то, что онъ хотѣлъ сдѣлать. Пусть читатель не поддается, какъ и намъ думалось сначала, тому легкому объясненію, которое напрашивается самъ собой на основаніи словъ автора, что его книга состоитъ изъ *набросковъ*, писанныхъ въ разныя времена и подъ разными настроеніями (3 стр.) и будто, авторъ просто забывалъ свою цѣль. Это правда отразилось нѣкоторымъ образомъ въ книгѣ, но вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы доселѣ говорили. Намъ хочется даже сказать, что книгой автора иллюстрируется какъ бы тотъ законъ тожества или самотожества въ высшей его формѣ, о которомъ онъ говоритъ въ 1-й и 2-й гл. своего труда, въ частности на стр. 43, что А бывая не — А въ этомъ находитъ свое утвержденіе какъ А. Такъ и у него въ книгѣ: предметъ его сочиненія, какъ бы переставая быть предметомъ содержанія его книги, утверждаетъ себя со всей ясностью. Можетъ быть это одна изъ многочисленныхъ антиномій, о которыхъ говоритъ авторъ, такъ удачно имъ разрѣшаемая. Это еще не все. Обратимся къ самому содержанію его книги.

Мы уже раньше изложили словами самаго автора схему его труда. Эта схема развертывается у автора почти на 300 страницахъ книги въ чрезвычайное богатство философскихъ и богословскихъ концепцій, весьма тонкихъ филологическихъ

наблюденій и выводовъ изъ нихъ, въ тончайшій анализъ законовъ логическаго мышленія и своеобразное приведеніе къ объединенію разнообразныхъ продуктовъ мысли древнихъ философовъ и мыслей святыхъ отцовъ: все это у автора удивительно спаяно въ единствѣ задуманной цѣли труда и проникнуто живымъ чувствомъ самаго искренняго убѣжденія. И только на счетъ скромности автора несомнѣнно, слѣдуетъ относить его заявленіе въ книгѣ, „что онъ только набрасываетъ свои мысли, кажется больше чувствуетъ, нежели высказываетъ“, „я боюсь утверждать, говоритъ онъ, а предпочитаю спрашивать“ (см. стр. 121 и 123). Если это и справедливо въ какомъ-либо смыслѣ, то развѣ въ томъ, что авторъ дѣйствительно въ своемъ трудѣ болѣе анализируетъ и обнажаетъ элементы богословской и философской мысли, нежели строитъ послѣдовательную систему и все-таки въ результатѣ у него получается совершенно опредѣленная концепція мысли, выношеная авторомъ, прочувствованная и продуманная глубоко. Въ раскрытіи схемы своего труда, особенно въ первой ея половинѣ, авторъ избралъ путь и способъ логическаго анализа и философскихъ концепцій, а богословскаго элемента въ первыхъ главахъ его труда не такъ много. Несомнѣнно это объясняется назначеніемъ его книги для „оглашенныхъ“, привыкшихъ къ мірской философіи, къ логистикѣ и къ философскому методу; объясняется это и тѣмъ, что онъ долженъ былъ сначала говорить въ своей книгѣ *о разсудкѣ* въ направленіи поставленнаго имъ вопроса: „какъ возможенъ разсудокъ“? и только далѣе съ главы 3-й у него прибываетъ богословскій элементъ и богословскій способъ мышленія. Конечно и этому вопросу о разсудкѣ, въ его бытіи и въ отношеніи къ познанію истины (авторъ какъ увидимъ и занимается собственно оцѣнкой разсудка со стороны познанія имъ истины) можно было придать рѣшеніе въ видѣ богословской концепціи преимущественно, можно было и въ приложеніи къ нему философствовать стоя на почвѣ чисто христіанскихъ идей и основныхъ положеній, высказанныхъ св. отцами, тѣмъ болѣе, что авторъ ихъ вовсе не чуждается. Вѣроятно авторъ знаетъ, что у преп. Исаака Сиріянина, котораго онъ самъ неоднократно цитируетъ въ сочиненіи, есть весьма глубокія разсужденія по вопросу о познаніи человѣческомъ, разсужденія глубоко философскія, но

на почвѣ христіанскихъ идей. Таковы преимущественно его слова о „трехъ вѣдѣніяхъ“ (сл. 25, 26, 27, 28, 29, изд. М. Д. А. 1893 г.), въ коихъ дается изъясненіе и природы разсудочнаго познанія, и цѣнности этого познанія. Какъ разъ автору это на тему, но почему то онъ совершенно опустилъ въ своей книгѣ мысли этого христіанскаго философа. Надѣемся извѣстенъ автору и другой великій христіанскій богословъ и мыслитель, у котораго есть не менѣе цѣнныя сужденія о разсудочномъ познаніи человѣка, чѣмъ у преп. Исаака Сиріянина—это св. Максимъ Исповѣдникъ. Вѣдь у него совершенно такое же почти отношеніе къ разсудку, какъ способу познанія истины, какъ и у автора, т. е. объясняется полная недостаточность и несовершенство разсудочнаго познанія. И примѣчательно то, что, какъ у преп. Исаака и Максима эта теорія познанія раскрывается изъ христіанской идеи грѣхопаденія и отсюда искаженія человѣка, такъ и нашъ авторъ, хотя показываетъ недостаточность разсудка въ дѣлѣ познанія истины изъ него же самого, т. е. изъ самаго же разсудка, но въ конечномъ итогѣ указываетъ причину этой недостаточности тоже въ грѣховной порчѣ. И однако у автора опять почему то обойденъ въ этомъ пунктѣ и св. Максимъ Исповѣдникъ. А развѣ не на тему автору, такое напр., сужденіе этого св. отца:. „знай, что Адамъ первозданный созданъ былъ отъ Бога не воображательнымъ. Умъ его, чистый и безвидный, будучи и въ дѣятельности своей умомъ, не принималъ самъ вида или образа отъ воздѣйствія чувства или отъ образовъ вещей чувственныхъ; не употребляя этой низшей силы воображенія,... онъ высшею силой души, т. е. мыслію, чисто, невещественно и духовно созерцалъ однѣ чистыя идеи вещей или ихъ значенія мысленныя. Послѣ же грѣхопаденія Адамъ низринутъ былъ изъ мысленной оной, равноангельской, чистой, разумной и безобразной жизни въ эту чувственную, многосоставную, многовидную, погруженную въ образы и мечтанія. Этимъ своимъ воображательнымъ мечтаніемъ человѣкъ введенъ во всевозможныя заблужденія; нравоученія наполнились разными обольщеніями, философія многими лжеученіями, богословіе непотребными и нелѣпыми догматами и баснями, и не только древніе но и новѣйшіе мыслители, желая любомудрствовать о Богѣ и о божественныхъ, простыхъ и недо-

ступныхъ воображенію таинствахъ (ибо въ этомъ трудѣ должна работать высшая сила души — умъ), вмѣсто истины нашли ложь и такимъ образомъ вмѣсто богослововъ явились баснословами, предавшись по Апостолу въ „неискусенъ умъ“ (Рим. 1, 28)... вотъ почему, если хочешь улучить божественный свѣтъ и истину обнажи умъ свой отъ *всякаго воображенія и памяти вещей чувственныхъ, плохихъ и хорошихъ*“. (см. „Невидимая Брань“ изд. 1904 г. 114—116 стр.) Думается, что автору все это на тему, въ частности о памяти, которой онъ посвящаетъ весьма достаточно вниманія въ 6 гл. своего труда. Мы понимаемъ, что авторъ писалъ для оглашенныхъ и потому долженъ былъ вводить въ ихъ сознаніе элементы богословской мысли и христіанскаго откровенія съ мудрой постепенностью; въ этомъ резонъ его отвлеченно философской и логической концепціи и оправданіе указаннаго нами какъ бы опущенія. Но все же вѣдь авторъ въ ходѣ своихъ сужденій о разсудкѣ и объ истинѣ, долженъ былъ въ поясненіе расколотости разсудка и всего бытія выдвинуть идею грѣха, чисто уже богословскую, пріемлемую конечно вѣрой, а не разсудкомъ и такимъ образомъ сдѣлалъ логическій разрывъ въ ходѣ своихъ разсудочныхъ концепцій и ввелъ сюда элементъ изъ иного богословскаго міра понятій. Можетъ быть и здѣсь нѣкоторая иллюстрація неизбѣжности въ этомъ мірѣ повсюду антиномій, о которыхъ такъ хорошо говоритъ авторъ въ своемъ трудѣ.

Но кажется пора уже подойти ближе къ содержанію книги автора.

Основная мысль книги автора, къ которой сводится все ея содержаніе и которая руководитъ всѣмъ ходомъ сужденій автора, въ конечномъ своемъ итогѣ можетъ быть по нашему мнѣнію выражена на богословскомъ языкѣ въ слѣдующемъ, извѣстномъ всякому, изреченіи Спасителя: „если пребудете въ словеси Моемъ, познаете истину и истина свободитъ вы“ (Іоан. 8, 32). Понятно конечно, что здѣсь утверждается необходимость *вѣры* во Христа и Его ученіе (принятіе и пребываніе въ Его словахъ, т. е. въ томъ, что Онъ говорилъ), *какъ пути къ познанію истины*, утверждается далѣе и слѣдствіе этого познанія истины—свобода. Какимъ путемъ Господь призывалъ къ вѣрѣ и доказывалъ ея необходимость мы конечно знаемъ изъ Евангелія; какъ приво-

дили къ вѣрѣ св. Апостолы, какъ строилась ихъ проповѣдь христіанской истины, мы знаемъ немного, но основной характеръ этой проповѣди все же знаемъ на основаніи того указанія, какое сдѣлалъ Ап. Павелъ, замѣтивъ о своей проповѣди, что „она *была не въ препрѣтельныхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы*“ (1 Кор. 2, 4) и что Христосъ послалъ его благовѣстить: „*не въ премудрости слова, да не испразднится крестъ Христовъ*“ (1 Кор. 1, 17). Жажда и исканіе истины была конечно и у современниковъ Христа и апостоловъ; это было даже характерною особенностью Эллиновъ, которые по слову апостола „премудрости ищутъ“ (1 Кор. 1, 22) и однако на путь премудрости въ дѣлѣ откровенія истины ни Христосъ, ни апостолы не становились, а напротивъ отрицали этотъ путь. Требовалась только и только свободная вѣра словамъ проповѣди, внѣ ея логическихъ предпосылокъ и доказательствъ, такъ какъ самая истина далеко выходила за предѣлы логическихъ построеній и выражала не идеальное устроеніе теоретически-познавательныхъ силъ человѣческаго ума, а единое реальное бытіе, дающее смыслъ и человѣческой личности („Я есмь путь, истина и жизнь“—говоритъ Христосъ), а вѣра утверждалась не какъ теоретико-гносеологическій принципъ въ приложеніи къ истинѣ, а какъ онтологическое начало, какъ даже рожденіе для новаго бытія, какъ сила, реально вводящая человѣка въ новое соотношеніе съ бытіемъ, и дѣйственная включительно до чудотвореній.

Та же самая мысль о вѣрѣ, какъ единомъ пути къ познанію истины и объ истинѣ, дающей намъ свободу, съ чрезвычайно сильнымъ и яркимъ поясненіемъ исполненія на мудрыхъ вѣка сего словъ писанія „погублю премудрость премудрыхъ и разумъ разумныхъ отвергну“ утверждается и всей книгой о. Павла, но раскрывается не въ стилѣ этой, приведенной нами на богословскомъ языкѣ формулѣ, а въ другой научной философской оболочкѣ, что даетъ нѣкоторую своеобразность и особенность основнымъ положеніямъ и сужденіямъ автора. „Не интуиція и не дискурсія даютъ вѣдѣніе истины, говоритъ авторъ на стр. 90 своей книги. Оно возникаетъ въ душѣ отъ свободнаго откровенія самой тріипостасной истины, отъ благодатнаго посѣщенія души Духомъ Святымъ. Начаткомъ такого посѣщенія бываетъ волевой

актъ вѣры, абсолютно невозможный для самости человѣческой и совершающійся чрезъ привлеченіе Отцомъ, Сущимъ на небесахъ“ (Іоан. 5, 44). Если эти слова автора дополнить еще тѣмъ, что онъ говоритъ примѣнительно къ словамъ Евангелія на стр. 19, что „познанная истина дѣлаетъ человѣка свободнымъ“; свободнымъ отъ всякаго грѣха, т. е. отъ грѣха и въ области вѣдѣнія, ото всего, что неистинно, что не соотвѣтствуетъ истинѣ“, то въ нихъ можно имѣть краткое точное выраженіе содержанія книги автора въ его собственной концепціи и формулировкѣ.

Авторъ знаетъ, какъ знали это и проповѣдники христіанства, общее стремленіе къ истинѣ и потребность имѣть ее (см. стр. 9); знаетъ, что истины ищутъ и искали путемъ разсудочнаго познанія и разсудочныхъ построеній, ибо признаютъ за разсудкомъ и видятъ въ разсудкѣ конечную основу всякой истины, здѣсь же въ его законахъ утверждаютъ и критерій истины (гл. 1-я). И пока человѣкъ вѣритъ въ свой разсудокъ, какъ въ возможный путь для достиженія истины, ему невозможно отказаться отъ этого разсудка и ступить на иной путь воспріятія истины—путь вѣры. Авторъ знаетъ и это и зная хорошо, что разсудокъ все равно никогда не можетъ привести къ истинѣ, къ истинѣ единой, божественной и абсолютной (см. 9 и 10 стр.) онъ и старается прежде всего въ своей книгѣ поразить разсудокъ насмерть (какъ онъ говоритъ) (стр. 50), чтобы тѣ самые „оглашенные и стоящіе во дворѣ церковномъ“, для которыхъ онъ пишетъ свою книгу, оставили этотъ разсудокъ, какъ негодный для познанія истины, обновились умомъ чрезъ подвигъ вѣры и въ этой вѣрѣ получили знаніе истины. Какъ же авторъ поражаетъ и ниспровергаетъ человѣческій разсудокъ съ пьедестала его величія, претендующаго на монополію истины? Разсмотрѣніемъ нормъ его дѣятельности. Разсудокъ можетъ принять что-либо за истину, если соблюдены условія достовѣрности истины. „Достовѣрность истины, по автору, есть интеллектуальное чувство принятія произносимаго сужденія въ качествѣ истиннаго“ (стр. 19) и выражается у обладающаго истиной въ состояніи полной удовлетворенности... Достигается такое состояніе удовлетвореніемъ сужденія о чемъ-либо извѣстному положенію, называемому мѣриломъ и критеріемъ истины“ (ibid.), такъ что вопросъ о достовѣрности истины

сводится къ вопросу о нахожденіи критерія истины. Такихъ критеріевъ истины въ разсудочномъ мышленіи два: законъ тожества—интуиція и законъ достаточнаго основанія—дискурсія; это двѣ основныя нормы дѣятельности разсудка на пути постиженія истины. Могутъ-ли они на самомъ дѣлѣ гарантировать человѣку истину? Нѣтъ не могутъ, говоритъ авторъ, и доказываетъ это путемъ тончайшаго логическаго анализа этихъ основныхъ нормъ разсудка. По закону тожества—интуиціи вся сила мышленія состоитъ въ томъ, чтобы всякое А разграничить отъ не-А и твердо держаться этого разграниченія. Вмѣстимо въ разсудокъ и отвѣчаетъ его требованіямъ лишь то, что выдѣлено изъ среды прочаго, что не смѣшивается съ прочимъ, что замкнуто въ себя и самотожественно (25 стр.) говоритъ авторъ; это статическій планъ разсудка. По закону достаточнаго основанія дискурсіи—каждое А должно имѣть свою основу въ не-А; сущность всякаго доказательства именно въ приведеніи А къ тому, что само не есть А, къ не-А, ибо иначе объяснено было бы тождественномъ. Это динамическій планъ разсудка—планъ устремленія его къ обосновкѣ понятія (стр. 29).

Мыслить ясно и отчетливо это значитъ подъ А разумѣть А и ничего болѣе; объяснять и доказывать это значитъ выходить мыслію за предѣлы А къ не-А. Мыслить ясно и отчетливо—это значитъ стоять на А и не сбиваться съ него къ не-А (законъ тожества); объяснять, т. е. опредѣлять и доказывать это значитъ идти отъ А къ Б—къ тому, что не есть А (законъ дискурсіи—достаточнаго основанія). Но чтобы объяснять и доказывать А надо его сперва мыслить ясно и отчетливо, а для того, чтобы мыслить ясно и отчетливо надо, понимать это А, т. е. надо объяснять это А, т. е. опредѣлять, доказывать—надо устанавливать А какъ не-А; но для послѣдняго опять таки надо устанавливать А какъ А. Итакъ процессъ идетъ въ безконечность. Одна функція *разума(?)* предполагаетъ другую, но вмѣстѣ одна исключаетъ другую. Всякое ясное и отчетливое мышленіе устанавливаетъ тожество А=А; всякое не тожественное объясненіе приводитъ А къ не-А. Утвержденіе А какъ А и утвержденіе его какъ не-А таковы два основные момента мысли. Съ одной стороны статическая множественность понятій, ибо каждое изъ многихъ А закрѣпляется въ своемъ противоположеніи всѣмъ

прочимъ; съ другой динамическое единство ихъ, ибо каждое изъ многихъ А приводится къ другому, это къ третьему и т. д. (см. гл. 1 и 2-я). Одинъ самъ по себѣ законъ тожества—интуиціи, какъ критерій истины, не достаточенъ: онъ говоритъ только одно: всякая данность есть она сама: всякое А есть А, но *почему*, не отвѣчаетъ, и поэтому изъ *есть* никакъ нельзя вывести *необходимо* (стр. 22). Если наличная данность является критеріемъ, то такъ вездѣ и всегда: поэтому всѣ взаимо-исключающія А, какъ данныя, истины—все истинно; но это приводитъ къ нулю значеніе закона тожества (23 стр.) и разсудочное по закону тожества есть въ то же время и *необъяснимое*, ибо объяснить А значитъ привести А къ не-А, вывести А изъ не-А; но если А дѣйствительно удовлетворяетъ требованіямъ разсудка и есть самотожественно, то тѣмъ самымъ и не приводимо къ другому, необъяснимо (25 стр.).

Итакъ, интуиція—законъ тожества—въ своей данности и реальности слѣпа и неразумна и достовѣрности дать не можетъ (26 стр.). Такъ же недостаточенъ въ смыслѣ критерія достовѣрности и законъ достаточнаго основанія—дискурсія.

По этому закону достовѣрность какого-нибудь сужденія полагается въ приводимости его къ другому сужденію. Въ другомъ сужденіи данное является какъ бы оправданнымъ въ своей правдѣ. Разумъ переходитъ отъ даннаго къ сужденію обосновывающему, а это послѣднее должно быть оправдано въ другомъ и такъ далѣе безъ конца, именно безъ конца (37 стр.). Авторъ особенно настаиваетъ на этой безконечности дискурсіи („дурной безконечности“, какъ онъ выражается) и старается доказать эту свою мысль, дѣлая отсюда тотъ выводъ, что дискурсія въ качествѣ критерія истины не достаточна, ибо она является только *возможною* величиною, а не данною, хотя и разумною, т. е. удовлетворяющею разумъ (28 стр.). Итакъ одинъ законъ разсудка—интуиція—законъ тожества—создаетъ слѣпую данность, данность неразумную, а дискурсія даетъ разумность, но только возможную, а не данную. Конечная интуиція и безграничная дискурсія—вотъ сцилла и харибда на пути разсудка къ достовѣрности, говоритъ авторъ (29 стр.); на пути разсудка выхода изъ этого положенія нѣтъ и въ результатѣ скепсисъ, доходящій до собственнаго отрицанія (32—33 стр.).

Замѣтимъ кстати, что эти страницы книги, гдѣ авторъ доказываетъ безсиліе законовъ разсудка въ дѣлѣ истины и говоритъ о конечныхъ результатахъ скепсиса, исполнены чрезвычайной красочности и силы. Какъ же быть далѣе съ разсудкомъ, какъ способомъ познанія истины? Если разсудокъ въ силу закона тожества долженъ всегда стоять на данномъ при многочисленности отдѣльныхъ понятій, стоять на единичномъ и конечномъ, т. е. ограниченномъ, а въ силу закона дискурсіи—достаточнаго основанія—долженъ итти на всякую данность; т. е. единичность и ограниченность, ибо всякое объясненіе требуетъ безконечнаго ряда доказательныхъ звеньевъ, изъ которыхъ каждое нарушаетъ самотожество понятія объясняемаго, то ясно, что въ разсудкѣ дѣйствуютъ двѣ совершенно противорѣчащія нормы, изъ коихъ одна требуетъ остановки мысли (законъ тожества), а другая безпредѣльнаго движенія (законъ достаточнаго основанія). Но къ этимъ двумъ законамъ сводятся всѣ нормы разсудка и разсудокъ равно нуждается въ обѣихъ ихъ и ни безъ начала конечности, ни безъ начала безконечности работать не можетъ. Но онъ не можетъ работать и при пользованіи обѣими ими. ибо они несовмѣстимы; нормы разсудка необходимы, но они невозможны и разсудокъ такимъ образомъ оказывается антиномическимъ.

Какъ продолжать исканіе истины? Авторъ категорически утверждаетъ, что „для исканія истины нужно оказаться внѣ разсудка, выйти за его предѣлы и къ этому вынуждаетъ насъ самъ же разсудокъ, такъ какъ онъ все равно отказывается служить“ (стр. 38). И вотъ по необходимости, руководясь уже не философскимъ скепсисомъ, а только чувствомъ и надеждой избавиться отъ мучительности *ἐποχὴ* и найти истину приходится вступить на путь пробабилизма и сдѣлать проблематическое построеніе, имѣя въ виду, что быть можетъ оно окажется достовѣрнымъ. Такимъ образомъ исканіе истины съ почвы умозрѣнія переносится въ область опыта, фактическаго воспріятія, но такого, которое должно соединять въ себѣ и внутреннюю разумность (38 стр.). Авторъ и дѣлаетъ это проблематическое построеніе понятія истины: Истина есть интуиція — дискурсія (стр. 39), т.-е. истина есть интуиція, которая доказуема, она есть реальная разумность и разумная реальность или безконечная конеч-

ность и конечная безконечность (ibid). Утверждается новый законъ: „духовнаго тожества“ (48). Пробабилистически-предположительное построеніе ведетъ къ утвержденію истины, какъ самодоказательнаго Субъекта, такого Субъекта, который чрезъ себя постигается и доказывается (40 стр.).

Это возможно только тогда, когда Субъектъ истины есть отношеніе трехъ; отсюда и истина есть единая сущность о трехъ ипостасяхъ (41 стр.). Такъ авторъ приходитъ къ утвержденію основного христіанскаго догмата о Тріединствѣ, какъ основѣ истины. „Троица единосущная и нераздѣльная, единица тріипостасная и сопрісносущная—вотъ единственная схема, обѣщающая разрѣшить *ἐποχὴ*, если только можно удовлетворить вопросу скепсиса“ говоритъ авторъ (47); „найдена, по автору, единственная для *разума* (?) возможная идея истины“. Но есть ли она вообще, да и можемъ ли мы мыслить эту истину, какъ самодоказаннаго субъекта? Для разсудка эта идея истины не имѣетъ и не можетъ имѣть смысла; формула: „Троица во Единицѣ и Единица въ Троицѣ“ для него ничего не обозначаетъ, говоритъ авторъ (55 стр.) „и однако самыя нормы разсудка, законъ тожества и достаточнаго основанія, приводятъ къ такой формулѣ и къ такому сочетанію терминовъ“, самъ разсудокъ требуетъ, чтобы это положеніе было исходнымъ пунктомъ всего вѣдѣнія. Осуждая самъ себя, разсудокъ требуетъ Троицы во Единицѣ, но не можетъ вмѣстить Ее (55 стр.). Самъ отъ себя разумъ и не пришелъ бы никогда къ возможности такого сочетанія, только авторитетъ „власть имѣющаго“ можетъ быть опорной точкой для усилій разума построить себѣ новую норму дѣятельности и стать *„новымъ разумомъ“* (55 стр.). Это и дѣлается свободнымъ подвигомъ самоотреченія, самопреодолѣнія, дѣлается *„вѣрой“*, такъ что, если вообще достижимо „безтрепетное сердце истины“, говоритъ авторъ, „то путь къ нему геѳсиманскій подвигъ вѣры“ (56). Итакъ, истина можетъ быть достигнута подъ условіемъ освобожденія изъ плѣна разсудка и въ послушаніи *вѣрѣ*; иначе погибель въ *ἐποχὴ* (57 стр.); но такъ нужно разсуждать, если истина существуетъ. А какъ получить знаніе не объ истинѣ, а знаніе самой истины? тоже вѣрой; намъ надо или умирать въ агоніи на нашемъ краю бездны скепсиса и *ἐποχὴ* или итти на авось и искать новой земли, на которой живетъ правда, го-

воритъ авторъ. Это мучительное колебаніе должно разрѣшиться началомъ живой вѣры въ истину" я не знаю есть ли Истина, но ощущаю всѣмъ нутромъ (говоритъ авторъ), что не могу безъ нея; можетъ быть ея нѣтъ, но люблю ее и отношусь къ ней какъ существующей и преодолѣвая троякимъ подвигомъ *вѣры, надежды и любви* косность закона тожества, свою судьбу, разумъ, самую душу всего исканія—„требованіе достовѣрности"—я вручаю самой истинѣ и вступаю съ ней въ личное, живое общеніе (стр. 62 и 67).

Можетъ быть мы слишкомъ долго остановились на изложеніи хода мыслей автора въ его критическомъ анализѣ разсудка, но это существенно необходимо, такъ какъ вѣдь къ признанію необходимости вѣры и къ христіанской истинѣ авторъ хочетъ приводить человѣческое сознаніе этимъ путемъ чисто логическаго процесса. Разсудокъ самъ себя долженъ отвергнуть, ибо онъ не можетъ вмѣстить такой истины, которая соотвѣтствовала бы его собственнымъ нормамъ и для того, чтобы получить Истину единую и абсолютную, на которую могло бы опереться человѣческое сознаніе, нужна вѣра, а самая Истина, соотвѣтствующая нормамъ разсудка, но въ то же время и превышающая ихъ, есть христіанскій догматъ Тріединства. Таково утвержденіе автора, раскрываемое главнымъ образомъ въ первыхъ трехъ главахъ его сочиненія и дополненное въ раскрытіи 4 и 5-й главами. Хочется поставить автору рядъ вопросовъ, невольно возникающихъ при ознакомленіи съ ходомъ его мысли и сужденій. Почему авторъ не сдѣлалъ нигдѣ въ своемъ сочиненіи ни нарочитаго примѣчанія, а еще бы лучше нарочитой предпосылки, въ которой изложилъ бы, хотя кратко и на почвѣ обще-принятой въ наукѣ психологіи, какъ нужно смотрѣть и какъ онъ самъ смотритъ на *разумъ* человѣческій и на *разсудокъ*; *что есть разумъ и что есть разсудокъ?* вотъ что оставлено по нашему мнѣнію безъ достаточнаго разъясненія.

Авторъ рѣшаетъ въ сочиненіи вопросъ, какъ возможенъ разсудокъ и конечно читателю требуется ясность въ установкѣ понятія о разсудкѣ и строгое разграниченіе терминовъ: умъ, разумъ, разсудокъ, чтобы избѣжать нѣкоторыхъ можетъ быть даже излишнихъ недоумѣній. А между тѣмъ у автора употребляются эти два термина: *разумъ* и *разсудокъ*, какъ будто безъ достаточной разграниченности. Въ нѣкото-

рыхъ случаяхъ какъ будто онъ понимаетъ разсудокъ въ томъ смыслѣ, что падшій разумъ и есть разсудокъ. Но тогда, почему же въ другихъ случаяхъ онъ самъ различаетъ ихъ и говоритъ всегда о разсудкѣ, да и мы привыкли различать ихъ; во всякомъ случаѣ авторъ долженъ былъ пояснить свое опредѣленіе и пониманіе разсудка.

Глава I-я у автора по преимуществу говоритъ о разсудкѣ и о нормахъ сужденій. Здѣсь какъ будто разсудокъ противопоставляется разуму: „то что разсудочно, говоритъ авторъ, то неразумно, — несообразно мѣрѣ разума; разумъ противенъ разсудку, какъ и этотъ послѣдній первому“ (стр. 25). Замѣтимъ, что предъ этимъ авторъ не дѣлалъ никакихъ замѣчаній о разумѣ, какъ онъ его понимаетъ и какъ устанавливать нужно его отношеніе къ разсудку, о которомъ онъ все-же болѣе или менѣе даетъ возможность составить понятіе на основаніи предшествующихъ страницъ (1—24). Совсѣмъ иное о разумѣ говоритъ авторъ на 26 стр.; понимая подъ нимъ дѣятельность разсудка: „обращаюсь теперь къ сужденію опосредствованному, т.-е. къ дискурсіи, ибо здѣсь *разумъ* discurrit—перебѣгаетъ къ сужденію какому-то другому“; „разумъ переходитъ къ сужденію обосновывающему“. И такихъ мѣстъ, гдѣ вперемежку, безъ достаточныхъ разъясненій употребляются термины: разсудочность, разумность, разумъ и разсудокъ можно указать въ книгѣ почти на каждой страницѣ (снеси, напр. стр. 37, 38, 43, 47, 54, 55 (особен.), 59, 60, 63, 64, 68, 69, 153, 132, 163 и т. д.).

Впрочемъ указанный по нашему мнѣнію пробѣлъ въ ходѣ сужденій автора приложимъ не только къ этому пункту, главному въ сочиненіи, о разсудкѣ, а характеренъ пожалуй вообще для книги автора. Глубоко переживая христіанство и понимая все, что относится къ области богословской терминологіи, онъ какъ бы забываетъ, что пишетъ для мало понимающихъ, оглашенныхъ, и пользуется этими терминами какъ-то неожиданно, предполагая ихъ понятными, напр. говоритъ о „духовной жизни“ (70), „объ умномъ мысленномъ свѣтѣ“ (91 стр.), о „духовномъ опытѣ“ и „подвигѣ“ и прочемъ, какъ о вещахъ совершенно понятныхъ, не раскрывая ихъ. Это первое, что хочется замѣтить автору по поводу его сужденій и анализа человѣческаго разсудка. Далѣе.

Если основные законы дѣятельности разсудка не могутъ

гарантировать человѣку въ конечномъ результатѣ ничего кромѣ скепсиса и ἐποχή, то какую же цѣну могутъ имѣть сужденія самого автора, несомнѣнно строющіеся не внѣ законовъ разсудка? Могутъ ли они (эти сужденія) имѣть даже ту цѣну пробабилизма, какую онъ самъ за ними хочетъ признать, составляя понятія объ Истинѣ. Если отъ скепсиса и отъ мукъ ἐποχή, если только они будутъ доказаны неоспоримо, можно избавить себя, вступивъ на путь *вѣры* въ христіанскую Истину, какъ единственную остающуюся вѣроятную Истину, то можно ли ступить на путь *надежды*, хотя и не логической, какъ выражается авторъ (стр. 36), что въ Истинѣ, какъ ее опредѣляетъ авторъ (истина есть интуиція-дискурсія) можно найти удовлетвореніе требованіямъ разсудка объ Истинѣ. Тамъ, дѣйствительно полная разочарованность въ разсудкѣ и жажда Истины можетъ создать психологическую необходимость вѣры въ христіанскую Истину, а здѣсь авторъ, выходя въ пробабилистическомъ построеніи понятія объ Истинѣ за предѣлы разсудка (стр, 38) и въ то же время показывая, что такого построенія требуетъ самъ разсудокъ и самъ стоя въ своихъ сужденіяхъ несомнѣнно на почвѣ законовъ разсудочной дѣятельности, отнимаетъ, кажется, и логическую, и психологическую необходимость вѣры. Логическую потому, что пробабилизмъ никогда ее не можетъ создать и не можетъ обязывать разсудокъ себѣ, ибо онъ требуетъ логики. Да едва ли и самъ авторъ желаетъ такой вѣры, судя по тому, что онъ говоритъ на стр. 60 и на протяженіи первыхъ 2-хъ главъ. А психологическую потому, что въ собственномъ построеніи автора можно находить для себя возможность отстаивать права разсудка, искать его утвержденія въ разнообразныхъ новыхъ пробабилистическихъ построеніяхъ истины. Итакъ, если читатель принимаетъ сужденія автора о разсудкѣ и результаты ихъ за истинныя, то дѣйствительно долженъ отрицать разсудокъ, какъ критерій истины, а если убѣдившись чрезъ сужденія автора въ истинности отрицанія разсудка захочетъ быть послѣдовательнымъ, то долженъ отрицать и сужденія самого автора, т. е. долженъ былъ утверждать разсудокъ. Эту антиномію кажется авторъ не разрѣшаетъ по тому типу, по какому онъ ищетъ разрѣшенія антиноміи законовъ разсудка въ высшемъ законѣ тожества (43 стр.). Мы затрудняемся

нѣсколько понимать, какую необходимость вѣры авторъ утверждаетъ: чисто логическую или психологическую. Если судить потому, что онъ самую идею Истины строитъ исходя изъ основныхъ законовъ разсудка и ищетъ формулы, которая бы хотя и выходила за предѣлы разсудка, но удовлетворяла его въ основныхъ непримиримыхъ его моментахъ, то можно думать, что авторъ ищетъ логической необходимости вѣры. Но тогда зачѣмъ же онъ повторяетъ неоднократно на страницахъ своей книги, что и вѣра и вѣдѣніе Истины отъ Бога, отъ Св. Духа и т. д. Да и какое бы тогда было преимущество этой вѣры и различіе ея отъ всякой другой вѣры, гносеологической, научной. Если же авторъ желаетъ показать психологическую необходимость вѣры, то зачѣмъ онъ стремится непремѣнно въ чертахъ Истины видѣть осуществляемыми законы разсудка и изъ этихъ законовъ исходитъ въ построеніи идеи Истины? Въ первомъ случаѣ раціонализируется Истина, стоящая выше разсудка и все же не достигается цѣль, во второмъ случаѣ дѣлаются ненужными тѣ логическія построенія идеи Истины, которыя находимъ у автора. Можетъ быть, авторъ предполагаетъ уяснить необходимость наличности той и другой, но вѣдь едва-ли область логики можетъ въ какихъ-нибудь опредѣленныхъ рамкахъ уживаться съ психологіей, особенно съ психологіей чувства (см. 37, 36 и др. стр. 1-й, 2-й и 3-й гл.), столь разнообразнаго въ своихъ зарожденіяхъ и едва-ли можно утверждать въ то же время свободу подвига вѣры. Далѣе: авторъ разсматриваетъ законъ разсудочнаго познанія, процессъ сужденія и образованія понятій и строитъ понятіе Истины въ томъ направленіи, чтобы эта идея Истины, хотя и выходила за предѣлы разсудка, но удовлетворяла его законамъ; „итакъ, если истина есть, то она интуиція-дискурсія“, говоритъ авторъ (стр. 39); „такова абсолютная Истина, если она существуетъ: въ ней долженъ находить себѣ оправданіе законъ тожества“, продолжаетъ онъ (40). Итакъ законы гносеологіи, замѣтимъ, нисшей гносеологіи, разсудка падшаго человѣка, возводятся какъ бы въ законы онтологіи и ими опредѣляется реальное лицо, безсмертной и пресвѣтлой Истины. Не слишкомъ ли дерзновенно проникать разсудкомъ въ природу Абсолютной Истины—Тройческаго Единства на основаніи анализа разсудка? Можетъ быть,

авторъ отъ этого и впадаетъ въ нѣкоторый кругъ или противорѣчіе. Строя идею Истины такъ, чтобы она осуществляла собой идеальное сочетаніе законовъ разсудка, какъ критеріевъ Истины, онъ долженъ былъ съ одной стороны строить эту идею такъ, чтобы она не вмѣщалась въ разсудокъ, иначе утверждался бы разсудокъ и признавалась бы абсолютная Истина пріемлемой и постижимой разумомъ, и отвергалась бы вѣра; съ другой стороны, такъ строить, чтобы Истина эта была какъ бы и тѣсно связана съ нимъ, даже была бы объектомъ его мышленія, какъ онъ самъ говоритъ, что разсудокъ возможенъ въ томъ только случаѣ, если онъ имѣетъ такой объектъ мышленія, въ которомъ оба противорѣчащіе „закона дѣятельности его совпадаютъ“. Такимъ образомъ желая объяснить и тѣмъ утвердить разсудокъ, авторъ то противорѣчіе въ немъ, которое касается нормъ его дѣятельности, какъ критеріевъ истины, разрѣшаетъ созданіемъ такого объекта мышленія, въ которомъ это противорѣчіе уничтожено, и который все же разсудкомъ быть воспринятъ и мыслимъ не можетъ. Такъ разсудокъ и утверждается и уничтожается одновременно; правда авторъ примиряетъ и разрѣшаетъ эту антиномію утвержденіемъ „новаго высшаго закона тожества“ (48 стр.), наукѣ кажется еще неизвѣстнаго. Если это такъ, то, можетъ быть, въ этомъ громадное открытіе автора въ области гносеологіи. Если авторъ признаетъ, что абсолютная Истина—тріединство—не можетъ быть предположеніемъ разсудка (102 стр.) и выводомъ изъ анализа разсудка при совершенномъ невѣдѣніи ея, а можетъ быть она дана какъ внутренній фактъ жизни благодатію Христовой, то кажется проще было бы ею освѣтить и оцѣнить законы разсудочнаго познанія и установить для нихъ должное мѣсто. Правда у автора другая цѣль: привести *чрезъ разсудокъ* къ вѣрѣ; но тогда быть можетъ искусственно не приписывалась бы разсудку та антиномичность, которой въ собственной его дѣятельности нѣтъ, но которая дѣйствительно обнажается при свѣтѣ христіанской Истины, которая дѣйствительно противорѣчитъ разсудку и категорически его отрицаетъ и имъ опредѣленно отрицается, какъ безуміе и буйство. Мѣрка разсудка въ отношеніи къ христіанской истинѣ совершенно непримѣнима, почему и требуется христіанствомъ обновленіе ума и ожидается упраздненіе разума.

Хочется спросить автора: разсудокъ самъ въ себѣ антиномиченъ или только въ отношеніи къ абсолютной Истинѣ и при сопоставленіи съ ней? Говоря о разсудкѣ въ его основныхъ нормахъ, авторъ загодя уже не освѣщаетъ ли его другимъ, ему самому уже свѣтящимъ свѣтомъ—Истины и только, какъ бы скрываетъ это отъ „оглашенныхъ“? Въ самомъ дѣлѣ, откуда у него антиномичность разсудка? Разсудокъ, какъ опредѣленная познавательная способность дѣйствуетъ по своимъ законамъ, какъ ему слѣдуетъ, и расколотъ не онъ, а весь человѣкъ, какъ и авторъ, увидимъ далѣе, признаетъ это, расколотъ духъ, умъ человѣка. Разсудокъ замѣнилъ простое вѣдѣніе, чистое созерцаніе умомъ всего познаваемаго, познаніе стало процессомъ, а не простымъ актомъ вѣдѣнія, какъ учатъ св. отцы. И конечно идея Абсолютной Истины, идея безконечности, идея единства и т. д. это уже не идеи разсудка, а чего-то другого, можетъ быть духа человѣческаго или ума его, или разума, какъ угодно. Откуда собственно авторъ взялъ въ разсудкѣ *динамическій* моментъ съ планомъ въ *безконечность?* Напротивъ, въ этомъ динамическомъ планѣ разсудокъ самъ по себѣ, кажется, хочетъ непремѣнно все привести въ конечность, каждое сужденіе привести чрезъ другое непремѣнно къ конечной ясности и обоснованности его, каждую *интуицію*, если она не ясна, объяснить чрезъ другое, но въ результатѣ найти ее *именно*, и неудовлотворенность его происходитъ вовсе не потому, что онъ стремится въ безконечность, а оттого, что стремится къ конечности, только не находитъ дѣйствительно такого перваго, или (какъ угодно) послѣдняго яснаго, твердаго и прочнаго, къ чему можно все привести, какъ къ послѣдней основѣ истины, но потому не находитъ, что берется за непосильную работу, свести безконечность въ конечность, стать выше себя. И все таки фактически, хотя и заблуждаясь, разсудокъ въ своемъ динамическомъ планѣ никогда не бываетъ безконечнымъ; онъ дѣлаетъ какъ бы мгновенный пробѣгъ по цѣпи сужденій и всегда интуицію имѣетъ такъ или иначе объясненной т. е., осуществляетъ интуицію—дискурсію, хотя и низшей пробы. Въ томъ и состоятъ заблужденія разсудка (разныя философскія и религіоз. ученія), что онъ искалъ всегда воплощенія интуиціи—дискурсіи въ конечномъ и ложномъ, а христіанство открыло истинную интуицію—дискур-

сію въ Богѣ Тріединомъ, въ сочетаніи познанія и жизни, въ живой личной Истинѣ Іисусѣ Христѣ.

Намъ думается, что авторъ невольно и самъ признаетъ за разсудкомъ динамическій планъ не въ безконечность, а именно въ конечность; собственно въ заканчиваемость, чего и желаетъ всегда разсудокъ. Исходя изъ анализа разсудка въ построеніи идеи истины, авторъ какъ разъ кажется вводитъ конечность въ тотъ процессъ „трехъ“, коимъ осуществляется актуальная безконечность, именно: А находитъ себя въ Б какъ А, хотя и доказаннымъ; процессъ заканчивается нахожденіемъ или созерцаніемъ себя чрезъ другое въ третьемъ, но это третье есть доказанное первое. Что можно отсюда вывести въ приложеніи къ христіанской истинѣ кажется понятно и безъ поясненій. Намъ кажется, что разсудокъ антиномиченъ не самъ въ себѣ, а только при сопоставленіи его лицомъ къ лицу съ христіанской истиной Тріединства и пр. и только въ отношеніи къ ней; при чемъ главная основа различія ихъ: т. е. разсудка человѣческаго и разума Божія, въ томъ, что нашъ разсудокъ исходитъ изъ различія различаемаго имъ, вводя это въ законъ и норму бытія (отсюда и потребность дискурсіи), а разумъ Божій, открывшійся въ догматѣ, признавая различіе различаемаго утверждать вмѣстѣ съ этимъ и исходитъ изъ тожества различаемаго и различнаго для разсудка, имѣя это нормой высшаго бытія и предметомъ вѣдѣнія и созерцанія въ вѣрѣ, а не чрезъ разсудочное познаніе. А если въ человѣческомъ разумѣ признаются какъ бы врожденныя идеи истины, безконечности и прочее, то вотъ можетъ быть объясненіе той вѣчной неудовлетворенности разсудка въ его познаніи истины;—и наличность антиноміи въ человѣкѣ можетъ быть слѣдуетъ усматривать между разумомъ и разсудкомъ въ ихъ требованіяхъ. Можетъ быть, мы и ошибаемся въ этихъ своихъ сужденіяхъ, но они невольно возникли при чтеніи книги автора, главнымъ образомъ въ первой ея половинѣ. „Да и кто мы, скажемъ словами автора, чтобы писать и высказываться съ увѣренностью о философіи и философской мудрости“. „Вѣмъ бо и азъ свою скудость и зазираемъ бываю совѣстію своею и худоумiемъ своимъ; паче-жъ и много тягостно ми сіе великое дѣло есть“ (см. стр. 5 къ Читателю.).

Однако перейдемъ къ частностямъ. Въ первой главѣ (Со-

мнѣніе) авторъ ищетъ Истины или достовѣрности Истины съ точки зрѣнія законовъ разсудка и обнажая, можно сказать, самыя корни разсудочной дѣятельности, находитъ въ разсудкѣ только одно противорѣчіе и полную его непригодность привести человѣка къ Истинѣ, не частной какой-нибудь истинѣ, а Истинѣ вѣковѣчной, единой, божественной и абсолютной (см. стр. 9). Результатъ разсудочной дѣятельности въ поискахъ Истины только одинъ; абсолютный скепсисъ и полное *Ἐποχή* отъ всякаго сужденія, будетъ ли оно утвержденіемъ или отрицаніемъ, воздержаніе даже отъ утвержденія и высказыванія самаго скепсиса. Намъ хочется спросить, имѣетъ ли въ виду авторъ въ первой главѣ показать, что разсудокъ человѣческій не можетъ по своимъ законамъ достичь и получить *знанія объ истинѣ* или *самую Истину*. Вѣдь авторъ самъ эти двѣ вещи различаетъ, какъ видно изъ дальнѣйшаго, очень строго. Такъ, въ главѣ 5-й (Противорѣчіе) утверждая, что Абсолютная Истина провозвѣщается твари, значитъ и человѣческому разсудку, Духомъ Святымъ, авторъ говоритъ, что знаніе Истины (слово истина съ большой буквы), т. е. усвоеніе ея тварью во времени и въ пространствѣ дѣлаетъ уже *знаніемъ объ Истинѣ*, а знаніе объ Истинѣ (истина съ большой буквы) есть истина (истина съ малой буквы стр. 136). Итакъ въ первой главѣ авторъ ищетъ Истины или знанія объ ней, т. е. истины? Кажется вѣдь то опредѣленіе Истины, какое онъ даетъ на стр. 39 „Истина есть интуиція—дискурсія“ (истина съ большой буквы) или то, какое онъ даетъ на стр. 45 „слѣдовательно Истина есть единая сущность о трехъ ипостасяхъ“ (истина опять съ большой буквы) есть все таки положеніе человѣческаго разсудка, хотя и пробабилистическое сначала (по автору) см. стр. 37—38), значитъ есть уже сужденіе объ Истинѣ, выраженіе человѣческаго знанія объ Истинѣ и слѣдовательно есть уже *истина*, (истина съ малой буквы) согласно утвержденію самого автора на стр. 136, какъ надѣемся и всякій христіанскій догматъ есть знаніе объ Истинѣ; такъ вѣдь понимаетъ догматы и самъ авторъ въ главѣ 5-й см. стр. 136—140.

И однако авторъ, выдвинувъ въ I-й гл. вопросъ объ абсолютной Истинѣ съ точки зрѣнія нахожденія ея разсудкомъ и самъ потомъ строя понятіе объ Истинѣ вездѣ пишетъ это слово съ большой буквы, очевидно разумѣя не знаніе

объ Истинѣ, а предполагая говорить и искать самой Истины. Это по нашему мнѣнію все-таки нужно бы автору пояснить. Тѣмъ болѣе, что во 2-й главѣ онъ уже говоритъ только объ найденной для разума идеѣ истины (истина съ малой буквы) (стр. 47.). Далѣе: „въ истинности Истины удостовѣряетъ достовѣрность, говоритъ авторъ (11 стр.). а достовѣрность есть интеллектуальное чувство принятія извѣстнаго сужденія въ качествѣ истиннаго; это чувство (удовлетворенности, такъ его нужно назвать) достигается соотвѣтствіемъ сужденія критеріямъ истины“ (19). Итакъ не вводится ли субъективизмъ въ эту область, гдѣ должна рождаться истина, ибо гдѣ же объективная и общая мѣрка того, что критеріи (законъ тожества—интуиціи и достаточнаго основанія—дискурсіи) въ данномъ случаѣ дѣйствовали правильно у извѣстнаго человѣка; чувство удовлетворенности настолько субъективно и измѣнчиво, что апеллировать къ нему, особенно въ исканіи и принятіи единой истины рискованно, вотъ почему и пробабилистическое построеніе понятія истины, дѣлаемое авторомъ, можетъ быть и не единственнымъ выходомъ изъ скепсиса и ἐποχή, а въ зависимости отъ состоянія духа мыслящаго можетъ быть принято и иное построеніе, какъ истинное, по крайней мѣрѣ до времени. А авторъ какъ бы спѣшитъ навязать это понятіе объ Истинѣ читателю, какъ бы считая его единственно возможнымъ пробабилистическимъ построеніемъ, даже болѣе того, онъ незамѣтно какъ бы дѣлаетъ логическую непослѣдовательность, а именно: построивъ пробабилистическое понятіе объ Истинѣ на стр. 38—39, онъ этотъ свой пробабилизмъ, относящійся *только къ понятію истины, тутъ же на стр. 39 переноситъ уже на ея бытіе*: „итакъ, говоритъ авторъ, если Истина есть, то она—реальная разумность и разумная реальность“ (39). Значитъ теперь долженъ быть вопросъ, есть-ли эта истина, а не о томъ, правильно ли опредѣляетъ пробабилистическое построеніе авторомъ понятія Истины эту Истину; она берется уже какъ бы несомнѣнное для дальнѣйшаго раскрытія, что есть Истина. И хотя авторъ неоднократно упоминаетъ объ опытѣ, какъ пути воспріятія Истины (стр. 38, 39), но здѣсь въ 1-й гл. опредѣленіе истины не результатъ опыта, а результатъ неудовлетворенности чувства и неудовлетворен-

ности разсудка съ апеллированіемъ къ необходимости вѣры на почвѣ живущей въ человѣкѣ любви къ истинѣ (30) и надежды, что она есть (36). На этой несомнѣнно почвѣ у автора, какъ это можно видѣть въ 2-й гл. (Тріединство), опредѣляется уже новое въ сравненіи съ прежнимъ отношеніе къ сдѣланному имъ понятію Истины. „Найдена единственная для разсудка возможная идея Истины, пишетъ авторъ, однако не рискуемъ ли мы остаться съ одной только идеей—вотъ вопросъ. Истина есть несомнѣнно то, что мы сказали о ней (разумѣется въ предшествующей главѣ); но есть ли она, мы того не знаемъ“ (стр. 47). Такимъ образомъ, авторъ уже не сомнѣвается, что Истина есть то, что о ней раньше сказано, вопросъ только о ея бытіи. И этотъ вопросъ, такъ же, какъ вопросъ объ истинности самаго понятія объ Истинѣ, рѣшается требованіемъ вѣры, которой нужно въ этомъ случаѣ принести въ жертву разумъ человѣческій и всѣ его богатства. „Свою судьбу, свой разумъ, самую душу всего исканія—требованіе достовѣрности я вручаю въ руки самой Истины“ говоритъ авторъ, чрезъ вѣру въ самое ея бытіе“ (64 стр.). Замѣтимъ кстати, что эта 2-я глава у автора чрезвычайно сильна и красочна и такого психологически глубокаго выясненія необходимости вѣры въ догматъ тропчности, и выясненія отношенія разсудка къ догмату, едва ли можно указать у кого. Глубокаго и серьезнаго вниманія богослововъ заслуживаютъ и сужденія здѣсь автора о заслугахъ св. Аѳанасія В. въ борьбѣ съ аріанствомъ, анализъ автора терминовъ „ὑπόστασις“ и „οὐσία; „ὁμοούσιος“ и „ὁμοούσιος;“ и раскрытіе имъ процесса вѣры, начиная съ той стадіи, на которой она, т. е. вѣра, говоритъ сначала словами Тертулліана:“ „credo quia absurdum est“, затѣмъ съ Ансельмомъ Кентерберійскимъ „credo ut intelligam“ и наконецъ заканчиваетъ съ авторомъ „intelligo ut credam“ (57—58). *Такъ*, требуя вѣры въ бытіе или данность Истины и преодолѣвая при помощи Божіей (64) троякимъ подвигомъ вѣры, надежды любви“ законъ разсудка (63), авторъ не только уразумѣваетъ свою вѣру (стр. 58), но и вступаетъ съ Истиной уже въ живое, личное общеніе (стр. 66 гл. 3-я), согласно слову писанія, что „вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ“. (Евр. 11, 4). Третья глава сочиненія (Свѣтъ Истины) и посвящается авторомъ уясненію вопроса о любви какъ пути познанія Истины

и того основного утвержденія, что вѣдѣніе Истины, открывающееся въ тайнѣ Троичности, внѣ Христа невозможно (102 стр.). „Вѣдѣніе Истины, говоритъ авторъ на стр. 90, возникаетъ въ душѣ отъ свободнаго откровенія самой Триипостасной Истины, отъ благодатнаго посѣщенія души Духомъ Святымъ. Начаткомъ такого посѣщенія является волевой актъ вѣры, абсолютно невозможный для самости человѣческой и совершающійся „Отцомъ, сущимъ на небесѣхъ“ (Іоан. 5, 44). Итакъ путь принятія истины—вѣра, а путь познанія (опытнаго) истины есть любовь. „Сдѣлавъ усиліе надъ собой ради любви къ Истинѣ, говоритъ авторъ, я вступилъ съ Истиною въ личное, живое общеніе (неохотно добавляю: если только Она есть вообще)“; въ любви я нашелъ начальную стадію давно-желанной интуиціи“ стр. 66 ср. 85 (т. е. интуиціи разумной, а не слѣпой;—интуиціи самодоказанной). И такъ какъ Богъ или Истина есть любовь (67 стр.), то въ любви и открывается новый путь практическаго познанія, который можно и должно назвать подвигомъ личнаго опыта (67 стр.), Автору прекрасно, по нашему мнѣнію, удается выяснить это основное положеніе, „что только въ любви мыслимо дѣйствительное познаніе истины, а равно, что познаніе Истины обнаруживаетъ себя любовью“ (69 стр.). Въ богословскомъ смыслѣ эта глава чрезвычайно интересна и цѣнна, какъ уясняющая божественную природу любви, какъ сущности христіанства и какъ начала божественной жизни и Истины. При этомъ авторъ самъ настаиваетъ, что любовь онъ понимаетъ не „въ субъективно-психологическомъ“ смыслѣ, а въ „объективно-метафизическомъ“ (86), почему и сужденія о любви у него заканчиваются въ этой главѣ раскрытіемъ началъ той духовной жизни, которая зарождается въ сферѣ любви, ведетъ къ общенію съ Богомъ—Истиной, къ Свѣту умному, но только чрезъ подвигъ жизни, чрезъ очищеніе и возрожденіе, совершающееся на аскетическомъ пути (94—95 и сл. стр.). Намъ хочется сдѣлать только небольшое замѣчаніе къ этимъ прекраснымъ и глубокимъ разсужденіямъ автора. Если бы авторъ въ предшествующихъ главахъ разсуждалъ въ сферѣ христіанскихъ понятій и на почвѣ уже вѣрующей христіанской мысли, то ничего не было бы страннаго, если бы онъ въ 3-й гл. сразу же заговорилъ о Богѣ, какъ любви и о живомъ общеніи съ Богомъ-

Истиною чрезъ любовь, предполагая это уже пріемлемымъ для христіански вѣрующаго разума. Но вѣдь, во-первыхъ, онъ говоритъ объ общеніи съ тѣмъ, что въ бытіи еще не доказано, это и самъ онъ оговариваетъ словами: „если только истина есть"; во вторыхъ, утвержденіе его „если Богъ есть—а для насъ это дѣлается несомнѣннымъ (?), то Онъ, необходимо, есть абсолютная любовь", (66 стр.) не обосновано въ предыдущемъ, ибо тамъ о любви собственно говорилось какъ о субъективно-психологическомъ настроеніи человѣка въ отношеніи къ истинѣ, а не какъ объективно-метафизическомъ живомъ началѣ, вводящемъ человѣка въ реальное общеніе съ истиной и въ жизнь Истины. Это стало необходимо автору для того, чтобы обосновать новый гносеологическій принципъ—нравственный личный опытъ, открывающійся въ христіанской любви. Все это, повторяемъ прекрасно понятно и пріемлемо въ сферѣ раскрытія богословскихъ понятій для вѣрующей мысли, а въ ходѣ сужденій автора кажется нѣкоторой методологической некорректностью.

Автору слѣдовало самому какъ-нибудь добираться до тѣхъ основныхъ христіанскихъ, понятій которыя у него выдвигаются вдругъ какъ данныя и только потомъ уже объясняются въ томъ направленіи, какое опредѣлила предшествующая его работа; при чемъ всегда замѣтна тенденція все разсматривать подъ угломъ закона тожества, какъ его преодолѣніе или одухотвореніе, какъ будто можно всѣ процессы христіанской жизни сводить на гносеологію и самое духовное возрожденіе видѣть въ освобожденіи отъ ἐποχὴ (стр. 80 и слѣд.). И почему опять и здѣсь авторъ, признавая тріаду основныхъ настроеній въ духовномъ подвигѣ человѣка въ отношеніи къ истинѣ; „вѣрь въ Истину, надѣйся на Истину и любви Истину", (говоритъ онъ), совсѣмъ опускаетъ и здѣсь, и въ дальнѣйшемъ вопросъ о значеніи надежды (см. стр. 67 о сл.).

Можетъ быть слѣдовало бы попытаться найти ей мѣсто въ приложеніи къ вопросу объ аскетическомъ пути, которому авторъ удѣляетъ по существу дѣла очень много вниманія въ своемъ сочиненіи и скажемъ даже: всѣмъ своимъ сочиненіемъ онъ проповѣдуетъ аскетизмъ, глубоко его понимаетъ и раскрываетъ, такъ что для науки аскетики сочиненіе

о. Павла даетъ прекрасный матеріалъ, указывая пути установки самыхъ основъ аскетизма, какъ факта жизни и аскетики, какъ науки объ этомъ духовномъ искусствѣ изъ искусствъ (стр. 94). Кажется самъ авторъ на стр. 122 (4-ая гл. Утѣшитель) весьма опредѣленно высказываетъ свое интимное чувство, въ которомъ христіанская надежда утверждается какъ успокоеніе вѣрующаго сердца въ отношеніи къ будущимъ судьбамъ Церкви, дающее твердость подвигу духовнаго возрожденія, въ частности она утверждается какъ бы предощущеніе полноты благодатной жизни Церкви Христовой въ Святомъ Духѣ. Но все же авторъ такъ и ограничился этимъ только чувствомъ по отношенію къ христіанской надеждѣ въ смыслѣ указанія ея объекта, а главу 4-ю посвящаетъ можно сказать исключительно вопросу о третьей ипостаси Св. Троицы, т. е. Святому Духу, какъ совершителю благодатной жизни въ человѣчествѣ, просвѣщающему человѣка свѣтомъ Истины и преобразующему все тварное естество (105 стр.). Авторъ между прочимъ останавливаетъ въ этой главѣ свое вниманіе на томъ фактѣ, что въ христіанскомъ церковномъ сознаніи и въ исторіи богословской мысли идея Св. Духа, какъ третьей ипостаси, менѣе раскрыта сравнительно съ идеей Сына Божія, какъ второй ипостаси и даетъ этому объясненіе. Съ этой цѣлью онъ дѣлаетъ весьма интересный обзоръ исторической богословской мысли въ лицѣ ея виднѣйшихъ представителей (Тертулліана, Оригена, Іустина Философа, Григорія Богослова, Василія Великаго, Аѳанасія Великаго, Григорія Нисскаго или памятниковъ письменности Ерма, св. Климента Ал. и др., равно аскетовъ: Симеона Новаго Богосл., Максима Исповѣд.) и констатируемъ постоянную „явную какъ бы недоговоренность или несмѣлость богословской мысли въ отношеніи къ вопросу о третьей ипостаси Св. Троицы“. Самъ авторъ объясняетъ это тѣмъ, что въ жизни Церкви не пришла еще полнота временъ; земная Церковь совершаетъ свой воинствующій путь и пока только отдѣльные духоносныя личности на концѣ своего тернистаго подвижническаго пути получали осіяніе и вѣдѣніе Св. Духа, а полнота общецерковнаго откровенія Св. Духа и вѣдѣніе его совершится при полнотѣ всего обновленнаго тѣла Церкви, когда уже времени, т. е. исторіи не будетъ, а будетъ новая земля и новое небо, т. е. за предѣлами этого міра (см. стр.

104, 105 и др.). При этомъ авторъ прекрасно выясняетъ всю несостоятельность и ложь людей такъ называемаго „новаго религіознаго сознанія“, чисто хиліастически ожидающихъ какой-то эпохи Параклита, т. е. полноты откровенія Св. Духа въ предѣлахъ земнаго, историческаго существованія (стр. 119, 126—127) Церкви и защищаетъ (авторъ) Церковь отъ той грязи, которой ее забрасываютъ (см. стр. 122). Всѣ эти прекрасныя мысли автора по нашему мнѣнію для большей ясности требовали бы маленькой корректуры. Самая идея Св. Духа, совершающаго въ человѣкѣ познаніе Истины и жизнь въ Истинѣ (стр 1 и 4), т. е. подвижничество, въ ходѣ мыслей автора кажется недостаточно опредѣляется въ своемъ отграниченіи отъ идеи другихъ ипостасей Св. Троицы. Только вѣдь предъ этимъ авторъ на стр. 91 говорилъ, что Истина, какъ „свѣтъ разума“ возсіяла міру Рождествомъ Христовымъ, почему и поется въ тропарѣ:

„рождество Твое, Христе Боже, нашъ
возсія мірови свѣтъ разума....“

почему и Христосъ называется „Тихимъ Свѣтомъ“, „Свѣтомъ Истиннымъ“ и т. д. Далѣе: что собственно означаютъ слова автора, что о Св. Духѣ, какъ Ипостаси менѣе знаютъ въ сравненіи съ тѣмъ, что сказано о Сынѣ Божіемъ, какъ объ Ипостаси? Что значитъ знать, какъ объ Ипостаси? (см. стр. 112, 116, 117, и др.)

Бытіе Св. Духа, какъ Ипостаси, вѣдь утверждается постоянно въ Евангеліи и особенно въ Дѣяніяхъ и Посланіяхъ Апостольскихъ, въ Символѣ Вѣры, въ твореніяхъ св. Отцовъ, особенно у аскетовъ и въ богослужебныхъ книгахъ. Если авторъ ссылается на службу Пятидесятницы въ доказательство своей мысли, то почему же онъ не беретъ во вниманіе стихиръ и тропарей этой службы, а только одни мотивы на вечерни, почему не беретъ спеціальной службы Св. Духу. Если по его мнѣнію „образъ исхожденія Св. Духа остается не изъяснимымъ“, какъ говоритъ Василій Великій и о „непостижимости исхожденія Св. Духа“ говоритъ Григорій Нисскій, то вѣдь тѣ же св. отцы и многіе другіе и „рожденіе Сына отъ Отца“ называли „неизреченнымъ“. А то, что говоритъ Григорій Богословъ въ своихъ „Догматическихъ поэмахъ“, именно его слова: „и еще Спаситель го-

ворилъ, что будемъ всему научены снисшедшимъ Духомъ... Сюда-то я отношу и самое Божество Духа, ясно открытое впослѣдствіи, когда уже вѣдѣніе сіе сдѣлалось благопріемлемымъ и удобовмѣстимымъ, по прославленіи—*ἀποκατάστασιν*—Спасителя" стр. 130, кажется вовсе мало подтверждаетъ мысль автора, хотя и приводится у него для подтвержденія его мысли. Намъ думается, что въ отношеніи къ третьей Ипостаси Св. Троицы въ исторіи церковнаго сознанія дѣло обстояло такимъ образомъ. Первое время всѣ христіане были харизматиками, переживали явленіе Св. Духа и общеніе съ Нимъ было какъ фактъ внутренней жизни и потому говорили о немъ (особенно Апостолы въ Посланіяхъ) постоянно и просто какъ о явленіи обычномъ въ христіанской жизни и несомнѣнномъ; потомъ харизма сократилась и харизматиками явились аскеты (какъ говоритъ и авторъ стр. 231) и вообще особые облагодатствованные избранники Божіи, которые также говорили о Св. Духѣ, постоянно переживая его въ личномъ опытѣ (почему всѣ аскетическія творенія полны рѣчами о Св. Духѣ). Для большинства же церковнаго тѣла Духъ Св. остался въ сознаніи и въ ученіи только почти какъ идея христіанскаго міровоззрѣнія и раскрывать эту идею въ логическихъ формулахъ дѣйствительно весьма трудно, такъ какъ Св. Духъ болѣе переживается, нежели логически раскрывается, ибо онъ „жизнь" и „животъ". Иначе обстояло съ идеей Логоса, второй Ипостаси Св. Троицы, воплотившейся и вочеловѣчившейся. По отношенію къ ней сразу же начались сомнѣнія (гностики и др.), отрицалось Божество І. Христа и пр., ибо самая идея воплощенія Божества казалась непріемлема и это нельзя было сдѣлать фактомъ внутренняго опыта, какъ переживаніе Святаго Духа; трудно было вѣрить въ І. Христа какъ Бога, а вѣдь безъ вѣры въ Него и Духъ Св. не даровался, а при скудности благодатной жизни отъ Духа Св. сразу же возникали и сомнѣнія въ основныхъ догматахъ христіанства, т. е. въ Божествѣ І. Христа. Такъ въ первые вѣка и получилось богатство разработки ученія о Второй Ипостаси, а Духъ Св. всегда воспріемлется благодатной жизнію, что было особенно у первыхъ христіанъ и теперь у духоносныхъ людей, и не требуется тогда теоретическаго ученія, а только констатированіе самаго факта что и было и есть теперь, какъ и самъ авторъ утвер-

ждаетъ въ этой главѣ и въ предшествующей (см. стр. 95—101, 132—135.

Впрочемъ, у автора 4-я глава объ Утѣшителѣ и не имѣетъ цѣлью спеціальнаго обслѣдованія этого вопроса съ его историко-догматической точки зрѣнія и то, что здѣсь говорится авторомъ, а говорится, повторяемъ, прекрасно и по существу неоспоримо, направляется къ утвержденію основной его мысли, что познаніе Истины дается Св. Духомъ и это есть духовный подвигъ, совершаемый въ Духѣ Святомъ, Котораго обязаны стяжать всѣ христіане и въ полнотѣ этого стяжанія уже „созерцать“ истину лицомъ къ лицу. Въ процессѣ этого духовнаго творчества и только въ немъ одномъ и могутъ для человѣка разрѣшаться всѣ противорѣчія его мысли въ отношеніи къ истинѣ и противорѣчія самой жизни. Вѣдь и самая Истина, возвѣщаемая Св. Духомъ человѣку, будучи воспринята его сознаніемъ, дѣлается уже знаніемъ объ Истинѣ, т. е. истиной и въ структурѣ человѣческаго разсудка оказывается полной противорѣчія. Пятая глава (Противорѣчіе) и посвящается авторомъ уясненію вопроса о томъ, „какъ представляется божественная Истина человѣческому разсудку“. (137 стр.). Разсудокъ берется теперь авторомъ въ разсмотрѣніе не со стороны основныхъ законовъ его: тожества и достаточнаго основанія, а со стороны его структуры въ постиженіи имъ Истины, въ процессѣ знанія имъ объ Истинѣ. „Знаніе дается разсудку въ видѣ нѣкоего сужденія (138) и такимъ сужденіемъ объ Истинѣ, въ коемъ дается разсудку ея знаніе является христіанскій догматъ. Христіанскій догматъ и есть истина, открытая человѣческому разсудку объ Истинѣ. Онъ тоже антиномиченъ, (140) да и долженъ быть антиномиченъ съ точки зрѣнія разсудка, такъ какъ подвигъ вѣры, актъ само-отрѣшенія разсудка и можетъ начаться только при антиноміи, только ей вѣдь и можно вѣрить, а все прочее или принимать или отрицать. „Съ догмата и начинается наше спасеніе, говоритъ авторъ, ибо онъ только, будучи антиномиченъ и даетъ мѣсто свободной вѣрѣ“ (140).

Авторъ прекрасно разъясняетъ въ этой главѣ причину вообще антиноміи разсудка, дѣлая справки изъ исторіи древней и новой философіи, коимъ идея антиноміи была всегда присуща, и переходя затѣмъ на почву христіанскаго мышле-

нія объясняетъ эту антиномію разсудка въ отношеніи къ истинѣ раздробленностью самаго человѣческаго разсудка, болѣе того дробностью самаго бытія, включая сюда и разсудокъ (152). Причина же этой раздробленности бытія грѣхъ твари. Вотъ почему и догматъ, непріемлемый грѣховнымъ разсудкомъ, какъ противорѣчащій его структурѣ, въ благодатномъ, очищенномъ отъ грѣха состоянія души, воспринимается благодатнымъ разумомъ въ сферѣ молитвы и подвига какъ самодоказанная истина и аксіома (152—153). Здѣсь авторъ стоитъ вполнѣ на почвѣ православнаго святоотеческаго ученія о необходимости очищать умъ для постиженія христіанской истины и какъ мы уже указали, приходится только пожалѣть нѣсколько, что онъ не использовалъ прекрасныхъ сужденій объ этомъ предметѣ Исаака Сиріянина, Максима Исповѣдника, того, что написано напр. въ „Невидимой брани“ и др. Но для цѣлей книги, написанной для оглашенныхъ, можетъ быть даже лучше, что авторъ своимъ путемъ философскаго анализа логическихъ законовъ мышленія приходитъ къ тому же самому, къ чему пришли святые отцы духовнымъ опытомъ жизни. Идея грѣха, объясняющая раздробленность бытія, и человѣческаго разсудка въ частности и составляетъ содержаніе слѣдующихъ 2-хъ главъ сочиненія, изъ коихъ въ первой (VI гл. „Грѣхъ“) авторъ спеціально разсуждаетъ о грѣхѣ въ его сущности, а въ VII гл. „Тварь“—раскрываетъ начало благодатнаго обновленія тварнаго бытія. Сужденія автора о грѣхѣ въ смыслѣ анализа сущности его природы и дѣйствій прекрасны и глубоко психологичны, въ богословскомъ смыслѣ они весьма цѣнны для Нравственнаго Богословія и особенно для аскетики какъ науки. Притомъ всѣ эти сужденія имѣютъ въ своей основѣ данныя божественнаго откровенія (въ частности посланіе ап. Іоанна Богослова) и святоотеческій разумъ. По существу мы не находимъ сказать что-нибудь противъ этихъ сужденій автора. Особенность нѣкоторыхъ сужденій автора обусловливается и здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ его книги, его главной задачей смотрѣть на все съ точки зрѣнія человѣческаго разсудка, въ его природѣ и структурѣ видѣть данныя для утвержденія истинности и необходимости христіанства въ его цѣльности. Вотъ почему авторъ, опредѣляя грѣхъ согласно съ Ап. Іоанномъ Богословомъ „что онъ есть

беззаконіе“ (Іоан. 3, 4) и поясняя, что въ онтологической своей глубинѣ (162) онъ есть „ничто“, лишь „мнимое существованіе“ (163), есть причина всякой раздробленности, въ приложеніи къ человѣку, объясняетъ этотъ грѣхъ, какъ нежеланіе выйти изъ закона „тожества“ Я. (170 стр.). Такимъ образомъ авторъ проявленіе грѣха въ человѣкѣ, согласно своему плану, разсматриваетъ разсудокъ человѣческій, береть какъ бы только въ приложеніи къ законамъ мышленія и въ грѣхѣ видитъ царство закона тожества и только его одного, а посему и неразумія (170—171). Правда, и у восточныхъ св. отцовъ грѣхъ разсматривается какъ уклоненіе человѣка отъ созерцанія только Бога, отъ мысли только о Немъ, какъ Единомъ на потребу, уклоненіе на путь многихъ помысловъ и прежде всего на путь самоутвержденія. У св. отцовъ только это не имѣетъ той спеціальной логической или гносеологической окраски, какъ у автора, а болѣе нравственно психологическую; но быть можетъ въ этомъ и заслуга автора, переведшаго объясненіе дѣйствій тайны грѣха на структуру и природу нашего ума. Въ связи съ этимъ уклономъ въ разсмотрѣніи грѣха авторъ опредѣляетъ и сущность „той устроенности души“, которая противоположна грѣховному ея состоянію; это есть цѣломудріе (173, 177) въ смыслѣ цѣло-умія, здраво-умія (*σο-φροσύνη*); самособранность, крѣпость, простота, какъ органическое единство и цѣльность человѣческой личности (173). Сущность цѣломудрія съ субъективной стороны, какъ переживаніе цѣломудренной души, есть *блаженство* „въ смыслѣ умиреннаго и умѣреннаго сердца“ (185), а объективно, онтологически, какъ „моментъ жизни Божіей“ (185) она есть „память Божія“, „вѣчная память“,—которую поютъ обычно усопшему, ибо быть въ памяти Божіей значитъ быть и въ вѣчномъ бытіи (187)! Замѣтимъ опять, что у автора въ сужденіяхъ по указаннымъ пунктамъ чрезвычайно много весьма тонкихъ наблюденій, и неожиданныхъ сопоставленій и выводовъ весьма хорошо объясняющихъ нѣкоторыя частныя стороны христіанскаго ученія и христіанской психологіи, въ частности происхожденіе ересей. Намъ думается только, что если авторъ опредѣлилъ цѣломудріе параллельно грѣху какъ характерный моментъ состоянія ума, то и блаженство долженъ бы былъ опредѣлять болѣе въ этомъ же направленіи къ уму, а не

какъ умиротвореніе „сердечнаго круженія“ (181). У него какъ то совмѣщаются элементы ума и сердца въ понятіи блаженства, какъ это дѣйствительно и должно быть, но недостаетъ нѣкоторой отчетливости въ смыслѣ согласованности съ основной мыслію. „Блаженство, какъ отдыхъ отъ неустанножаднаго и никогда не удовлетвореннаго хотѣнія“, говоритъ авторъ на стр. 182; съ другой стороны „блаженство можно получить только пресуществивъ помыслы въ высшее созерцаніе“ (183); такъ въ блаженствѣ есть элементы и въ отношеніи ума и сердца, но интимная связь ихъ достаточно не раскрыта, по крайней мѣрѣ, здѣсь; ее скорѣе можно видѣть изъ послѣдней главы, гдѣ авторъ говоритъ о значеніи въ нашей жизни сердца. А потомъ, если блаженство есть успокоеніе, то какъ же „алчущіе и жаждущіе правды“ блаженны; это явленіе безконечное, ибо безконечна сама правда. Нужно сказать, что акетическій подвигъ, какъ путь къ блаженству, гораздо шире, чѣмъ его здѣсь намѣчаетъ авторъ и охватываетъ всѣ стороны существа человѣка и въ качествѣ только отдѣльныхъ моментовъ или сторонъ входитъ въ душевную жизнь то, о чемъ говоритъ авторъ, а не вмѣщается въ нихъ совсѣмъ. Авторъ такъ и самъ думаетъ, говоря въ заключеніе своихъ сужденій о блаженствѣ: „цѣломудренное житіе есть цѣльность и неиспорченность человѣческаго существа“ (185) (а не ума только). Въ плоскости онтологіи цѣломудріе есть „вѣчная память Божія“ (185, 186, 187, ср. 177). Уже и въ человѣческой познавательной дѣятельности *память* по автору есть свидѣтельство нашего надвременнаго естества (194); она есть творческое начало мысли, господствующей надъ временемъ (195); а Божія память и Божіе творчество тожественны (195) и потому быть въ памяти Божіей значитъ быть въ общеніи съ Его бытіемъ, быть въ раю. Но если „память вѣчная“ есть объективная сторона *цѣломудрія*, субъективно выражающагося въ блаженствѣ, то почему же мы поминаемъ и просимъ „вѣчной памяти“ особенно за грѣшныхъ, а святыхъ уже не поминаемъ. Да развѣ и грѣшники, не имущіе цѣломудрія, не въ памяти Божіей? Наконецъ, можно ли по существу дѣла приписывать Богу память, которая есть явленіе въ предѣлахъ временности и связана съ этимъ временнымъ бытіемъ, а по ученію св. отцовъ есть проявленіе низшаго, грѣховнаго строя дѣятельности ума человѣческаго.

Да едва ли ее и справедливо считать выраженіемъ творческаго, активнаго начала: у ней есть свои законы, каждый фактъ душевной жизни связанъ съ другимъ закономъ ассоціаціи и поэтому памяти присуща болѣе пассивность, чѣмъ активность; а когда познаніе упразднится и настанетъ вѣдѣніе и созерцаніе, то и память упразднится, какъ не нужная, какъ связанная только съ грѣховнымъ бытіемъ.

Перейдемъ къ послѣдней VII-й главѣ сочиненія „Тварь". Предметомъ этой главы служитъ у автора раскрытіе процесса обновленія твари, какъ перехода отъ грѣха къ цѣломудренному состоянію. Авторъ беретъ для разсмотрѣнія здѣсь не всю тварь, а собственно человѣческую личность, на томъ основаніи, вполнѣ законномъ, что обновленіе твари зависитъ отъ обновленія человѣка, согласно словамъ Ап. Павла (Рим. 8, 14) (см. стр. 206). Что такое уцѣломудренная личность и какъ это достигается, вотъ по существу о чемъ говоритъ здѣсь авторъ. Эта глава, если можно такъ выразиться, по премуществу аскетическая и вводитъ читателя въ кругъ явленій духовнаго опыта и мистики. Здѣсь авторъ прекрасно раскрываетъ нѣкоторыя стороны христіанской антропологіи, напр. значеніе сердца въ духовной жизни; попутно обличаетъ фальшь всякаго подвижничества внѣ христіанства и его существенное отличіе отъ перваго, обличаетъ современныхъ хиліастовъ, современныхъ проповѣдниковъ „святой плоти" (224, 226 и др.), наноситъ рѣшительный ударъ и безпощадно критикуетъ всякое міровоззрѣніе внѣ христіанства, доказываетъ что и самая наука стала возможной только при наличности христіанскихъ идей. Намъ показалась въ этой главѣ только нѣкоторая несогласованность частныхъ положеній съ высказанными раньше: напр. на стр. 197 авторъ различая *зло* и *грѣхъ*, первое опредѣляетъ какъ духовное искривленное, а грѣхъ все, что ведетъ къ таковому, т. е. поводъ или средство; какъ будто раньше въ 6 гл. онъ грѣхъ опредѣляетъ именно, какъ искаженіе бытія, беззаконіе; здѣсь видимо имѣетъ въ виду простой грѣховный поступокъ. Цѣломудріе у него въ этой главѣ понимается уже исключительно какъ чистота сердца, а не состояніе ума (202), при чемъ сердце выдвигается какъ центръ духовной жизни, а церковная мистика называется мистикой груди, въ отличіе отъ мистики живота (присущей оргіасти-

ческимъ культамъ древности) и мистики головы (индусской).

Намъ думается, что церковная мистика не есть мистика груди или сердца, а непремѣнно объединенная мистика всѣхъ сторонъ человѣческаго существа: и ума, и сердца, и воли, и тѣла, если угодно, иначе и получается явленіе хлыстовства, столь обычнаго теперь или духовной прелести. Припомнимъ автору, что у св. отцовъ всегда указываются 8 глав. страстей, изъ коихъ каждая имѣетъ отношеніе къ извѣстной области души или тѣла человѣческаго, борьбой съ ними оздоравливается и уцѣломудривается или тѣло (блудъ, чрево-угодіе), или умъ (гордость, тщеславіе) или сердце (печаль, уныніе) или воля въ ея настроеніи (гнѣвъ, сребролюбіе). Сердце выдвигается въ духовной жизни потому, что въ процессѣ волевой дѣятельности оно своимъ чувствованіемъ и желаніемъ обусловливаетъ совершеніе дѣла или поступка, оно самый важный стимулъ грѣха и добра въ ихъ осуществленіи, а главное, сердечная область есть вполнѣ достояніе человѣка; умъ можетъ и невольно загрязняться отъ прираженій врага, а сердце только охотной волей человѣка, за него онъ отвѣтственъ; припомнить нужно моменты развитія страсти и всякаго грѣха и тогда это будетъ понятно. Можно-ли, напр., очистить сердце безъ очищенія ума. У св. отцовъ умъ признается кормчимъ и отъ его обращенія къ Богу и чистоты зависитъ устроеніе души. Повторяемъ, въ духовной христіанской жизни все цѣлостно и объединено, да такъ и должно быть по мысли самого автора, ибо гдѣ уничтожается грѣхъ, тамъ возстановляется цѣлостность. Признаніемъ этой цѣлостности въ человѣкѣ, возстановливаемой чрезъ подвигъ, какъ цѣли его жизни и высшаго ея основанія и разума, а чрезъ человѣка цѣлостности и красоты всей твари, авторъ и заканчиваетъ свою книгу.

Что сказать о ней въ заключеніе.

Какъ огласительное слово для стоящихъ „во дворѣ церковномъ“, а такъ просить смотрѣть на его книгу самъ авторъ (5 стр.), книга выполнена прекрасно. Сдѣлана полная апологія христіанской вѣры, какъ единственной истины и сдѣлана тѣмъ путемъ и въ той сферѣ мысли, въ какой полагаютъ послѣдній резонъ всякой истины поклонники че-

ловѣческаго разсудка и все сказано на родномъ для нихъ языкѣ разсудка, логики и философіи. Авторъ какъ бы великодушно самъ ради нихъ спускается „до кладенцовъ хананейскихъ мыслей“ (см. канонъ Андр. Критск.), изъ которыхъ люди разсудка думаютъ черпать и пить воду истины и показываетъ, что истина не въ этихъ кладенцахъ, а въ камени вѣры Христѣ, изъ Котораго текутъ рѣки воды живой и токи премудрости, источаемые вѣрой.

Какъ Θеодицея, книга о. Павла можетъ удовлетворить самый требовательный вкусъ, изощренный въ философіи и богословіи. Раскрывается вся премірная глубина христіанства, его необходимость для человѣка, освѣщается свѣтомъ христіанства и уясняется имъ высшій смыслъ жизни и бытія міра и все и частное, и основное въ христіанствѣ съ необыкновенной ясностью, выявляется въ своемъ высшемъ смыслѣ и единствѣ. Не знаю есть-ли на Западѣ что-либо подобное, но въ русской литературѣ подобнаго опыта Θеодицеи нѣтъ и въ этомъ смыслѣ книга о. Павла явленіе исключительное. По нашему мнѣнію она прекрасно дополняетъ то, что сказано въ книгѣ проф. Несмѣлова „Наука о человѣкѣ“, но въ другомъ планѣ исполненія.

Какъ трудъ богословско-философскій, книга автора отъ начала до конца православна. Авторъ ниспровергаетъ господство въ жизни разсудка и его претензіи на монополію истины, утверждаетъ необходимость христіанской вѣры, утверждаетъ догматы, утверждаетъ духовный подвигъ, утверждаетъ и защищаетъ церковь, открываетъ ложь ересей древнихъ и новыхъ по ихъ существу, осуждаетъ „новое религіозное сознаніе „современной интеллигенціи, хлыстовство, хиліазмъ, культъ плоти; исповѣдуя грѣхъ какъ причину зла, онъ въ благодати Св. Духа утверждаетъ силу препобѣждающую грѣхъ и обновляющую тварь. По нашему мнѣнію у автора въ тѣхъ немногихъ словахъ обращенія къ читателю, въ коихъ онъ касается отличія православія отъ католичества и протестантства, сказано для пониманія православія гораздо болѣе, чѣмъ въ спеціальной статьѣ одного профессора напечатанной спеціально въ американскомъ журналѣ, для уясненія этого вопроса.

Книга о. Павла высоко научная; трудно сказать, въ какой области научнаго знанія авторъ не проявилъ себя спе-

ціалистомъ въ этой книгѣ. Онъ прекрасно знаетъ античную философію и античный міръ; въ совершенствѣ изучилъ новую философію, показалъ себя филологомъ и математикомъ, проявилъ громадную начитанность и въ святоотеческой литературѣ, въ литературѣ богословской иностранной и русской. Одни примѣчанія автора (62 страницы) сами по себѣ безъ нашихъ словъ могутъ говорить за научное достоинство его труда и цѣнность ихъ можетъ быть понятна вполнѣ только спеціалистамъ вродѣ самого автора. Но авторъ вездѣ остается свободнымъ отъ подавляющаго вліянія этого научнаго багажа; онъ вездѣ творецъ и хозяинъ. Читая книгу автора чувствуешь, что вмѣстѣ съ ней растешь духовно, а не только пріобрѣтаешь знаніе въ какой-нибудь области; да до нее и нужно дорасти, чтобы понять. Думается, что ее будутъ читать съ интересомъ и люди богословски образованные, и философствующіе и просто интеллигентные.

Пусть даже нѣкоторымъ соблазномъ въ книгѣ автора является необычный стиль писанія, непринятый въ богословскихъ сочиненіяхъ способъ выраженія, особенный слогъ и строй рѣчи; въ этомъ сказался только индивидуализмъ автора и личная особенность его психики; на это просто не нужно обращать вниманія при чтеніи его книги и это не умаляетъ по существу достоинствъ книги автора.

— отличій.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР