

ISSN 0132-8158

Начала

4
1993
.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

РЕДАКТОР
С. В. СКОРОБОГАТОВ
РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕКЦИЯ

Содержание
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ
С. В. СКОРОБОГАТОВ

НАЧАЛА

№ 4



Москва
1994

ЮБИЛЕЙНЫЙ НОМЕР ЖУРНАЛА «НАЧАЛА» ПОСВЯЩАЕТСЯ
СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

РЕДАКТОРЫ:

Н.В. Скоробогатько и А.Т. Казарян

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.Г. Аладьин
Л.Е. Моторина
В.Г. Сукач
М. Хагемейстер (Германия)
А. Валицкий (США)

СОСТАВИТЕЛИ НОМЕРА:

игумен Андроник (А.С. Трубачев), А.Т. Казарян,
С.Л. Кравец, С.М. Половинкин

В работе над текстами священника Павла Флоренского
принимала участие Н.В. Тарасова

Редакция журнала «Начала» благодарит
игумена Андроника (А.С. Трубачева)
за большую помощь в подготовке номера

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

Россия, 109417, Москва, Ж-417, А/я 8

ТЕЛЕФОНЫ: 116-90-36, 447-20-07

По вопросам приобретения и распространения журнала обращайтесь к
нашему торговому уполномоченному Ожиговой Л.И.
109507, Москва, Ферганская ул. 28/7-41; тел. (095) 376-42-70

Всесоюзный
благотворительный
Фонд культуры, науки
и искусства
«Рось»

© «НАЧАЛА», 1994

Перепечатка материалов допускается
только с согласия редакции

СОДЕРЖАНИЕ

**ИЗ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ
ОТЦА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО**

- Священник ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ.** Отзыв о сочинении
А. Туберовского «Воскресение Христово. Опыт
православно-мистической идеологии догмата».
Сергиев Посад, 1916. (Публикация игумена Андроника
(А.С. Трубачева)) 4
- К истории одного диспута в Московской Духовной Академии.
(Послесловие к публикации А.Т. Казаряна) 74

ПИСЬМА

- Письма Сергея Николаевича Булгакова
о. Павлу Флоренскому (1918 г.).** (Публикация и предисловие
С.М. Половинкина) 84
- Переписка Николая Александровича Бердяева
с о. Павлом Флоренским.** (Публикация игумена Андроника
(А.С. Трубачева) и С.Л. Кравца) 95

ИССЛЕДОВАНИЯ

- С.С. ХОРУЖИЙ.** Миросозерцание Флоренского. (Из книги) . . . 98
- С.М. ПОЛОВИНКИН.** Московская Духовная Академия
от Февраля к Октябрю 1917 года 118

ПЕРЕВОДЫ

- М. ХАГЕМЕЙСТЕР.** Павел Флоренский и его работа
«Мнимости в геометрии». (Перевод с немецкого А.Т. Казаряна) 129

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

- М. ХАГЕМЕЙСТЕР.** Публикация трудов П.А. Флоренского
в 1985—1991 гг. (Материалы к библиографии).
(Текст подготовлен Л.Е. Моториной. Перевод с немецкого
А.Т. Казаряна) 159
- Центр изучения, охраны и реставрации наследия
священника Павла Флоренского 171

ИЗ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ ОТЦА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Священник ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

ОТЗЫВ О СОЧИНЕНИИ А. ТУБЕРОВСКОГО «ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО. ОПЫТ ПРАВОСЛАВНО-МИСТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ ДОГМАТА». СЕРГИЕВ ПОСАД, 1916*

Публикация «Отзыва...» в журнале «Начала» стала возможной благодаря сотрудничеству с Центром изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского (председатель — игумен Андроник (А.С. Трубачев)). В «Архиве священника Павла Флоренского» хранятся рукопись и авторизованная машинопись (подготовленная для печати) «Отзыва...» с многочисленными дополнениями, вписанными ручкой и карандашом самим о. Павлом. Текст публикуется по машинописи с учетом многочисленных дополнений. Подготовлен к печати С.Л. Кравцом и Н.В. Тарасовой, ими же произведена расшифровка дополнений; греческие и латинские слова и выражения проверены И.И. Маханьковым; компьютерный набор осуществлен в издательском отделе Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря (гл. ред. — С.Л. Кравец). Для журнала «Начала» компьютерный вариант был сверен с рукописью и машинописью А.Т. Казаряном. Выявившиеся незначительные расхождения между основным рукописным и машинописным текстами были устранены; предпочтение отдано рукописному тексту.

От редакции

* © Архив священника Павла Флоренского. Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева).

Отзыв

экстраординарного профессора Императорской Московской Духовной Академии священника Павла Флоренского
о сочинении и. д. доцента той же Академии
А. Туберовского «Воскресение Христово.
(Опыт православно-мистической идеологии догмата)».
Сергиев Посад, 1916, поданного в Совет Императорской
Московской Духовной Академии на соискание
степени магистра богословия.

I.

И по теме и по способу разработки ее, сочинение А. М-ча Туберовского выделяется из ряда академических диссертаций. Оно возбуждает против себя много возражений, порою даже досаду, но вместе с тем склоняет к особо бережному отношению к его Автору. В разных смыслах Автор задается большими задачами, чем это бывает обычно в магистерских диссертациях. Вот почему, и большие обычных промахи должны учитываться с некоторым коэффициентом, понижающим степень неблагоприятного от них впечатления при оценке труда А. М-ча. Все это ставит рецензента в довольно затруднительное положение.

Раскрыть смысл догмата Воскресения Христова и определить идейное место этого догмата в целом христианского жизнепонимания, — такова именно задача А. М-ча, — это значит взять на себя дело, требующее органического в мышлении соединения прозорливости и глубины интуиции с точностью и четкостью формулировки. От исследователя подобного вопроса требуется полная осведомленность в истории догматических движений, и притом не внешне-прагматическая, а с проникновением в смысл их, и тщательная тренировка ума с безупречным овладением богословской и философской терминологией; требуется, и притом более, чем в каком-либо другом идейном вопросе, понимание исторического процесса человечества; требуется даже знакомство с естествознанием. Ведь вопрос о Прославленном Телѣ Господа есть узел догматических трудностей и место схождения разнообразнейших линий идейной жизни человечества. А попросту говоря, тут требуется взять на себя предприятие, на котором споткнулись уже, по указанию А. М-ча же, выдающиеся, по его же суждению, религиозные мыслители.

Но мало того, что тема А. М-ча и сама по себе, предполагает особую осведомленность и особую тонкость мышления. А. М-чу хочется применить при решении ее и особые методы и выработать особый способ изложения, даже особый язык; точнее сказать, на этом труднейшем вопросе богословия А. М. хочет дать пример нового богословствования, которое он

думает противопоставить богословию «схоластическому» и которое замыслено у него по преобразуемому в новейшее время естествознанию и психологии. Мечты не малые, и к тому же не правые, разрывающие традиции и преемство богословствующей мысли. Можно ли ждать чего иного, кроме неудачи? И можно ли удивляться многочисленности слабых сторон, промахов и ошибок в сочинении А. М-ча? Однако, при всем том, самые ошибки, промахи и слабые стороны сочинения А. М-ча могут быть нередко по-своему вменены Автору его даже в достоинство, ибо все показывает, что он не хочет пассивно и безмысленно воспринимать истин веры, но ищет внутреннего их понимания, — что он не довольствуется простым повторением устами этих истин, но хочет созвучного им «да» сердца. Его словечки, порой неподходящие, порой даже корябые, показывают, однако, что А. М. не хочет удовлетвориться стереотипом выражения, но задумывается над языком. Неточности А. М-ча происходят, мне думается, от добросовестности — изложить не более того, чем сколько внутренне пережито и усвоено Автором.

Повторяю, недостатки разбираемой работы многочисленны. С трудом можно принять основную мысль ее, а со многими частными переходами в ее раскрытии, как и с терминологией и способом выражаться А. М-ча, согласиться и вовсе нельзя. Но, все же, полагаю, эта работа, будучи в своей наличности во многих отношениях ниже среднего уровня, предвещает возможности других работ, *более* сильных, чем обычные. Богословские системы не создаются в молодости; для этого требуются многие годы. Но и в «гадком утенке» может таиться лебедь. Сейчас пред нами мутное половодье богословской мысли. Когда же мысль А. М-ча войдет в свои берега, то, будем надеяться, он явит нам труд и менее претенциозный и более бесспорный. «Упование же не посрамит» (Римл. 5, 5). Это одно уже, полагаю, побуждает к бережности в отношении к Автору «Воскресения Христова».

Но и помимо этих, так сказать, потенциальных достоинств работы, должно указать на другие, более раскрывшиеся. Сочинение А. М-ча искренне, мысль его не лукава и не старается скрыть пререкаемые места; А. М-ч воодушевлен интересами веры. Это заставляет думать, что его работа может быть полезна в апологетическом смысле, привлекая внимание общества к христианскому вероучению и возбуждая размышление над догматами веры.

Кованая и безукоризненная речь святоотеческая — слишком благородная пища для современности, воспитывающей свой вкус на газетном жаргоне; в этом случае субъективность, нечистота и, так сказать, капризность, или манерная жеманность, речи А. М-ча может сослужить даже полезную службу, придавая более по вкусу тем, кому чужд строгий стиль святых отцов. Привлечение к рассуждениям богослужебных данных, высокая оценка подвижнического опыта, разносторонность интересов, признание многого

такого, что нередко боятся признавать вследствие позитивистических предпосылок мышления — и эти стороны также заслуживают себе сочувствие критика. Наконец, должен быть отмечен у А. М-ча вкус к архитектурной стройности целого.

II.

Изыщество, с которым расположено у А. М-ча изложение хода его мысли, для рецензента представляет едва ли не наиболее приятную сторону его сочинения. План сочинения естественно следует из задачи, которую ставит себе А. М., — именно дать «православно-мистическую идеологию» догмата Воскресения Христова. Мистическая идеология, это такая, которая устанавливает место и значение догмата Воскресения в сфере именно мистической, в собственной, по мысли А. М-ча, сфере догмата вообще, а этого — в особенности. Но мистическая сфера своеобразна, не приводима к другим сферам жизни — ни к естественно-биологической, ни к духовно-нравственной. Подобно тому как опыт нравственный *по роду* своему иной, чем опыт внешний, из него не выводится и от него самостоятелен, так же и опыт мистический *по роду* своему отличен и от внешнего и от внутреннего нравственного опыта, не выводится ни из которого из них и имеет самостоятельность от обоих их. Для мыслителя, не признающего разрыва и пропасти между различными опытами или различными сферами, представляется возможным раскрывать смысл и значение чего-нибудь в одном из них, исходя из чего-нибудь в другом. Но А. М-чу подобное выведение чего бы то ни было кажется, при его предпосылке о безусловной разделенности сфер, уничтожением самостоятельности той сферы, которая берется не во всей непосредственности, но дедуцируется из другой. Следовательно, мистическая идеология догмата не может сочетать в своем построении элементов разнородных, из различных сфер, приводя сознание, в итоге, к сфере мистической, но должна вести свои рассуждения исключительно в сфере мистической, прямо с нее и начиная. Но ведь мистическое, взятое уединенно, *ἀφ'ἑαυτοῦ*. Чтобы *рассуждать* о мистическом, надо признать его выразимость, хотя бы символическую, в терминах нравственного и, в конце концов, внешнего опыта; признать же выразимость — это значит установить и какую-то связь между сферами, по существу не соединимыми. А. М. чувствует эту трудность, и чувствует ее тем острее, что, в своем модернистически-бергсониянском отрицании неподвижных форм мысли, он вообще склонен отрицать и даже отрицает теоретическую, познавательную ценность догматических формул и терминов. Следовательно, нельзя говорить об идеологии догмата, в мистическом смысле, но можно лишь, по примеру Кратила, вертеть пальцем, выражая этим свою беспомощность выразить утекающее невыразимое. Мне думается, что и А. М. приходит к такому же сознанию, ибо то, что он *говорит* об идеологии

догмата Воскресения, представляется или непонятным, или просто тавтологией. Воскресение Христово — это «принципиальное» или «принципиально-новое откровение». Но это значит только — «не естественное» и «не духовно-нравственное». Оно — «откровение славы». Но что такое «слава», как «не то», о чем была речь ранее, — «не уничтожение» и т. д. Короче говоря, новая идеология Воскресения выражается лишь отрицательно. Вся книга А. М-ча, в сущности, есть *via negationis*, и богословие его есть богословие *апофатическое*.

Имея в виду эту особенность книги А. М-ча, существенно связанную с его основной предпосылкой, мы, теперь, можем понять и внутреннюю связность его плана, ибо ход мысли у него есть не что иное, как ряд отрицаний выраженных или невыраженных идеологий, чуждых предпосылке о безусловной самостоятельности сфер и пытающихся связать догмат Воскресения Христова с терминами и понятиями, заимствованными из сфер немистических. А. М. отстраняет эти идеологии указанием на возможность прийти и к обратным воззрениям, исходя из понятий той же сферы. «Если, — как бы хочет сказать он, — если при одной и той же ориентировке мышления возможно прийти и к утверждению и к отрицанию связи между Воскресением Христовым и избранным термином какой-нибудь иной, не мистической сферы, то это значит, что Воскресение Христово не стоит ни в каком отношении к данной сфере». Для примера ориентировки мышления на опыте внешнем А. М. избирает космологическую концепцию Вл. Соловьева, причем «антипозицией» ей служат воззрения Л. Н. Толстого. Для примера ориентировки мышления на опыте нравственном избирается антропологическая концепция В. И. Несмелова с «антипозицией» ему М. М. Тареева. Смысл этих сопоставлений — в построении аналогической пропорции:

$$\frac{\text{Вл. Соловьев}}{\text{Л. Толстому}} = \frac{\text{Вл. И. Несмелов}}{\text{М. М. Тарееву}}$$

т. е., другими словами, необходимость связи между миром биологическим и Воскресением Христовым или между миром нравственным и тем же Событием мира мистического может не только принципиально утверждаться, составляя самое основание системы мысли, но и столь же принципиально отрицаться. То, что для Соловьевской концепции, в плоскости космологической, — отрицание Толстого, то же для концепции Несмелова, в плоскости антропологической, — отрицание Тареева. Это значит, по мысли А. М-ча, что плоскость, в которой должно рассматриваться Воскресение, отлична и от плоскости воззрений Соловьева и Толстого, и от плоскости воззрений Несмелова и Тареева. «Царство славы» отлично и от «царства природы» и от «царства благодати». Каждое из них есть *особое* откровение любви Божией и постигается *особым* опытом: «царство природы» — внеш-

ним опытом, «царство благодати» — опытом нравственным и «царство славы» — опытом мистическим. Если в первых двух главах А. М. показывает неудачность попытки вывести откровение славы из откровений двух первых видов, то в последующих трех главах он пытается показать и причину этих неудач, заключающуюся в подмене особого органа высшего познания, мистического разума, разумом низшим. Следовательно, задача А. М. доказать необходимость особого органа, «разума мистического», который один только и в силах судить о Воскресении Христовом. Это он и делает, раскрывая последовательно значение разума мистического в эмоциональной жизни, затем в интуиции, в религии, переходя затем к уяснению необходимости мистического опыта при построении богословия и определяя характерные признаки этого, как он выражается, «динамического» богопознания. Далее, установив принцип мистического опыта, он пытается дать основывающуюся на нем «мистическую концепцию христианства», завершением которой и служит идеология Воскресения. Но на пути к этому последнему шагу ему приходится отвергнуть еще два «аспекта» догмата Воскресения — супранатуралистический и юридический. Этому посвящена 6-я глава книги.

Таков план А. М-ча. За исключением 6-й главы, стоящей как-то особняком (назначение ее в общем ходе мысли Автора будет выяснено ниже), этот план мне представляется удачным и логичным. Но надо, по справедливости, отметить, что удачностью этого плана А. М. обязан вовсе не новому «динамическому» богословию, а конечно презираемому им старому, «схоластическому», равно как и своими симметричными схемами трех царств — откровений, и весьма изящным расчленением учений Соловьева и Несмелова на три соответствующие друг другу тезиса, и многим другим, за что следовало бы ему поблагодарить своих «схоластических» учителей.

III.

Учение А. М-ча о трех царствах — природы, благодати и славы — и о трех творящих их откровениях любви Божией навеяно у А. М-ча идеей безусловной раздельности и несоизмеримости двух царств — плоти и духа. Но т. к. содержание Евангелия этими двумя терминами, по мнению А. М-ча, исчерпано быть не может, то он дополняет систему двух царств еще новым членом — третьей координатой, — славы. Прибавление это делается довольно механически, ибо, под видом восполнения, оно лишает систему двух царств всей присущей ей остроты, и специфичность ее переживаний подменяет лишь новой терминологией для воззрений общепринятых*.

А. М. полагает в основу своих воззрений теорию *кѣμωτς* а, однако приняв им на веру. Но теория эта не есть определенная и общепринятая вели-

* В машинописи вписано карандашом: Вы портите систему двух царств, но зато делаете ее православной.

чина, чтобы брать ее основой построений без мотивировки. Гибкая и многовидная, как Протей, она может принимать весьма различные уклоны, и пользоваться ею без предварительного условия, в каком именно смысле будут пониматься ее термины, — это значит вводить в свои уравнения неопределенный коэффициент. У А. М-ча же не только самая теория *κένωσις* в общем ее смысле лежит в основе всей книги, но и отдельные выражения его порою звучат в духе кенотизма. Так, мы читаем в его книге о Божием «отречении от самодовольства любви» (стр. 176), о «самоограничении Бога в творении» (стр. 178), об «отречении от века присущей Ему славы» (стр. 189), о том, что Бог «ограничил Себя» (стр. 194), об «отречении Бога от Своей силы и власти во благо твари» (стр. 200), даже о «самоотречении Бога» (стр. 208) и о «подчинении Бога мировым законам» (стр. 177).

Рискованность подобных выражений, если это *только* выражения, и сама по себе требовала бы большей осторожности от Автора, или по крайней мере оговорки относительно смысла их, придаваемого им А. М-чем. Но они — и не только обмолвки выражения, но и более того, свидетельства о кенотизме, которому безотчетно поверился А. М.— А. М. принимает в своем сочинении кенотизм как что-то само собою разумеемое, и не нуждающееся в обосновании, не подлежащее возражениям, не говоря уж — об отвержении, хотя бы в известных своих крайностях, каковыми изобилует протестантское богословие. Я убежден, что А. М. не разделяет их; но желательно было бы видеть у него и формально проведенную границу между тем, что он считает недопустимым, и тем, в чем не видит догматической погрешности. Это содействовало бы ясности его книги. Читатель же, который безусловно не принял бы этой основы и фундамента всей концепции А. М-ча (а сделать это он имеет полное право, пока не доказано противное), тем самым отверг бы, следовательно, и все дальнейшее на этом фундаменте построение. Но пусть таковой читатель не прав в своей резко-отрицательной оценке кенотических теорий, взятых в целом. Во всяком случае *долгом* А. М-ча, невнимание к которому ничем не оправдывается, было объяснить, почему он считает возможным строиться на кенотизме, а вовсе не делать вида, будто против этого основания его возражений быть не может и будто безусловно исключена возможность, что оно не окажется песком. Между тем, возражения кенотизму не только могут быть, но и суть, и притом даже в смысле решительного осуждения его и признания кенотизма, во всех его разветвлениях, как крайних, так и умеренных, теорией ложной и содержащей в себе чуть не все существовавшие когда-либо заблуждения. Я разумею магистерскую диссертацию Алексея Чекановского «К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа)». Киев, 1910 а также речь Чекановского пред защитой диссертации «Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа Иисуса Христа»

(«Труды Киевской Духовной Академии», ч. 52, 1911, февраль, стр. 274—289). Русская литература о кенотизме вся может быть перечислена по пальцам, ибо из специальных исследований, посвященных этому вопросу, может быть указана, кроме книги Чекановского, еще лишь диссертация М. М. Тареева «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа», М., 1901, перепечатанная в «Основах христианства» (Т. 1, Сергиев Посад, 1908 г.) под заглавием «Уничтожение Христа», а затем изложение и обсуждение кенотизма можно найти еще в соответственных отделах книг, посвященных тем вопросам — у Д. Знаменского («Учение св. апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа», Киев, 1907 г.), у прот. П. Светлова («Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения», ч. 2, т. 2, 1898 г., стр. 481—489), у Н. Н. Глубоковского («Благовестие св. апостола Павла и теософия Филона Александрийского» («Благовестие св. Ап. Павла по его происхождению и существу». Книга вторая: «Евангелие» св. Апостола Павла и теософия Филона, книги Премудрости Соломонова, эллинизм и римское право. СПб., 1910.) и у прот. Н. Малиновского («О Боге-Искупителе», 1905, 121 стр. и сл.). Наконец может быть отмечена еще статья Пономарева «Кенотизм» в «Православно-Богословской Энциклопедии», т. 9, СПб., 1908, стр. 494—506), составленная по диссертации Тареева.

Из сказанного следует, что даже просто *интересующемуся* теорией кенотизма необходимо было познакомиться с книгой Чекановского, тем более что она есть единственный специальный трактат, поставивший своею задачею критически рассмотреть кенотизм в свете церковного предания. Что же говорить об авторе идеологии, делающем из кенотизма свою неустрашимую опору? У А. М-ча не остается даже извинения, что он *не* знал об этой книге, ибо на стр. 217, в примечании 1, он ссылается на нее, но так, что лучше бы и не ссылаться. А именно, рассуждая о «мистическом понимании сущности христианства», под каковым он разумеет в данном месте именно учение *κένωσις*, он замечает: «Многочисленные выдержки из отцов теоретиков на ту же тему можно читать обычно в литературе, специально посвященной кенотическому вопросу, напр. M. Walldhäuser — Die Kenose und die moderne protestantliche Christologie, Mainz, 1912.— Из русских — см.: А. Чекановский. «К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа. 1910. Киев». А. М. не приводит подзаголовка книги, из которого явствует, что книга Чекановского есть *к р и т и к а*, а вовсе не защита кенотизма, и по-видимому не подозревает, что «выдержки из отцов теоретиков» приводятся здесь вовсе не «на ту же тему», а *против нее*, причем показывается, что немногочисленные тексты, главным образом из Св. Кирилла Александрийского, приводимые обычно в свою пользу кенотиками, отнюдь не благоприятствуют этой теории. Но А. Чекановский, действительно дает материал, с которым ознакомиться и который опровергнуть было *совершенно необходимо* А. М-чу. Это, по словам официального рецензента, проф. М. Скабаллановича, — «едва ли

превосходимый по полноте свод всего, что можно извлечь из отцов против кенотизма» («Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1909–1916 г.», заседание 9 сентября 1909 г., X а, стр. 80. «Тр. Киев. Дух. Ак.», 1910, март), — свод, который «поражает своим богатством и обстоятельностью» (стр. 83) и к которому рецензенту удается присоединить еще лишь несколько дополнений из свв. Афанасия Великого, Илариона Пиктавийского, Кирилла Александрийского и нек. других. Должно быть отмечено, что оба рецензента, и М. Скабалланович и Д. Богдашевский, впоследствии преосвященный Епископ Василий, в целом признают критику Чекановского. По мнению Скабаллановича, Чекановскому удалось «сделать немало солидных возражений кенотикам» (id. стр. 84), причем сочинение признается «строго православным» (стр. 87), а по мнению Еп. Василия, «критика кенотических теорий у автора ясная, твердая и определенная. Автор везде стоит на строго церковной точке зрения, нигде от нее не отступает» (id. стр. 90). Ввиду сказанного, для доказательства пробела в книге А. М.-ча, полагаю нелишним привести итоги, к которым приходит Чекановский; хотя и не беру на себя ответственности ни за содержание, ни за резкость его суждений: «... так называемые, кенотические теории о Лице Иисуса Христа, несостоятельные в своих основаниях, по выводам стоят в полном противоречии с важнейшими догматами христианской веры. Пантеистическая тенденция их разрушает истинно-христианское понятие о Боге, как личном, абсолютном Существо, представлением о вечном кенозисе Бога (субординационизм) и низведением Логоса из пределов единосущия и равенства с Отцом и Святым Духом вносит разрыв в имманентную Троицу Божественных Лиц, т. е. возобновляется в новой форме арианство и савеллианство; учением об «умаленном» Божестве, тождественной со всеми людьми человеческой природе и о «Богочеловеческом» Лице Иисуса Христа восстанавливаются все древне-христологические ереси. В кенотизме довольно заметно выступает аполлинарианство с его учением о превращении Логоса в *ωὅς* человека Иисуса Христа, весьма ясно приводится монофизитская и монофелитская точка зрения (полное *unio naturarum*), вносится неизбежно и столь нежелательное кенотикам несторианство (постепенное воплощение). А понимание Богосыновства Иисуса Христа в смысле высшей степени нравственного единения с Богом и совершенно отождествление жизни Христа с жизнью каждого человека, вплоть до утверждения в добре путем борьбы со злом, приближают кенотизм к позднему евионизму-социнианству. С церковно-догматической точки зрения кенотические теории о Лице Иисуса Христа должны быть признаны *неправославными*, и потому не отвечающими ни своим задачам, ни своим целям (объяснить в согласии с «древне-кафолическими» догматами способ соединения двух естеств в Иисусе Христе и начертать подлинно евангельский образ Спасителя). А эти выводы ясно подтверждают, что и та незначительная связь, какую протестанты пытаются установить между кенотическим учением о Лице Иисуса Христа и христологией

святоотеческой, на самом деле не существует, и если можно в первые века христианства искать прототип современных протестантских кенотических теорий, то только в обществах, отделившихся от церкви, еретических. Даже желанное для ортодоксальных-кенотиков различие их воззрений от гуманистических взглядов на Лицо Иисуса Христа представителей либерального ричлианского богословия вполне не достигается, так как представления их о Богочеловеке, обладающем вместо души особою небесною сущностью, весьма близко к ричлианскому изображению Христа, как великого учителя возвышеннейшей христианской нравственности, прежде лично осуществившего Свое учение и ничем не обнаружившего приписанное Ему впоследствии Божеское достоинство». (Чекановский, — К уяснению учения..., стр. 214–215).

Таковы решительно-отрицательные выводы, к которым приходит, руководясь святоотеческими писаниями, Чекановский. Я привел эту длинную цитату, чтобы показать серьезность обвинений против кенотизма, представляющих пока последнее, в смысле хронологического, слово православной науки. Полагаю, что в них есть доля полемического преувеличения. Но, тем не менее, они не опровергнуты в своем основном смысле. Если А. М. полагает, что это опровержение возможно, то разъяснения его взгляда на тот же предмет или, хотя бы, разграничение допустимого кенотизма от недопустимого услышать было бы необходимо. Пройти мимо подобных возражений, мимо разрушительной критики своих первооснов не сказав на нее ни слова, для А. М.-ча само было бы убийственной критикой, если бы он сам выдерживал в своей идеологии основные позиции кенотизма. Но, начав с кенотизма, А. М. своею концепцией сам подкапывается под это учение, хотя, кажется, не вполне сознавая последствия, содержащиеся в его собственной концепции.

IV.

Заголовок разбираемого сочинения естественно наводит на мысль, что тема, избранная А. М.-чем лежит в области философско- или историко-догматической. Но при этом подходе, при чтении книги, возникает множество недоумений, и настолько серьезные, что книга едва ли может быть признана удовлетворительной. Однако, *подзаголовок* книги намекает, а чтение книги под углом этого намека — показывает с несомненностью, что задача, поставленная Автором, — вовсе не там, где естественно было искать ее первоначально, а скорее — в области религиозной психологии и, пожалуй, аскетики. Автор множество раз твердит о необходимости «динамического», как он выражается, мышления; он хочет представить не систему общеобязательных норм догматической мысли, а некоторый *внутренний путь*. Сочинение его, по самому замыслу, делается своего рода исповедью и следовательно, уже по заданиям своим, есть и должно быть некоторою,

в высшем случае, *духовною автобиографией*. Рассматриваемое под таким углом, под углом зрения автобиографическим, сочинение А. М-ча может иметь и большое значение. Конечно, данный *путь* мысли ни для кого не обязателен. Но, как достаточно типический, путь А. М-ча поучителен. Если бы к пишущему эти строки обратился кто-нибудь с просьбою указать сочинение, по которому можно было бы изучить православное учение о Воскресении Христовом, то он едва ли назвал бы книгу Туберовского. Но для души, попавшей в те же тенета, что и А. М., и болеющей тою же болезнью, которою переболел А. М., прочитать его книгу было бы полезно, и с этою целью она может быть рекомендована. Итак, повторяю, разбираемая книга должна рассматриваться не как неподвижная система тезисов, но — *in statu nascendi*, как мысль в движении, т. е. как живое и на глазах читателя совершаемое преодоление основных и сходных точек зрения и соблазнов. В этом именно, а не в чем другом, рецензент видит ее ценность; этим именно объясняются многие ее, на первый взгляд неприемлемые, особенности.

Как уже сказано, центральным пунктом идеологии А. М-ча служит когда-то безусловно подчинившая себе его мысль, а затем преодоленная им в своей односторонности, теория кенозиса. Ею критикует он натуралистические, по его мнению, теории Соловьева и Несмелова; ее пытается восполнить, он строит свою собственную теорию. Это — преграда на пути его мысли, чрез которую он перепрыгивает героическим признанием нового откровения и которая, после этого признания, оказывается лишь декоративной, из картона. Весь смысл собственной своей концепции он полагает именно в восполнении этой преграды, казавшейся ему когда-то преградой непреодолимую, в пристройке к ней лестницы для перехода через преграду. Первичное убеждение в твердости этой преграды есть движущее начало всего сочинения, а имманентное обнаружение противного образует движение его мысли. Попросту говоря, признаваемое им церковное учение о Воскресении Христовом столкнулось в сознании его с отрицанием этого догмата, логически вытекающим из теории кенозиса, в ее диалектическом заострении. Ведь если условием воплощения было «укорочение» или «опустошение» Божества от свойственных Ему атрибутов, или славы, то это значит*, что плоть, по природе своей не принимает Божества, по природе своей адверсативна Божеству**. Другими словами, в кенотизме утонченно преломляется онтологический *дуализм*, согласно которому нет греха, как *состояния* плоти, но сама плоть есть нечто противное Богу, т. е. грех и следовательно, по природе своей не может быть одухотворена и обожена. Отсюда, — свойственное всем разновидностям дуализма, — учение об адверсативности Бога и плоти, имеющей своим психологическим предусловием отрицание

* В машинописи вписано карандашом: об этом уже говорили.

** В машинописи вписано карандашом: и об этом было сказано. Но может быть <нрзб.>.

греха, как греха, и отнесение его насчет якобы естественной, и потому неизбежной, тяжести и косности плоти.* Но если так, то понятно, что и во Христе плоть не может быть обожена; а в таком случае и воскреснуть тело Христово не может, да и не должно. Плоть, будучи по природе своей чужда духовности, навек останется и должна оставаться косной и самозаконной. А отсюда с неминуемостью вытекает и отрицание Христова Воскресения. Отрицает ли фактически это Воскресение тот или иной кенотик — это совсем не любопытно знать, ибо не отрицание свидетельствовало бы лишь о малой проницательности данного поклонника теории *кенозиса*, не замечаящего, что его вера выше его теоретических построений. (Говорю здесь не о представителях кенотизма, а о логическом его пределе.) Но А. М., во всяком случае, оказался искренним и проницательным и прекрасно понял заложенное в кенотизме отрицание. Это-то и составило на пути его мысли главную трудность. Поняв же, что в плоскости *кенозиса* о Воскресении Христовом и речи быть не должно, он «дополнил» кенотическую теорию другою, которая не только позволила ему говорить о Воскресении, но и нейтрализовала все едкие последствия кенотизма. Конечно, под углом зрения догматической систематики этот самоуничтожающийся результат более чем скуден, ибо, если уничтожен кенотизм, то тем самым уничтожена и надобность теории нового откровения. Но для внутренней жизни как самого Автора, так и его читателей, соблазненных сначала натурализмом, а затем кенотизмом, этот итог есть воистину приобретение.

Хотя бы только в силу сказанного, рецензент не видит, со своей стороны, нужды выступать с разбором центральной предпосылки А. М-ча: этот разбор был бы отрицанием пути А. М-ча. Но если путь, приводящий к благому концу, сам по себе есть, в отношении к своему концу, — благо, то можно сказать, что в каком-то смысле в экономии духовной жизни А. М-ча благо — и этот путь его, который надо было пройти, чтобы вера стала осознанной и тем укрепленной. Сочинение А. М. само есть живое, имманентное отвержение возможных соблазнов; вот почему можно примириться с отсутствием критики их — святоотеческой. Диалектичность или, как говорит сам А. М., «динамичность», т. е. движение мысли в его сочинении, ведет к непосредственности и яркости того, что в данном месте сочинения высказывается, и даже к некоторой гиперболичности суждений о рассматриваемом в данный раз вопросе. Эта преувеличенность и, так сказать, переразвитие частей в сочинении систематическом была бы безвкусицей; но при изображении процесса душевной жизни, каждая наличная ступень, каждое наличное состояние мысли и должно быть изображено в его еще

* В машинописи вписано карандашом: Ваша настойчивость в утверждении автономии разума и плоти, Ваша уклончивость в признании благодатного разума, благодати слова есть <нрзб.> именно этой стороны кенотизма. Отсюда учение о свободе плоти в <нрзб.> Но надо быть последовательным: душевная жизнь самодвижется по своим законам. — нет места духовности, а я думаю: при кенотизме вся жизнь <нрзб.> плотская и нет места <нрзб.>. Она есть пустое притязание, ее не может быть. А если она есть, то нет кенотизма.

не успевшей ограничиться другими состояниями силе и непосредственности. Вот почему, мне представляются очень характерно и удачно выраженными те гиперболические похвалы кенотизму, которые расточает он в первой половине своего сочинения, и которые, из устного разговора Автора, объясняются «личным свойством его характера» и «его экспансивностью», т. е. должны, следовательно рассматриваться не как окончательная оценка кенотизма, не как, по выражению Автора же, «статическое» суждение, а как тезис, имеющий быть преодоленным и стертым в дальнейшем: «нам хотелось бы освободиться и от тех немногих практических идей, которые свойственны» системе кенотизма (стр. 96), с преувеличенной скромностью замечает А. М., — с преувеличенной, ибо «освобождение от немногих практических идей» заключается не более, не менее как в признании нового откровения, разрушающего те позитивистические грани духа, в утверждении которых — *весь смысл кенотических теорий*. И, воспользовавшись, для разрушения натурализма, услугами этих теорий, А. М. раскланивается с ними на конце своего отрицательного пути и у входа в собственную концепцию, не без иронии заявляет в их сторону: «Христианство понимается здесь как новое сравнительно с миром, абсолютное откровение божественной жизни или «славы Божией в ничтожестве. Христос, по этому пониманию, истинный», природный Сын Божий, явившийся в уничижении сына человеческого... *Несмотря на все совершенство этой системы, мы отступаем, однако от ее формулировки в сторону еще большей мистики...*, что будет ясно из последней и составляющей *тяжесть* нашей работы главы — о Воскресении, — этом принципиально новом откровении благой силы — любви Божией во благо твари, окупленное в качестве жертвы, смертью «Господа славы» и состоящем в прославлении, т. е. полноте обожения, не только исключаяющей уничижение, но и требующей соответственного состояния — славы» (стр. 218). (Курсив наш. — П. Ф.)*. Кенотические теории обладают «всем совершенством», а понимают христианство они как откровение в уничижении. В главе же, составляющей «тяжесть» книги А. М.-ча, т. е. в изложении самой сути своих воззрений на христианство, А. М. «отступает» от них, от этих теорий, и излагает *иное* понимание христианства, а именно как откровение славы, «исключающее уничижение». Следовательно, концепция А. М.-ча в самой основе исключает концепцию, названную им «превосходною» и даже обладающую «всем превосходством». Приходится думать одно из двух: или, забыв всякую скромность и потеряв меру самооценки, А. М. считает свою концепцию «всепревосходнейшею»; или же свою концепцию он считает просто истинною, а ту, от которой отступает — исключаемую Истиною, т. е. ложной. Полагаю, что из рогов этой дилеммы А. М. изберет именно последний, —

* В машинописи вписано карандашом: Итак: «До свидания, до свидания», — и А. М. машет платком уносясь на попутных от своего недавнего союзника и мимолежного попутчика.

и по свойственной ему скромности и по любви к истине, ибо «отступать» куда бы то ни было от понимания, имеющего за собою «все превосходство», значило бы любить ложь*.

V.

Но если бы А. М. и не думал так, то своею теорией откровения славы он все равно в корне отрицает теорию кенотизма. Суть своей идеологии А. М. выражает в следующих словах: «На Воскресение Христово мы смотрим, как на «принципиальное откровение» божественной славы, превышающее по ценности воплощение или откровение божественной жизни в «уничижении», которое также стоит выше творения или обнаружения божественной силы в абсолютном ничтожестве. Каждое из этих откровений является делом божественной любви, так как окупается «жертвой» со стороны Бога во благо твари. Думаем, что называя свою идеологию пасхального догмата *православно-мистической*, мы не посягаем на не-принадлежащее ей имя» (стр. 338). Не будем пока спорить по существу. Но посмотрим, что следует из этой идеологии. По мнению А. М., *православной* идеологией должно называть такую, которая признает *три* откровения любви Божией, т. е. творение, уничижение и прославление. Первый член этой восходящей лестницы Богооткровения одинаково признается хотя и в разных смыслах, всеми, кроме атеистов; следовательно, говорить о нем нет надобности. Остаются два последние, и в своей совокупности они образуют идеологию *православную*. Что же хочет, в таком случае, сказать об идеологии, признающей, кроме творения, еще *лишь* второй член, уничижение, κένωσις, А. М.? Новизна воззрений А. М.-ча, сравнительно с кенотической системой «всепревосходною» — именно в присоединении *третьего* члена**. Следовательно, по мнению А. М.-ча, в системе кенотической этот член отрицается. Но без него нет, по его же заключению, *православной* идеологии. В таком случае, эту, ложную, идеологию ему не преодолеть только *механическим* присоединением к ней корректива, в виде царства славы. Будучи цельною и пафос свой находя именно в понятии κένωσις, эта система, разумеется, не может терпеть на себе механических подвесок, и если бы она признала «славу», то тем самым обнаружила бы полное непонимание *собственных* основ. Ведь смысл кенотизма — в обеспечении свободы и автономии плоти от вторжений в нее трансцендентных сил и энергий. Кенотизм смысл своего существования видит в построении непроницаемой перегородки между миром по-ту-сторонним и по-сю-сторонним,

* В машинописи вписано карандашом: А Вы, А. М., философ.

** В машинописи вписано карандашом: принципиально нового, — нового откровения, — а не какой-либо частности, и притом откровения важнейшего и превосходящего. Если тело с душою мы называем человеком, то одно тело нельзя называть человеком, и наоборот.

желая оставить единственное окно в иной мир — в самосознании <уединенной> отдельной личности, т. е. подчинить это сообщение между мирами стражайшей цензуре автономной личности. Он хочет лишить Бога права являться миру где бы то ни было, кроме назначенного для этой цели особого места — уединенного самосознания, откуда дальнейшее проявление Бога в мире будет совершаться не иначе как опосредствованное человеком; и притом хочет обеспечить себе, что никакого другого просвета в иной мир, кроме как чрез <самосознание> личности, нет и быть не может. Повторяю, что бы ни говорили кенотики о Воскресении Христовом, о Преображении, о чудесах и о всяких других проявлениях Бога в мире, это *ничуть не интересно*, ибо мало ли кто как бывает непоследователен или неискренен. Но существом своим кенотизм *отрицает* эти проявления, и притом *все вместе*. Хотя бы в одном месте разрушить ограду, которою ограждает себя от Бога плоть, это значит уничтожить обеспечение неприкосновенности плоти, т. е. потрясти самые недра кенотизма. Признать, что хотя бы малейший луч славы Божией может пробиться в темную область твари, какую ее хочет видеть кенотизм, это значит потерять уверенность, что не осветится *вся* область мрака ослепительным светом Божества. К «ветхой одежде» кенотических теорий нельзя «приставлять заплаты из небеленной ткани» теории славы, ибо «вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже» (Мф. 9, 16). Своеобразие и прельщающая сила кенотизма — именно в уединенности личности, в ее затерянности среди холодных безучастных пространств внешнего мира, при глубоко затаенном внутри ощущении себя носителем выше-мирной, божественной жизни. Но эта затаенность «богосынового сознания» своим психологическим *предусловием* имеет убеждение в роковой, абсолютно-непреодолимой крепости само-законной плоти. Если это убеждение в непроницаемости природы для Бога действительно не колеблется, то в уединенности есть сладкая боль и трагическая красота. Но это — так лишь до тех пор, пока не допускается в цельности мировой тюрьмы ни малейшей трещины, никакого изъятия, хотя бы для Сына Божия. Стоит допустить исключение, прорыв, просвет хотя бы в одном случае, как не остается никаких принципиальных оснований не допускать таковых же и еще, и роковое одиночество и фатальная гордость неизбежно превращаются в позу и фрондирование. Этот-то прорыв и делает в кенотической теории А. М. своим признанием Воскресения Христова, после какового признания ему ничего не остается, как признать еще и другой прорыв — Преображение, а за Преображением — чудеса Христовы. Одним словом, кенотическая самозамкнутость оказывается мнимой, ибо, наряду с уничтожением, на всем протяжении жизни Господа Иисуса Христа — явления славы, или, точнее сказать, всюду, на всем протяжении Его жизни земной явления славы пронизывают состояние уничтожения. А. М., по весьма понятной причине, не собирает прямых уликов против своего учения о — мнимой — раздельности и даже последовательности двух откровений — в уничтожении и в славе, о «принципиальной новизне», сравнительно с Бого-

воплощением, Воскресения Христова как откровения славы и даже прямо заявляет, будто «не требует нарочитого разъяснения» то положение, что «наша Церковь смотрит на Воскресение, как на *начало прославления Христа*»... (курсив Автора) (стр. 338). Что же касается до других случаев прославления Господа, то А. М., не отрицая их историчности, пытается ослабить их значение, делая их не «славными», а лишь «знаменательными» «знамениями» славы, символами ее, или «антиципациями» прославленного состояния, как например Преображение, воскрешение Лазаря и т. п. (стр. 286, 288, 289 и др.). «Воскрешение Лазаря ... — говорит А. М., — только символ, подобие, «знамение» прославления — принципиально нового откровения божественной силы» (стр. 288). «К этому же приводит и анализ *Преображения*, как нового символа «знамения» Воскресения... «Преображение» должно было служить кратковременной *антиципацией* этого нового состояния обожженной твари. — Преображение было только символом, окном, а не реальностью, не *дверью*, чем стало Воскресение...» (стр. 288, 289) и т. п.

Если А. М. выражается здесь гиперболически, то есть в смысле противопоставления большей степени прославления — степени меньшей, то его выражения, с натяжкой, могут быть терпимы. Но тогда Воскресение Христово *вовсе не* есть «принципиальное» откровение, а лишь высшая степень того самого откровения, или, точнее, проявления обожженности Его плоти, которое было осуществляемо во всей жизни Господа. Если же выражения А. М. должны быть понимаемы буквально, то они неприемлемы, ибо стоят в прямом противоречии со Св. Писанием и с церковным преданием: и то и другое говорит нам о Преображении, воскрешении Лазаря и тому подобных событиях *вовсе не* как о символах или антиципациях славы, а как о самой славе. Уже о пастырях Вифлеемских говорится, что «слава Господня осия их» (Лк. 2, 9); о браке же в Кане Галилейской еще определеннее замечается Евангелистом: «Се сотвори начаток знамением Иисус в Кане Галилейстей и яви славу Свою» (Иоан. 2, 4) — «явил славу», «ἐφάνηκεν τὴν δόξαν αὐτοῦ», а не — знамение славы или символ славы. По слову Самого Господа, болезнь Лазаря была «о славе Божии, да прославится Сын Божий ея ради» (Иоан. 11, 4), и воскрешение Лазаря Он обещает Марфе именно как созерцание славы Божией: «аще веруеши, узриши славу Божию» (Иоан. 11, 40). После входа Господа в Иерусалим, в беседе с (иудеями-эллинистами) «эллинами» Господь изглаголат: «Отче, прослави имя Твое», на что «прииде же глас с небесе: и прославих и паки прославлю» (Иоан. 12, 28) — «прославих», т. е. уже прославил, значит не только после Воскресения. Если иные места, как напр. Иоан. 17, 1 и 17, 5 говорят о прославлении, как о состоянии будущем, то данное место — «и прославих и паки прославлю» — с полной определенностью принципиально уравнивает прославление до Распятия и после Распятия, т. е. славу Господню, явленную в земной жизни Его, именует именно *славою*, а не символом славы. Уничтожение Господа и прославление — метафизически не два разных, «принципиально» отличных друг от друга, откровения, но *одно* откровение Боговоплощения, явления Бога во

плоти, как о том свидетельствует в пасхальном Евангелии Иоанн Богослов: «И Слово *плоть* бысть, и вселися в ны, и видехом славу Его, славу яко едиnorodнаго от Отца, исполнь благодати и истины» (Иоан. 1, 14). Поэтому и Господь в конце прощальной беседы говорит о «славе», данной Ему Отцом, как об уже полученной, и даже переданной ученикам, а не только предстоящей (Иоан. 17, 22, 24), хотя полнота прославления и относится к будущему (Иоан. 17, 1, 5). О том, что слава была и в земной жизни, ясно свидетельствует ответ Господа иудеям: «Аще Аз славлюся сам, слава Моя ничесоже есть: есть Отец славяй мя» (Иоан. 8, 54). Следовательно, от Отца (*не* от себя) слава *была*, а не только ожидалась в будущем, как «принципиальное откровение».

Но особенно блистательное явление славы, в Преображении Господнем, когда апостолы, «убуждшеся видеша славу Его» (Лк. 9, 32) было, как должно быть известно А. М-чу, предметом долгих и ожесточенных догматических споров XIV в.; итог их — анафематизмы на Варлаама и Акиндина — решительно возбраняют понимать свет Фаворский как только символическое выражение Славы Господней, как «кратковременную антиципацию нового состояния обоженной твари» (стр. 288), но требуют видеть в нем «несозданную и присущую естеству [Божиему] благодать и просияние и энергию, из этой божественной сущности нераздельно вечно исходящую — *ἀκτιστον καὶ φυσικὴν χάριν καὶ ἐλλοψιν καὶ ἐνέργειαν, ἐξ αὐτῆς τῆς θείας οὐσίας ἀχαρίστως αἰετοῦ προῖοντα*» (Против Варлаама и Акиндина, анафематизм I-й. Ф. И. Успенский, Синодик в неделю православия [Записки Императорского Новороссийского Университета, т. 59, 1893, стр. 436]). «Тем же, кто мудрствует и глаголет, что свет, просиявший от Господа при Божественном его Преображении был мечтание <т.е. субъективно-психологическое явление> и тварь <т.е. результат объективных, но тварных, напр. физико-химических процессов> и кратковременный призрак, вскоре разрушившийся» <т.е. какой-нибудь феномен вроде, напр. астрального света или N-лучей>, тем то же соборное постановление провозглашает анафему: «*τοῖς προνοοῦσι καὶ λέγουσι τὸ λάμπαν ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἐπὶ τῆς θείας αὐτοῦ μετομορφώσεως φῶς ποτὲ μὲν εἶναι καὶ ἰνδαλμα καὶ κτίσμα καὶ φάσμα ἐπὶ βραχὺ φαίνεν καὶ διαλυθὲν παραχρῆμα... ἀνάβημα γ'*» (там же, стр. 436). Но, раз так, то следовательно слава по Воскресении не «принципиально» превосходит славу Преображения, не относится к этой последней, как сущность к своему символу, но с нею *однородна* (хотя, может быть, и превосходит ее в степени и силе). Не потому, что прославление еще не было «окуплено» смертью Господа, оно было ограничено в степени, как, в наиболее благоприятном для А. М-ча смысле можно толковать его термин «антиципация», но потому, что *ученики* Христовы не могли бы вынести блеска еще большей славы, <— не из-за Господа, а ради учеников>. «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый ученикам твоим славу твою, *якоже можаху*: да возсияет и нам грешным свет твой присносушый» (Тропарь Преображению) и: «На горе преобразился еси, и *якоже вместиашу* ученицы твои, славу твою, Христе Боже, видеша...» (Кондак Преображению).

Итак, попытка заградиться от лучей славы Христовой, хотя бы по сторону от Воскресения Его, не может считаться удавшейся А. М-чу. Опрокинув теорию кенозиса, падает и его полу-мера, а вместе с падением последней рушится и вся теория Воскресения как «принципиального» откровения славы Божией, существенно отличного от откровения в уничижении. Воскресение Христово действительно есть «откровение принципиально новое», но не онтологически, а *психологически* — для самого А. М-ча и поклонников теории кенозиса. Недостаточное откровение в уничижении, — по теории кенотиков — покрывается избыточествующим откровением славы, по теории А. М-ча. Обе эти идеологии, сложенные вместе, дают в сумме идеологический нуль; но нуль этот не бесценен. Он лишний раз показывает, что церковный догмат Боговоплощения не нуждается в идеологических надстройках, застывших истину, а не уясняющих ее*.

VI

Вот итог нашего разбора по существу дела. Но было бы несправедливостью, если бы мы не постарались понять, какими побуждениями был приведен А. М. к своему построению, а может быть, и договорить за него то, чего он не договорил, вероятно, по причине чрезмерной субъективности своей мысли. Психологический вопрос, ставимый мною, будет о том, почему, собственно, связался А. М. с кенотизмом, в то же время имея про него за пазухой камень. Для чего понадобилась А. М-чу кенотическая теория? Вопрос мой, в сущности, есть вопрос об относительной *правде* кенотизма и о положительном значении его в общей экономии религиозной мысли. — Кенотизм разделяет дух и плоть, делая первый чисто внутренним, а вторую — только внешнею. Следовательно, если А. М-чу пришелся по сердцу,

* Должно быть отмечено кстати, что воззрения А. М-ча Туб-го противоречат и наиболее вескому источнику церковного предания — Св. Литургии. Во второй части благодарственной евхаристической молитвы в Литургии св. Василия Великого властно устанавливается существенная и необходимая связь между всеми событиями в жизни Господа Иисуса Христа и в особенности между Боговоплощением и Воскресением Христовым. Христос «*καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὀλοποιήσας ἡμᾶς σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς*» (по пергамент. рукоп. Евхология еп. Порфирия, обычно определяемой XI и даже X веком; но по авторитетному мнению самого ученого владельца — не позже VIII в. Теперь в Имп. Публ. Библ., под № ССХХVI. Прот. М. И. Орлов, — Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909, стр. 188, 44–46). По славянскому переводу: «въскрь *иже* из мертвыхъ. елма *иже* из еѣ мощно дѣржиму быти истѣбнымъ начальнику жизни». (Пергам. Службник XII в. в Моск. Син. Библ. № 343 (604) Орлов, id. 189, 44–46) или, по друг. рукописям: «елма не еѣ мощно, *понеже* не возможно еѣ», «*иже* не еѣ мощно» и пд. (Орлов, стр. 189). — По современному тексту: «воскрес в третий день, и путь сотворив всякой плоти к воскресению из мертвых, зане не быше мощно держиму быти тлением начальнику жизни». Итак, не напрасно ли А. М. разделяет воскресение Христово от Его воплощения, вопреки свидетельству Литургии, что Христос воскрес «зане не быше мощно держиму быти тлением начальнику жизни»? И не слишком ли он нападает на супранатуралистов, полагающих это «не быше мощно» в основу своей теории?

в известном периоде его развития, кенотизм, то это значит, что ему потребовалось разьединить эти два начала — духа и плоти — бывшие дотоле в его сознании слитными. Но слитность этих начал есть *натурализм*. Следовательно, чтобы поставить начало духовное и начало плотское в должные отношения между собою, нужно было сперва нарушить их слитность, т. е. преодолеть натурализм. Тогда уже, отныне разделенные начала могут быть установлены в должной связи между собою. Этою связью у А. М. служит понятие «принципиального откровения славы». Этот термин, как и соответствующее ему понятие, по указанным выше причинам, принять мы не можем в догматическом смысле, но мы можем принять его, как и кенотизм, в смысле диалектического, ибо теперь понимаем, что хочет, собственно, сказать А. М. Мы сказали бы в согласии с его мыслью, что Воскресение Христово не есть простое *следствие* свойств Тела, ставших естественными, но есть и случайный на Тело отблеск внутреннего достоинства Христа, — но совершилось живую Силою, *сверх естества* Тела, сверх свойств Его, но существенно исходящую от Христа. Если, действительно, А. М. хочет сказать это самое, то тогда его книга получает неожиданное себе подкрепление, ибо может рассматриваться как идеологический комментарий к догматическим спорам XII века о способе обожения Тела Христова, бывшим новою вспышкой монофизитских споров более ранних времен. Я разумею здесь учение ипата философов Иоанна Итала и его приверженцев: Евстратия, Митрополита Никейского, и монаха Нила, монаха Иоанна Фурни, игумена обители Гана, Халкидского Митрополита Льва и их учеников и почитателей, среди которых может быть назван Николай Мефонский. Дело шло о дилемме, силлогистически поставленной Иоанном Италом, согласно которой обожение Тела Христова было: *или* по природе, *κατὰ φύσιν*, *или* по положению, *κατὰ θέσιν*, т. е., другими словами, *или* Тело Христово изменило свои естественные свойства и приобрело естество Божественное, *или*, напротив, оно сохранило прежнее естество, и тогда, вероятно заключал Итал, — может быть называемо обоженным лишь условно, в силу его приятия, «усыновления» Божественного Ипостасью Христа, <т. е. «обоженное» должно понимать только как своего рода титул>. При этом, сам Итал со своими сторонниками склонялся к первой из возможностей, а именно, по изложению Анны Комнины, — к учению, что *φύσει θεωθήναι τὸ πρόσωπον* (Annae Comnenae Alexias, II, p. 23. Bonn), тогда как «противники их, к которым склонился перед смертью Евстратий, полагали (если судить по исповеданию Евстратия), что «плоть возвышена от самого воплощения, с того именно момента, когда воспринята была Творцом, так что стала то же самое с Создавшим, не по природе, но по положению и чести и превосходству божества» — *οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν θέσιν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν ὑπεροχὴν τῆς θεότητος*» (Tafel, — Supplementa historiae ecclesiasticae graecorum). [Ф. И. Успенский, — Очерки по истории Византийской образованности, СПб., 1892, стр. 186]. В данном месте слово *θέσιν* ставим согласно догадке Ф. И. Успенского, вместо *δέξιν* или *δεξιῇ*, по чтению Тафеля (Успенский, id., 186, прим. 3). Однако и чтение Тафеля вовсе не «явно ошибочное» (id., стр. 186), ибо в несторианских и монофизитских спорах выражения

«*κατὰ θέσιν*», «по положению», «по усыновлению» и «*κατὰ δέξιν*», «по приятию», «по восприятию» означают в точности одно и то же (А. [П.] Л[ебеде]в, — Русский византист на служении церковно-исторической науке. [Критика работ Успенского — Очерков и Синодика I] стр. 24–25. Отд. оттиск из Чт. в Общ. Люб. Дух. Просв., 1894, январь). Первая из возможностей, к которой примкнул Иоанн Итал, приводила к монофизитству, вторая, позиция его противников, имела уклон несторианский. Но замечательно, что и та и другая равным образом приводила к отрицанию обоженности Тела Христова, по крайней мере, приводила на практике. Если Тело Христово «*φύσει θεώτατον*», то обе природы сливаются в «*μία φύσις*». Но т. к. ничего промежуточного между природами Божией и тварной нет, то эта слитная «*μία φύσις*» по необходимости, есть или Божественная, или тварная. В первом случае получается докетизм т. е. отрицание обожения со стороны объекта обожения, а во втором крайняя степень арианства, как отрицание обожения со стороны субъекта обожения: <или некому обоживать, или нечего обоживать — вот дилемма богословия XII века>. С другой стороны, предположение об обожении «*κατὰ θέσιν*» ведет к признанию его не действительным состоянием Тела Христова, а условным титулом, риторической фигурой. А все вместе, в дальнейшем, это вело к отрицанию Евхаристии, чудес Христовых, и логически тут содержалось уже отрицание Воскресения Христова. Церковное учение не принимало самой дилеммы Иоанна Итала. По свидетельству Никиты Акомината, церковное определение гласит, что «плоть обожена не по положению и не по природе, а *сверхъестественно*» (Tafel, — Supplementa historiae ecclesiasticae. [Успенский, — id., стр. 186], — утверждение не только согласное с первым анафематизмом Синодика в Неделю Православия против Иоанна Итала и его школы, но и, вероятно, прямо заимствованное из того анафематизма, ибо, по мнению Ф. И. Успенского, Никита Акоминат имел пред глазами Синодик, когда писал об Евхаристии (Успенский, id., стр. 186).

Вот тексты этого анафематизма:

*Τοῖς ἄλλας ἐπιχειροῦσι νεαν τινὰ
ζητήσιν καὶ διδασκῇ τῇ ἀρρήτῳ
ἀνσάρκῳ οἰκονομίᾳ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν
καὶ Θεοῦ ἐπάγειν καὶ ζητεῖν ὡς πρότερον
αὐτὰς ὁ*

*Θεὸς Λόγος τῷ ἀνθρώπινῳ
φυράματι ἦνωται καὶ τὴν
προσληφθεῖσαν σάρκα κατὰ τινὰ
Λόγον ἐθέσσε, καὶ Λόγους διαλεκτικοῖς
φύσιν καὶ θέσιν ἐπὶ ὑπὲρ φύσιν
καινοτομίας τῶν δύο φύσεων τοῦ Θεοῦ
καὶ ἀνθρώπου λογαμαχεῖν περαμένους,
ἀνάθεμα.*

Всяко начинающим каковое
либо взыскание и учение неизре-
ченному воплощенному смотрению
Спаса нашего и Бога наводити и
искати

каковым либо образом сам Бог
Слово человеческому соединися, и
приятую плоть по некоем слове обо-
жи, и словесы диалектическими *ес-*
тество и *положение* о *преесте-*
ственном новосечении *двоих*
естеств Бога и человека словобо-
ритися искушающим, анафема 3*.

Мне думается, что сочинение А. М-ча можно было бы рассматривать как род комментария на этот анафематизм, и остается только пожалеть, что А. М. заново продумывал затрагиваемые им вопросы, не ознакомившись с историей их и церковными решениями их в Византии. От этого изложение его, бесспорно, выиграло бы в отчетливости и сознательности. Но и при данных условиях схема его книги, <как понимает эту схему рецензент,> в точности подходит к формуле: «не по природе и не по положению, а сверхъестественно».

«Не по природе». Идеологии Воскресения, пытающиеся вывести Воскресение как необходимое следствие свойств внешнего или внутреннего мира, тем самым подразумевают, что Воскресение Христово (— а оно есть наибольшее проявление обоженности Тела Христова —) потенциально уже содержится в этих свойствах, т. е. в *природе*, будь то внешне-материальная или внутренне-нравственная, но тем не менее *тварная*, природа. Другими словами, *обожение* Тела Христова, согласно этим теориям, — *κατὰ φύσιν*.

«Но и не по положению». Это, по мысли А. М-ча, отрицают супранатуралистическая теория Воскресения и юридическая теория искупления и воскресения, согласно которым Воскресение, а следовательно, и обожение Тела Христова, совершилось силою внешнею для этого Тела, случайною в отношении Него. При этом можно было бы установить параллель между натурализмом Соловьева и супранатуралистической теорией с одной стороны, и между антропологизмом Несмелова и юридической теорией — с другой.

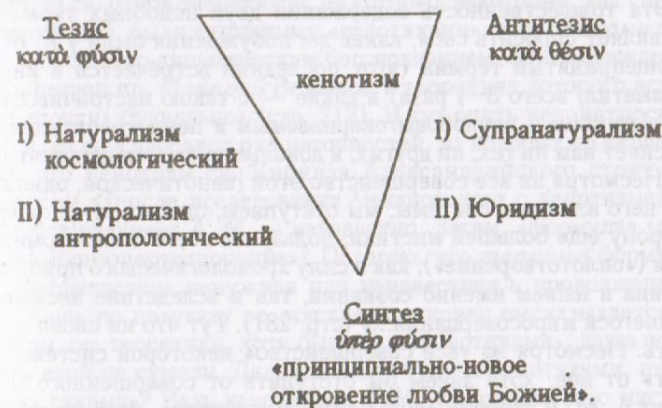
«А сверхъестественно». Таков смысл теории А. М-ча. Чудотворить и воскресать — это не есть *свойство* Тела Христова, ибо природа его — природа человеческая, а в этой последней нет свойства чудотворить и воскресать. Но, с другой стороны, нельзя сказать и то, что чудотворить и воскресать было для Христа случайностью, чуждым Ему событием, вроде того, как, например, чуждо было солнцу стать при Иисусе Навине или Лазарю быть воскрешенным. Воскресение Христово было не случайно, но и не необходимо, а сверхъестественно, т. е. произошло Силами, не лежащими в природе Его Тела, но и не внешними для Него — Силами Единой Ипостаси Христовой. В этом случае, хотя и неудачно, А. М. называет его «принципиально новым», т. е., сравнительно с фактом Боговоплощения, «откровением любви Божией». Это можно было бы пояснить Сошествием в Крещении Духа Святого на Христа, «принципиально новым» сравнительно с фактом его Богочеловечества и имевшим целью «помазание плоти» Христовой. Но только «принципиальное откровение» не следует А. М-чу относить лишь к посмертной

* Ф. И. Успенский, — Синодик в неделю православия. [Записки Императорского Новороссийского Университета, т. 59, 1893, стр. 420–421].

Черной ручкой вписан авторский перевод данного отрывка: «Анафема (трижды) тем, кто затевает придумать (*ἐκφύσει*) и отыскать новую точку зрения (исследование) и учение о неизреченном домостроительстве воплощения Спасителя нашего и Бога: а именно, каким образом Сам Бог Слово соединен с человеческой глиной и по какому принципу (по какой причине) обожил воспринятую плоть, — и [ради того] пытающимся при существовании вновь введенного термина «сверх естества» диалектическими аргументами все словоборствовать о «природе» и «положении» двух естеств — Божеского и человеческого».

жизни Христа, резко различая в этом смысле периоды в жизни Спасителя. Будучи, если уж так хочется сказать это слово А. М-чу, «принципиально новым», оно таково именно *принципиально*, т. е. онтологически, а не хронологически, т. е. должно быть различаемо от Боговоплощения логически, но не отделяемо исторически. Теперь нам делается понятным, каков смысл кенотизма в процессе диалектики А. М-ча. Кенотизм для него был тою *паузою*, которая, *ничего не говоря о Воскресении* и делая даже невозможную речь о таковом, вместе с тем была ему необходима для *перехода* от тезиса (*κατὰ φύσιν*) к *антитезису* (*κατὰ θέσιν*), чтобы стал возможен впоследствии *синтез* — *ὑπὲρ φύσιν*. Кенотизм, в этом смысле, был необходим, чтобы прервать течение натуралистических теорий и, вместо того, чтобы стараться давать им все более утонченные выражения, оборвать их в самом корне. Тогда уже, парализовав кенотизмом натурализм, А. М-чу можно было оборвать, опять-таки в корне, кенотизм. Натурализм заявлял: «Воскресение Христово необходимо, не может не быть, чтобы его не было». Кенотизм на это возражает: «Нет, оно и не может и не должно быть». Тогда супранатурализм заявляет: «У Бога все возможно, а Воскресение — есть, как факт». Этим подготовлена почва для решения вопроса в смысле А. М-ча.

Все это схематически может быть изображено так:



VII.

Кенотизм, вдвинувшись клином между тезисом и антитезисом диалектики А. М-ча, был таким образом необходимым условием движения его мысли, рычагом, повернувшем мысль А. М-ча к его синтезу. В этом смысле, пользование кенотизмом право и уместно. Но к сожалению, оно дало и некоторые боковые сдвиги, не имеющие существенного значения в книге А. М-ча, легко устранимые, но досадно портящие общее впечатление от нее. Здесь имеются в виду прежде всего некоторые термины, появление которых легко объясняется психологически из кенотизма, но прямой нуж-

ды в которых и для воззрений А. М-ча вовсе не было. На первом месте я поставил бы здесь термин *оплототворение*, с его производными: *богооплототворение*, *оплототвориться*, *оплототворить*, *самооплототворение* и т. д. Этот термин встречается у А. М-ча не менее 126 раз, испещряя собою множество страниц, так что даже зрительно получается впечатление, что с ним связывается у А. М-ча один из основных мотивов его работы. Вот страницы, на которых попадает этот термин: 181, 182, 183, 187 — 3 раза, 188 — 3 раза, 189 — 2 раза, 190 — 3 раза, 191 — 2 раза, 194 — 4 раза, 193, 195 — 3 раза, 196, 197 — 2 раза, 198 — 2 раза, 199 — 2 раза, 201, 203, 205, 208 — 2 раза, 210 — 3 раза, 211 — 3 раза, 212 — 2 раза, 213 — 3 раза, 214 — 3 раза, 215, 218, 223, 239 — 4 раза, 243 — 2 раза, 251, 254, 255 — 3 раза, 268, 265 — 5 раз, 270, 283, 286, 287, 288, 289 — 3 раза, 290 — 2 раза, 268, 292, 293 — 5 раз, 294 — 2 раза, 302, 303 — 4 раза, 306 — 2 раза, 307 — 4 раза, 308, 309 — 3 раза, 310 — 2 раза, 311, 314 — 2 раза, 317 — 2 раза, 323, 328, 329 — 2 раза, 330 — 2 раза, 332 — 4 раза, 334 — 2 раза, 335, 336, 339. Вероятно, этот список можно было бы удлинить.

Термин этот обозначает — если не учитывать некоторого привкуса — как раз то же самое, что и принятый термин *воплощение*, *богovo-плoщeниe*. Эта тождественность содержания двух подобных терминов невольно заставляет спросить себя, какие же побуждения были у А. М-ча отстранить общепринятый термин (этот последний встречается в книге, насколько я заметил, всего 3–4 раза) и какие — с такою настойчивостью пользоваться термином и неудобовыговариваемым и неупотребительным. А. М. не объясняет нам ни тех, ни других, и довольствуется мало-понятным заявлением: «Несмотря на все совершенство этой [кенотической, одной из оказавших на него влияние] системы, мы отступаем, однако, от ее формулировки в сторону еще большей мистики, пользуясь всего чаще термином преп. Макария («оплототворение»), как в силу хронологического приоритета этого термина в нашем именно сознании, так и вследствие несколько иначе сложившегося миросозерцания...» (стр. 281). Тут что ни слово — то и непонятность. Несмотря на «все совершенство» некоторой системы, А. М. «отступает» от нее, хотя зачем бы отступать от совершенного. При этом, отступает А. М. в сторону «еще большей мистики», хотя ни упоминаемая им система, ни то, что излагает даже А. М., не может быть названо мистикой. Непонятно далее, почему из-за недостаточной мистичности системы установленный термин *воплощение* А. М-чу приходится заменить термином *оплототворение*. При этом термин этот оказывается имеющим «приоритет в сознании» А. М-ча; но пред чем именно «приоритет» — неизвестно, то ли пред упомянутой системой, то ли (сделаем догадку) пред термином *воплощение*. Если — первое, что выходит по строю предложения, — то недоумеваю, какая связь между приоритетом термина и отступлением от системы. Если же — второе, что естественнее по смыслу, то совсем уж не пойму, у какого мудреца обучался А. М. в отрочестве Закону

Божью, если вместо 3-го члена Символа Веры его сразу же заставляли учить: «оплототворившегося за ны от Духа Свята и Марии Девы»; ведь иначе — «приоритет» был бы за «воплощением». Но, при всем том, однако, прискорбный факт вольнодумства первого наставника А. М-ча хотя и поучителен в качестве материала по истории отечественной педагогики, но едва ли, сам по себе, может считаться достаточным основанием для терминологического новшества. Наконец, указываемое А. М-чем, со свойственной ему деликатностью, последнее основание для своего терминопотребления — а именно «несколько иначе сложившееся миросозерцание» (стр. 218) — опять-таки не убедительно, ибо расхождение А. М-ча с какой бы то ни было системой вовсе не может быть признано основанием достаточным для отрицания термина, употребляемого Автором таковой наряду со всеми богословами. А между тем вводимому термину А. М. придает, как видно, большое значение, ибо думает обозначить им не менее, как «сущность христианства» (стр. 212)*. Итак, спрашивается, откуда же берется это столь ответственное словообразование? — «Формула: «богооплототворение», которою мы обозначили сущность христианства, подсказана нам не чтением св. отцов-теоретиков, из которых некоторые, как св. Кирилл Александрийский, были типичными «кенотиками», а мистиками с характерным для них опытно-динамическим богопознанием. Здесь прежде всего должен быть назван пр. Макарий Великий, в творениях которого встречается термин «почти» буквально» (стр. 212). И тут опять непонятность на непонятности, да еще добавок ряд неточностей, из которых на первом месте отметим, что кенотизм св. Кирилла Александрийского стоит под большим вопросом <(после исследования Чекановского о кенотизме)>, а кого еще из отцов разумеет А. М. — неизвестно. Затем, «формула» (разве это формула) «богооплототворение»? Полагаю, что *термин*-<формула> «сущности христианства» ненужная или неизвестная в продолжение почти 2000 лет, лишь по подсказу оо. мистиков наконец высказывается А. М-чем. И притом, оо. теоретики, хотя бывали и «кенотиками», даже подсказать формулы этой не сумели. Далее, почему будучи кенотиками, называются они «теоретиками»? Ведь кенотизм у А. М. уравнивается с мистикой. Но, оо. теоретики и не могли этого понять, по А. М-чу, ибо только мистики представляют себе христианство «как живой процесс, творимую в душе тайну, а не мертвую доктрину, ни скучную мораль» (стр. 212–213), и к теоретикам, как к не «динамическим богословам», должно отнести все те любезности (о чем см. ниже), которыми осыпает А. М. «статическое» (= не динамическое = не мистическое) богословие. Каких оо. теоретиков можно подвести под этот скорбный лист — не знаю. Но если бы таковые нашлись, то конечно прав А. М., что у них нечего искать формулы для сущности христианства.

* На полях карандашом написано: Я расхожусь с Вами и на зло Вам буду называть <нрзб.>.

Что же именно у преп. Макария Великого подсказало А. М.-чу термин «оплототворение»? — Это — четырехкратное употребление глагола *σχηματοποιεῖν* (Mingne, — Patrolog. Ser. gr., T. 34, coll. 480–481, ср. col. 893, 896). Но, прежде всего, «*σχηματοποιεῖν*» вовсе не значит этимологически «плототворить», а — «телотворить», как отмечает и сам А. М. в примечании (стр. 213, пр. 1 и см. поправку в таблице опечаток). У преп. Макария, значит, термина «плототворить» *вовсе нет*. Откуда же берется он у А. М.-ча? — «Мы следуем существующему русскому переводу в передаче значения слова *ἐσχηματοποίησεν*, хотя буквально это выражение должно было бы перевести: «оплототворил» (стр. 213, пр. 1); курсив наш). Речь идет тут о переводе Московской Духовной Академии по изданию 1904 г., Слово 4-е, стр. 22–30, ср. Слово 5-е, стр. 401–410. Странное дело, А. М. пользуется заведомо *неверным* переводом и все же ссылается при этом на авторитет не переводчика, а самого св. Отца. Но пусть так. М. б., по крайней мере, такой русский перевод, хотя и странный, установился в нашей переводной святоотеческой литературе и имеет за собою право давности? — Ничуть не бывало. В переводе (тех же слов пр. Макария) 1627 года, иноков Свято-Духовского Виленского монастыря (Духовныя Бесѣды стога Щца нашего Макарія пѣстелника египетскаго... 3' Грескаго на Рускій изы ново предложены... працею и странем иноков общежительнаго монастыря Б. Церкви стога и животворящаго Дха в Вилни, Року ахъз [1627]) в соответственных случаях стоит: «кзѧ на себѣ тѣло» (стр. лѳ), «принялъ тѣло» (стр. лг), «себѣ кзавши тѣло» (стр. лд). В другом издании, тоже XVII в., употреблены подобные же обороты: «кзѧ на себѣ тѣло» (л. лѳ), «Гдѣ, ставшиися тѣломъ» (л. лѳ), «принялъ тѣло» (л. лг).

А. М. пользуется изданием 1904 г. Но м. б. в этом, хотя и неверном, переводе он верно угадывает смысл текста? Сомнительно, чтобы так. «Намереваюся», — говорит преп. Макарий, вполне сознавая *важность и оригинальность* того, что он скажет [это — слова А. М.-ча], «по мере сил своих изречь тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно. Беспредельный, непреступный и несозданный Бог, по беспредельной и недомыслимой благодати Своей оплототворил (*σχηματοποίησεν* = [телотворил]) Себя, и так сказать, как бы умалился в непреступной славе, чтобы можно ему было войти в единение с видимыми своими тварями, разумею же души святых и Ангелов, и возмогли они быть причастными жизни Божества» (стр. 213). О чем идет тут речь? А. М. уверен, что о Боговоплощении. Но неужто, в самом деле, преп. Макарий столь важное и торжественное приготовление делает для сообщения всем и каждому известной истины о Боговоплощении? А важность — приступа — отмечает и сам А. М. Что же особенно «тонкого и глубокомысленного» было бы в сообщении первой истины христианской веры? Естественно думать, что речь тут — вовсе не о Боговоплощении, а о каких-то таинственных, особых Богоявлениях, доступных лишь душам святых и Ангелов, по определению Преподобного отца; слово о таковых Богоявлениях действительно было бы

раскрытием пред учениками тайн высших духовных постижений — было бы «тонкое и глубокомысленное». На это указывает и термин *σχηματοποιεῖν*, — *σχηματο*-, не *σάρκο*-, тем более, что в дальнейшем в той же Беседе у преп. Макария говорится, что — выписываю из цитаты А. М.-ча — «всякая тварь и Ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть тело (*σῶμα*), потому что, хотя и утонченны они, однако ж в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела (*σῶματα*) тонкие, тогда как это наше тело (*τὸ σῶμα*) в существе своем дебело» (стр. 213). Но ведь, и Ангел, и душа, и демон, хотя и суть *σῶματα*, но не суть *σάρξ*. Следовательно, *σχηματοποιεῖν* здесь вовсе не есть эквивалент *σάρκοποιεῖν*, но имеет особое значение. Тут — общее древности употребление слова *σῶμα* в смысле ограниченной, соизмеряемой данности (как говорим мы, напр., «геометрическое тело»), а вовсе не в значении *плоть*. На протяжении всей цитируемой А. М.-чем Беседы 4-й говорится о мистическом соединении с Богом и едва ли можно сомневаться, что под *σχηματοποιεῖν* разумеется, в тоне всей Беседы, явление душе Бога, принимающего для этого конкретные и ограниченные формы. «Сушій, по несказанной благодати и недомысленной доброте прелагает (*μεταβάλλει*), умалляет, уподобляет Себя святым и достойным верным душам, плототворя (*σχηματοποιεῖν* [= телотворя]) Себя по мере их удобоприемлемости, чтобы невидимый был для них видим, и неосязаемый соразмерно свойству душевной тонкости, был осязаем, и чтобы души ощутили благодать и сладость Его, и на самом опыте усладились светом неизреченного наслаждения. Когда хочет, — бывает Он огнем, пожигающим всякую негодную привзошедшую в нас душевную немощь... А когда хочет, — бывает неизреченным и несказанным упокоением, чтобы душа упокоивалась покоем Божества. Когда же хочет, — бывает радостью и миром, согревает и оберегает душу...» Указывая далее различные способы и виды самооплототворения Божества, — говорит А. М., — Св. Отец заключает: «Посему, как Сам благоволит, являлся Он каждому из святых, чтобы их успокоить, спасти и привести в познание Божие. Ибо все, что ни захочет, удобно для Него, и умалая Себя, как ему угодно, плототворит (*σχηματοποιεῖν* [= телотворит]) и преобразует (*μεταμορφοῦνται*) Себя, делаясь видимым для любящих Его, по великой и невыразимой любви, в непреступной славе света являясь достойным, соразмерно с силами каждого» (Migne, — Patrol. Ser. gr., №. XXXIV, coll. 480–481. Рус. пер. 1904 г., Бес. 4, стр. 27–30). Все это опять-таки цитирую по книге А. М.-ча (стр. 214–215). Неужели же не ясно, что здесь идет речь не о Боговоплощении, а о таинственных явлениях Божиих святым подвижникам? Богу «делаться светом», «радостью», «миром» — это и значит «телотворить», т. е. «умалять» Себя. В подтверждение высказанного здесь взгляда могу сослаться еще на слова И. В. Попова, который соответственные слова из преп. Макария объясняет именно в вышераскрытом смысле как «мистическое единение Бога с человеческой душой» (И. В. Попов, — Мистическое оправдание аскетизма в творениях

Макария Египетского, «Богосл. Вестн.», 1904, ноябрь, стр. 559), как «действие Духа Св. в ангелах и душах людей» (Проф. И. Попов, — Конспект лекций по патрологии, 1911–12 г., М., стр. 170). Итак, у преп. Макария не только нет термина *плототворить*, но и самое понятие, содержащееся в указанных А. М-чем местах под термином похожим — «телотворить» — ничуть не *равносильно* нужному для А. М-ча понятию Боговоплощения.

Подсказы, хотя бы и Преподобного Отца, не идут на пользу. Но, как это обычно бывает, при тенденциозно обостренном внимании, подсказанное принимается за иное слово. Полагаю, что термин *«плототворить»* уже вызревал в душе А. М-ча, когда на глаза ему попалось вышеприведенное место из преп. Макария; и вот, неверная передача термина в русском переводе стрясла Ньютоновское яблоко. Усмотрев в этом термине особую мистичность, А. М. налег на него, превзойдя преп. Макария в 31,5 раз. Эта настойчивость заставляет задуматься: Что, собственно, содержится в термине «оплототворение» и «плототворить» притягательного? Что собственно склоняет к нему А. М-ча? Думается, что тут участвуют некоторые полускрываемые мотивы. «Плототворить» легко понять в смысле «обращать в плоть», «превращать в плоть». А т. к. по кенотическим воззрениям, в предельном их выражении, Бог, воплощаясь, делается плотью, превращается в плоть, то понятно, что слово «плототворить» легче может быть перетолковано в благоприятном кенотизму смысле, чем слово «воплощение». Но, в оправдание А. М-ча, надо сказать и то, что привлеченный им термин мог бы найти себе и более основательную, чем у него, мотивировку себе. Попробуем сделать это за А. М-ча.

Прежде всего должно заметить, что хотя «плототворить» и не есть точная передача слова *«σχηματοποιεῖν»*, на каковое ссылается А. М., но однако есть в греческом языке и слово *σχηματοποιεῖν*, русским эквивалентом которого было бы «плототворить».

Это слово имеет за себя и христианского писателя, а именно св. Иустина Философа (хотя не мистика, а именно теоретика), употребившего его не менее четырех раз. Там, в Первой Апологии этот писатель говорит: «*ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ θεοτότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστὶν ὃς τὴν πρῶτον σαρκοποιήσας ἀνθρώπου γεγενῆσθαι, ἐν τοῖς ἐξῆς ἐροῦμεν* — Первая по Отце всего и Владыке Боге Сила и Сын есть Слово; каким образом Оно *оплототворившись*, стало человеком — скажем в последующем» (Св. Иустин Философ, — 1 Апология, 32, 10 [Justinus' des Philosophen und Martyrers Apologien. Herausgegeben und erklärt von J. M. Pfäffisch. I Teil; Text. Munster i. B. 1912. S. 352–5. особ. см. 4 = S. Justini Philosophi et Martyris Opera, Jena, 1842, T. 1, p. 206, с. <?> ; тут пред *ὃς* стоит запятая]). Здесь, действительно, речь идет именно о Боговоплощении. И в других местах Первой Апологии, говоря о св. Евхаристии, св. Иустин Философ пользуется глаголом *σχηματοποιεῖν*, придавая ему то же значение: «Но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим *оплототворившись* — *διὰ λόγον θεοῦ σαρκοποιήσας* — и имел — *ἔσχεν* [= восприял] — плоть и кровь

ради нашего спасения, так и пища эта, над которою совершено благодарение чрез молитву Слова Его, и от которой чрез уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — плоть и кровь того *оплототворившегося* Иисуса — *ἐκεῖνον τὸν σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ ...*» (Иустин Философ, — Первая Апология, 66, 2 [Pfäffisch, id., 74, 16–22, особ. см. 16 и 21 — Otto, id., p. 268, 27]). Наконец, можно привести еще один случай словоупотребления, из «Разговора с Трифоном Иудеем», где св. Иустин говорит о спасении праотцев чрез Христа вместе с теми, «которые этого Христа признали Сыном Божиим, Который был прежде утренней звезды и луны и потом благоволил, *оплототворившись* родиться от Девы из рода Давидова — *διὰ τῆς παρθένου κατὰ τῆς ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ γεννηθῆναι σαρκοποιήσας ὑπομένει*» (Иустин Философ, — Разговор с Трифоном Иудеем, 45 [264 A], [Justini Opera, ex. rec. Otto, T. 2, Jena, 1843, p. 144]). — С другой стороны, А. М. ошибается в своем утверждении, что слово *σχηματοποιεῖν* имеет какую-то особую близость к мистике, да сам он и не называет никаких случаев пользования этим словом, кроме приведенных выше четырех из преп. Макария. Но число примеров можно было бы умножить. Слово *σχηματοποιεῖν* встречается у св. Иустина Философа, у св. Иринея Лионского, у св. Ипполита и у Оригена, а кроме того можно найти его у языческих писателей — Порфирия, Плутарха, Птолемея, Александра Афродисийского, Диоскорида и др. Все это — вовсе не мистики. Если уж А. М. признал безусловно неизбежным для себя пользование термином *σχηματοποιεῖν*, то ему следовало бы более тщательно разобраться в соответственных случаях словоупотребления и выяснить значение слова его интересующего. Вот несколько примеров. Иустин Философ о пророчестве Исаии (33, 13–19) свидетельствует, «что в этом пророчестве говорится о хлебе, который нам повелел наш Христос творить в воспоминание *оплотворения* Его ради верующих в Него, за которых и пострадал — *εἰς ἀντίμνησιν τοῦ τε σχηματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν ...*» (св. Иустин Философ, — Разговор с Трифоном, 70 [297 A] (Opera ex. rec. Otto, T. 2, p. 240), или, по конъектуре Тирябе, впрочем отвергаемой Оттом, — *τοῦ σχηματοποιήσασθαι* (id., p. 240, an. 16)). Тут речь идет, действительно, о Боговоплощении, хотя, быть может, и с особым оттенком. Но у св. Иринея Лионского, при изложении им учения Валентина и его учеников, занимающее нас слово имеет иной смысл: «Будучи творцом всего душевного и вещественного, он [Димиург] говорит валентиниане, соделался Отцом и Богом сущего вне Плиромы; потому что привел в раздельность две слитые сущности, из бестелесного произвел тела, создал небесное и земное; стал зиждителем вещественного и душевного, правого и левого, легкого и тяжелого, стремящегося вверх и долу — *διακρίναντα γὰρ τὰς δύο οὐσίας συγκεχυμένας, καὶ ἐξ ἀσχημάτων σχηματοποιήσαντα, δεδημιουργηκέναι τὰ τε οὐράνια, καὶ τὰ γῆινα, καὶ γεγενῆσθαι ὁλικὸν καὶ ψυχικὸν, δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν δημιουργόν, κοῦφον καὶ βαρύνον, ἀνοκρεδόν καὶ κατακρεδόν* — de incorporealiis corporalia facientem (св. Иринея Лионский, — Против ересей, I, V, 2 [24]).

[Migne,— Patrol. Ser. gr., Т. 7, col. 493 A]. [Рус. пер. свящ. П. Преображенского, «Памятники древне-христианской письменности в русск. пер.», св. Иринея Лионского. Пять книг против ересей, М., 1868, стр. 23]].

Ориген пользуется тем же словом в значении метафорическом; «в начале,— раскрывает он общий план своей апологии против Кельса —, я желал наметить только главные положения [Кельса] и вкратце представить возражения на них и уже затем после этого развить свою речь в более осознательных чертах — *πρότερον μὲν γὰρ ἐσοκοποιῦμεν ὑποστηρίξασθαι τὰ κεφάλαια, καὶ διὰ βραχέων τὰ πρὸς αὐτὰ λεγόμενα, ἐπὶ μετὰ τοῦτο σωματοποιῆσαι τὸν λόγον*» (Ориген,— Против Цельса, предисловие, 6 [318]. [Migne,— Patrol. Ser. gr., Т. 11, col. 649, В.— Рус. пер. Л. Писарева, ч. 1, Казань, 1912, стр. 8]. «Развить свою речь в более осознательных чертах», — так проф. Л. Писарев передает речение «*σωματοποιῆσαι τὸν λόγον*». — Приведем, наконец, свидетельство св. Ипполита о ереси ператов, согласно которой в основе бытия лежат три начала: Отец, Сын и Материя. В Отце совокупность идеальных образцов сущего — сил или идей. Сын-Слово-Змей вечно движется возле неподвижного Отца и приводит в движение Материю, то обращается кругом Отца и возлагая на главу свою силы Отца, то, взяв их на себя, обращается кругом Материи, и тогда безвидная и бесформенная Материя запечатлевается идеями, взятыми от Отца. Подобно тому, как художник, ничего не отнимая от живых существ, наносит на доску их вид, так же и Сын, собственною силою своею от Отца наносит на вещество отчужденные черты. «Итак, здесь отеческое все, и — ничто. Ведь если кто-нибудь, говорит он [Моисей], *ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε κατανοηθῆναι ὅτι ἐστὶ πατρικὸς χαρακτήρ ἄνωθεν μετενηνεγμένους ἐνθάδε σωματοποιηθεῖς, ὥσπερ ἐγκισσῆμα ἀπὸ τῆς ῥάβδου, λευκὸν γέγονεν, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὄντι, καὶ ἐκεῖ ἀνέρχεται*» (S. Hippolyti Episcopi et Martyris Refutatio omnium haeresium... recensuit Lud. Duncker et F. G. Schreidewin. Gottingae, 1859. V, 17, p. 196¹⁶)*.

Отзвуки кенотизма слышны и в еще одном выражении, встречающемся у А. М-ча не менее 15-ти раз и занимающим видное место в изложении мыслей. Это именно выражение: «самодовольное блаженство Божие», «самодовольство», «солипсизм Божественного бытия» (стр. 170, 186, 194, 196, 176 — 2 раза, 255, 264, 268, 293, 298, 305 — 2 раза, 306 — 2 раза). Опровергать этот термин по существу нет надобности, ибо недопустимый оттенок его, поскольку таковой в нем содержится, падает вместе с кенотическими теориями и тем слово это обезвреживается. Но тем не менее, странно слышать в отношении к Богу слово «самодовольство», употребляющееся житейски и притом всегда в смысле порицательном, почти как синоним *надутости, чванства*; равным образом, — и термином

* В машинописи вписано карандашом: Итак, слово *σωματοποιῆσαι* хотя и не невозможно в значении воплощения, но очень неопределенно, расплывчато и кроме того неупотребительно. Пользоваться им можно лишь с величайшей осторожностью и никак не вытесняя им слово воплощение.

солипсизм, означающим своего рода онтологический эгоизм, недопустимо обозначать Полноту бытия и любви. А если уж тот и другой термины все же допустить в отношении к Бытию Божественному, то разве применительно к Аллаху, но никак не христианскому Троиственному Богу.

Не менее неудачным представляется мне и еще один термин, связанный у А. М-ча с его идеологией. Это именно термин «*принципиальный*», соединяемый у А. М-ча со словами «*обожение*» и «*откровение*» не менее 24 раз (на стр. 83, 264, 266, 267, 270, 293 — 3 раза, 297, 305, 309 — 2 раза, 313, 318, 319, 325, 326, 327, 329, 332 — 2 раза, 333, 334, 335, 339). Все эти случаи такого словоупотребления (кроме первого) встречаются именно в изложении собственной концепции А. М-ча, причем слово «*принципиальный*» входит даже в его «*первый тезис*»: «Мы смотрим на Воскресение Христово, как на *принципиально* новое откровение божественной силы» (стр. 267). Остается неясным, какая именно сторона откровения обозначается в данном случае словом «*принципиальный*»; термин подобен пустому месту, которое приходится заполнять по догадке. А особенно шеем делается такое словоупотребление когда оно не сопровождается дополнительным определением «*новый*», как напр. в сочетании «*тварь во Христе принципиально обожена*» (стр. 270) и др. тому подобных.

VIII.

До сих пор мы говорили об *общем ходе мысли* в разбираемой книге и видели, что смысл книги А. М-ча — в *движении мысли*, а не в совокупности образующих содержание ее отдельных утверждений. В этом начале движения А. М. видит сущность своего метода. Поэтому, переходя теперь к обсуждению *метода* А. М-ча, полагаю нелишним прежде всего обсудить тот *термин*, которым сам Автор характеризует свой метод. Термин этот — «*динамический*» — и производные от него: «*динамика*», «*динамизм*» и т. п. — повторяются у А. М-ча по очень поверхностному подсчету не менее 197 раз; но я уверен, что много случаев этого терминопотребления при подсчете пропущено и, кроме того, не отмечены случаи молчаливого пользования им, когда он стоит подразумевательно, как недоконченная антитеза словам: «*статический*», «*механический*», «*юридический*» и т. п., считаемым у А. М-ча противоположными «*динамическому*». Вот отмеченные мною случаи явного пользования терминами: стр. 60, 162 — 2 раза, 163 — 2 раза, 166 — 2 раза, 167 — 2 раза, 168, 169, 170 — 2 раза, 172, 176, 177, 178, 181, 183, 190, 197, 215, 223 — 2 раза, 224, 225 — 2 раза, 227, 231, 232, 234, 238, 240 — 3 раза, 241, 246 — 3 раза, 247, 250, 252, 253 — 2 раза, 255, 258, 259, 261, 264, 266, 267, 269 — 2 раза, 272, 273 — 2 раза, 274, 279, 285 — 4 раза, 286, 287, 290, 293, 294 — 2 раза, 298, 303 — 2 раза, 304, 305 — 2 раза, 307 — 2 раза, 308 — 2 раза, 309, 312, 315, 317 — 2 раза, 318 — 4 раза, 319, 323, 325 — 2 раза, 333, 334, 335, 336 — 2 раза, 339 — 3 раза, а также не менее 10 случаев (не включенных в общий счет) сочетания

«динамические актуальности» на стр. 100, 174, 177, 198, 206, 211, 211 — 2 раза, 213, 221. Итого, слово «динамический» с производными встречается не менее 197 раз. Естественно думать, что термин, составляющий один из основных мотивов книги, зрело обдуман Автором и употребляется им со строгою осмысленностью, тем более что им ведь выражается *сущность нового метода в богословии*. И думать так об этом стяге богословия будущего, по А. М-чу, тем естественнее, что термин «динамический» — один из самых определенных в философском и научном языке и не допускает никаких перетолкований еще со времен Аристотеля. Однако, это законное и легко удовлетворяемое ожидание читателя наталкивается в занимающей нас книге на ряд взаимоисключающих словоупотреблений термина «динамический» и т. п., причем в одних случаях пользование термином у А. М-ча грубо неправильно, в других совершенно неуловимо в своем значении и представляется каким-то постоянным эпитетом для обозначения всего хорошего и свежего, враждебного ненавистной А. М-чу схоластики, и лишь в редких случаях приблизительно соответствует истинному значению слова, но зато стоит в противоречии с собственным употреблением его же у А. М-ча в других случаях. Эпитет «динамический» чаще всего связывается у А. М-ча с характеристикой того опытно-мистического метода, которым хотел бы пользоваться Автор и по которому, как убежден А. М., написана его книга. «Динамизм в отношении богопознания», — говорит А. М., — имеет не одно значение. — Во-первых, «динамическим» мистическое знание может быть названо в том смысле, что объект его переживается и опознается мистиком как *сила*. Во-вторых, динамический характер присущ мистическому познанию в том значении, что это познание являет собою живой процесс, имеющий свой *minimum* и *maximum*, — не завершенную в каждый данный момент величину: мистик никогда не скажет, что он познал Бога всецело: он весь — движение, весь — устремление. В-третьих, мистическое ведение, будучи опытным опознаванием силы и живым актуальным процессом, немисливо без реального *внедрения* опознаваемой силы в познающего субъекта или, что то же, без фактического «вживания» познающего в силу объекта. Во всех указанных отношениях мистическое богопознание противоположно всякому другому богопознанию, отличающемуся *статическим* характером» (стр. 162). Тут А. М. правильно опирается на значение термина *δύναμις* — *сила*. Правильно, но отнюдь не доводя своего разбора этого слова до конца. Наше «сила» двузначущее, и ему соответствует в установившемся словоупотреблении не только *δύναμις*, но и *ἐνέργεια* и даже *ἐντελέχεια*. Сбившись в этой двузначной или даже трехзначной связи слов, А. М. подменяет, в своем сознании, один греческий термин другим и производит терминологический беспорядок.

Уже по свидетельству Аристотеля, «*φανερὸν διὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια ἑτερόν ἐστιν*» (Аристотель, — *Метафизика*, IX, 3. [Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, T. 2, p. 1047 A¹⁸]), и у него неоднократно разъясняется, в чем различие того и другого (особенно см. Мета-

физику, IX, 6, id., p. 1048 A 30–35). Суть различия может быть выражена нашими: *мощь и деятельность*. *Δύναμις* — сила в покое, не раскрытая в деятельности, сила, поскольку она не действует, возможность, «способность», а отсюда и — то, чему присуща возможность — субстрат силы, *материя*, в философском смысле. Напротив, *ἐνέργεια* — сила в движении, раскрывшаяся в действии, а отсюда — то, что происходит от действия — действительность, *форма*, разумея это слово опять-таки в философском смысле. *Δύναμις* переводится поэтому чрез *potentia*, *puissance*, *Möglichkeit*, *Potentialität*, *Potenz*, возможность; выражения: потенциальный, виртуальный, *potentialiter*, *virtualiter*, *potentiel*, *virtuell*, *virtuellement* и т. п. имеют исходною точкою своего происхождения именно понятие *δύναμις*. Напротив, термин *ἐνέργεια* переводится чрез *actus*, *actualitas*, действительность, *Wirklichkeit* — в противоположность бытию покоящемуся; отсюда же исходят термины: актуальный, *actualiter*, *actuel*, *actuellement* и т. п. Говорить об этой противоположности двух терминов можно было бы сколько угодно; но считаю бесполезным настаивать на столь элементарном различии, о котором А. М. мог бы узнать из любого философского словаря или любого учебника по истории философии. Может быть, в газетах где-нибудь и путают эти противоположные термины; но это смешение, не бросающееся в глаза покуда каждый термин стоит обособленно, делается решительно нетерпимым при совместном нахождении их в одном предложении.

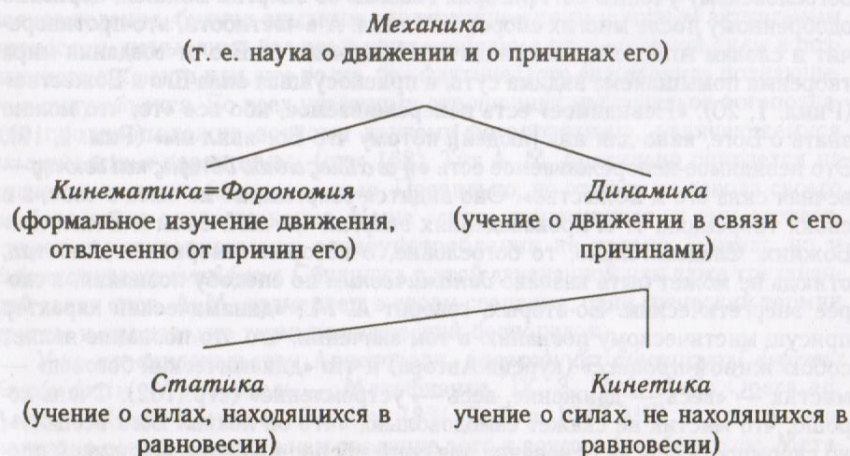
Во-первых, говорит А. М., «динамическим» мистическое знание может быть названо в том случае, что объект его *переживается и опознается как сила*» (стр. 162). Но «как сила», т. е. *δύναμις* объект *переживается* именно и не может, ибо переживается он как *дейтельность* объекта в нас, как *ἐνέργεια*, — а как сила лишь *опознается* в этой деятельности. Утверждение А. М-ча не только философски неправильно, но и противоречит богословскому учению св. Григория Паламы об энергии Божией, церковно одобренному после многих споров XIV века. А в частности, это противоречит и словам Апостола, говорящего: «Невидимая бо Его от создания мира творенны помышляема видима суть, и присносушная сила Его и Божество» (Римл. 1, 20). «Невидимое» есть непереживаемое, ибо все «то, что можно знать о Боге, явно для них [людей], потому что Бог явил им» (Рим. 1, 19). Это невидимое-непереживаемое есть «*ἡ τὴ ἀόρατος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεότης*» — вечная сила его и Божество». Оно видится тварями, но не само в себе, а в своих творениях, т. е. произведениях энергий «вечной силы и Божества» Божиих. Следовательно, то богословие, о котором говорит св. Апостол, отнюдь не может быть названо *динамическим* по способу познания, а скорее энергетическим. Во-вторых, говорит А. М., «динамический характер присущ мистическому познанию в том значении, что это познание являет собою живой процесс» (курсив Автора) и что «динамический боговед» — мистик — «весь — движение, весь — устремление» (стр. 162). Очень хорошо, что мистик не скажет самодовольно, «что он познал Бога всецело»; но скромность еще не основание для *contradictio in adjecto*, ибо живой про-

цесс и движение могут быть названы энергическими, но никак не динамическими. Но далее, в третьем пункте А. М-ча, это *contradictio in adjecto* откровенно выявляет себя как *contradictio in terminis*: «мистическое ведение [= динамическое богопознание, по А. М-чу], будучи ... живым актуальным процессом, немыслимо без реального внедрения опознаваемой силы в познающего субъекта или, что то же, без фактического «вживания» познающего в силу объекта» (стр. 162). Но, ведь «актуальный» (*actus = ἐνέργεια*) противопоставляется «потенциальному» или «виртуальному» или «динамическому» (*potentia=vis = δύναμις*), и следовательно, динамическому ведению, невозможному и самому по себе, тем более невозможно быть процессом, да еще живым и актуальным, — никак невозможно быть внедрением, вживанием и т. п. процессами. Но, несмотря на неудовлетворительность своей терминологии А. М. настаивает на ней.

«Во всех указанных отношениях мистическое богопознание противоположно всякому другому богопознанию, отличающемуся *статическим* характером» (стр. 162). Итак, особенность мистического (= динамического) богопознания — в отсутствие *статики*. Но динамическое в философском смысле вовсе не означает, как уже сказано, «находящееся в движении», чтобы можно было противопоставлять его «статическому».

Однако, термин «статический» наводит на мысль, не навеяна ли у А. М-ча разбираемая группа терминов *механикой*? Если да, то <хотя и странно пользоваться в богословии терминами не метафизики, а механики> чуть-чуть он правее, но все же и в механике динамика, как учение о силах вообще, не противопоставляется ни механике, ни статике (как у А. М-ча), ибо подчиняет первому понятию и подчиняет второе как частный случай соотношения сил, когда они находятся в равновесии.

Взаимное отношение различных отделов механики выражается схемой:



Так что, если уже пользоваться терминами механики, то А. М-чу следовало бы назвать свое богословие *кинетическим*, хотя и против этого можно возразить, ибо, во-первых, А. М. неприятное ему схоластическое богословие обзывает *механическим*, а, во-вторых, потому что едва ли термины внешних процессов могут выразить внутреннюю жизнь.

В дальнейшем, А. М. совсем отказывается от *символа* момента в термине «динамический» и обращается всецело к привнесенному им сюда моменту *движения*. Так, динамическое познание отождествляется с тем, «которое знает лишь одно «вперед!»» (стр. 167). «Догматы, символы, верования вообще суть только вежи... сами по себе безмолвные, вежи эти существуют лишь для тех, кто движется, а не «стоит на месте». «Стоящий» может даже повыдергать, пошатнуть их, — поколебать или совсем отрицать своим *статуарным* [! П. Ф.] * разумом руководящие истины богопознания. Наоборот, «движущийся» может быть ** только благодарен тем, кто, проходя впереди него, отметил вехами повороты и изгибы религиозной мысли, направляя ее ко все большему и большему достижению познания силы Божи[е]й...» (стр. 167). Допустим, что это так. Но почему же это вечное движение есть динамизм? И наконец, это отождествление динамизма и движения доходит у А. М. до сочетания «динамические актуальности» (см. выше указание на соответственные страницы), чудовищность которого прикрыта лишь тем, что один термин производится от греческой основы, а другой — от латинской. Но приведите оба термина к плоскости одного языка, и тогда получится: «динамические энергии» или «потенциальные актуальности», т. е. *quadrata rotunda*. Что потенциально, то тем самым не актуально, а что актуально — тем самым не потенциально.

А. М. извращает соотношение терминов, как сказано, и в другом отношении, противопоставляя «динамическое» — «механическому» (стр. 224), разумея первое как содержащее понятие о движении, а второе как говорящее о неподвижности, хотя надо было бы *как раз наоборот*, ибо механика — наука о движении. Еще, динамическое противопоставляется «количественному» (стр. 224), как будто сила не имеет количества, «математическому» (стр. 224) — как будто математике в конечном счете не подлежит изучение движений. В других местах «динамическое» противопоставляется «рационалистическому» и «рациональному», в том смысле, что *ratio* имеет дело с неподвижными формами мысли, — хотя *дискурсия*, т. е. буквально *перебегание* мысли от понятия к понятию, наиболее характерно для отвлеченного мышления, а спокойное созерцание, пребывание мысли в себе, самособранность ума — характерно для мистики, каковая для А. М. тождественна с «динамизмом». Наконец, «динамическое» противопоставляется «юридическому» (стр. 261), причем это последнее противоположение «динамическое — юридическое» признается равносильным противополо-

* <Нрзб.>.

** <Нрзб.>.

жению «реального и фиктивного». Но, во-первых, почему «юридическое» есть фиктивное? Разве государственность есть фикция, а не реальная форма, необходимая человеческому обществу? Между тем *право*, конечно, есть наиболее существенная сторона и даже условие бытия государственности, — если только не ставить между ними знака равенства. Кроме того право есть одно из деятельностей человека, как такового, у права — свои мистические углубления («преступление и наказание») и свои религиозные корни. Во всяком случае право есть культурная реальность, а не фикция. Это — во-первых. А во-вторых, разве самые правовые нормы не развиваются? И еще, разве «процесс», т. е. некоторое движение внутри данной системы правовых норм, не характерен для юриспруденции? Как известно, законники особенно склонны к «процессам». Исключить из права момент движения — это значит самому вступить в область каких-то фикций.

Но, с другой стороны, у А. М. «динамизм» отождествляется с «энергетизмом», хотя этот последний термин и динамизм и по своему этимологическому значению и по словоупотреблению в натурфилософии современной взаимомисключающи. Кажется, А. М. находится под впечатлением термина «энергетизм» в смысле Оствальда и именно здесь возгревает жар своей борьбы против *субстанций*. Но, не оценивая сейчас этой борьбы по существу, рецензент должен отметить, что, по итогу, подведенному современным натурфилософским попыткам обойти понятие субстанции, «обнаружение силы, которое не отнесено к исходной точке (т. е. к субстанциальному центру силы), столь же невозможно, как и такое, которое не отнесено к конечной точке, или точке приложения... Динамизм, расчлененный *не атомистически, физически невозможен*; он вселился только, как неясная картина фантазии, в головы философов, которые ничего не знали о требованиях современной теоретической физики. Таким образом, атомистика в такой же степени логически необходима для динамизма, в какой она должна ужасаться чистой энергетике. Только тот, кто неясно отдает себе отчет в различии понятий энергии и обнаружения силы, может при слове динамизм представлять себе анти-атомистическую энергетику» (Eduard von Hartmann, — *Die Weltanschauung der modernen Physik*, Lpz, 1902, SS. 205–206 — Есть русский перевод: Эд. Гартман, — *Мировоззрения современной физики*. Пер. с нем. С. В. Контовта. Астрахань, 1906, X, 4, стр. 185). Итак, ссылка на физику ни по поводу динамизма, ни по поводу энергетизма А. М-чу не поможет.

А. М. часто говорит о динамической точке зрения, о динамическом аргументе, о динамическом акте божественной любви, о «динамическом апогее зла» при Спасителе, о том, что человек, как существо духовно-телесное, есть динамический узел духовной и материальной твари, о динамических поправках в понимании искупительной жертвы, о динамике божественной любви, о том, что Евхаристия — динамический акт культа, о том, что всеобщее воскресение «динамически опричинивается» Воскресением

Христовым, о динамической причине (стр. 315), о динамической реализации блага жизни вечной, об откровениях божественной жизни в славе с предшествующим в динамическом порядке обнаружением (стр. 318) и т. п. Эта присказка «динамический» или неправильна, или решительно *ничего* не значит, так что речь такого рода есть как бы условный язык прежних бурсаков, приставлявших к каждому слогу некоторое бессмысленное сочетание звуков. С уничтожением слова «динамический» изложение А. М-ча во всяком случае приобрело бы в ясности.

Но если этого рода приставки бессмысленны, то в других случаях они и по существу неприемлемы. Так, в перифразе текста «Бог будет всем во всем» (1 Кор. XV, 28) нельзя не видеть какого-то недоразумения, ибо, по А. М-чу, это изречение значит, что Бог «наполнит Собою все сущее не статически, так как Своим *существом* Он пребывает во всем и без того, а динамически — силой, или, по смыслу нового откровения — славой» (стр. 333). Что значит «не статически, а динамически» («не квадрат, а прямоугольник» —) я отказываюсь понять, тем более что в данном месте А. М. явно разумеет под «силою» — именно *δύναμις*, если производит от нее слово динамический, а наполнение силою есть неподвижность, а не движение. Отказываюсь понять и то, почему «все наполнить собою статически» это значит «пребывать своим существом во всем». Но если поверить А. М-чу, что эти комбинации терминов *равносильны*, и вместо «динамически» поставить «энергетически», ибо «слава» есть, по терминологии Григория Паламы, именно энергия Божия, и в согласии с обычным значением слова «динамический» у А. М-ча, то получается мысль хотя и понятная, однако отнюдь не приемлемая: «не существом, а деятельностью». Но во-первых, мысль о наполнении всего *существом* Божиим, если только А. М. не допустил здесь какой-либо незамеченной им *опечатки*, есть грубый *пантеизм*, а во-вторых, наполнение всего деятельностью (или хотя бы силою) есть нечто меньшее, чем наполнение существом, и потому выходит у А. М-ча, что высшая ступень откровения Божия твари будет *умалением* степени откровения.

IX.

Термин «динамический» у А. М-ча безусловно неудачен. Но за ним скрывается некоторая мысль, и наша обязанность, не придираясь к термину, рассмотреть самую *мысль*. Мысль эта, или скорее — мечта, скрывающаяся за его уснащением всей книги термином «динамический», — это *преобразование богословия* наподобие того, как пытался Оствальд преобразовать физику, а Джемс — психологию, т. е. попросту говоря изгнать из богословия субстанции и оставить одни процессы, движения. Преобразовывать по опытам физиков и психологов ту, которая есть *regina scientiarum* — не суетная ли это погоня за веком сим? Да к тому же, и Джемс и Оствальд, вовсе не гениальные творцы, даже в собственных своих специальностях

взяты в руководители богословских реформ вовсе неудачно: Джемс сам почти отказался в последний период своей жизни от борьбы с субстанциями, как, ранее его, философски покался перед смертью в том же главный гонитель души-субстанции — Дж. Стюарт Милль; а оствальдовский энергетизм всерьез едва ли признается сейчас учеными именами Запада.

Но забудем и об этом источнике вдохновения А. М-ча. Чего собственно хочет он? Если договорить его расплывчатую мысль до конца, то это будет — субъективировать все богословие. Нового, однако, тут ничего нет. Начиная с Канта, Шлейермахера и т. д. и кончая католическими модернистами, даже Гюго и Толстым, кто только не занимался этой весьма легкой работой — отречения от онтологизма и реальности ради субъективно-пн-этического «интимничания» с Господом Богом, причем своему сознанию, конечно, неминуемо усваивались черты абсолютности. Конечно, всякому лестно объявить себя исключительным помазанником Духа Святого. Но задача богословия вовсе не в том, чтобы *свои*, м. б. и не имеющие никакой цены, переживания делать предметом богословствования, но в том чтобы *высший духовный опыт*, выводящий сознание из области субъективной в область онтологическую, сделать духовным своим достоянием. Мало поучительного знать, как *можно* понимать Евангелие: необходимо узнать, как его должно понять. Разрушать или, точнее, притязать на разрушение терминологии и формул, над выработкою которых трудились сонмы воистину знавших жизнь в Боге, конечно задача легкая; но объявить все то, что есть в богословии «статичным» и вместо формул и терминов хороших во имя «динамичности», предложить *формулы же и термины же*, но плохие — это вовсе не значит вести богословие к лучшему будущему. А. М. бранит схоластическое богословие (— в кавычках скажем «Высокопреосвященнейшего Макария» —), попрекая его тем, что оно — не то, что преподобный Макарий Великий. Отлично. Но разве сам А. М. — преп. Макарий? И разве его книга более подходит на Слова Макария В., чем на Догматическое Богословие Макария Митрополита? Его книга, как написанная, конечно, в той же плоскости, что и схоластика, но без схоластической отчетливости.

А если он скажет, что он и переживает то, о чем говорит, то я, не споря пока о термине «переживать», спрошу его: «А разве те, кто писал «схоластические учебники», разве уж так-таки они ничего не переживали и не молились?» Да и, наконец, схоластика вовсе не есть достояние только Западной мысли, хотя она и имела там некоторые особенности, но есть общее явление для всего Средневековья, как Западного, так и Восточного. Все научное богословие, начиная с Оригена и включительно со св. Иоанном Дамаскиным, конечно, по методам своим есть богословие схоластическое; но не схоластика плоха, а некоторое определенное ее содержание может быть плохим, — равно как и мистики. Но я не знаю, может ли А. М. утверждать, что он *переживает* содержание догматики в каком-то особом смысле.

Ведь положительный ответ, с его точки зрения, крайне ответствен. Ибо *переживание*, т. е. «динамическое богословие» должно, по А. М-чу же, одарять харисмами, на которые притязать придется ему не без смелости.

Он настаивает, что «необходимо отрешиться от схоластической статичности» (стр. 166). «Мистическое, оно же и единственное отвечающее природе объекта, есть опытное и динамическое» (стр. 122). «Все религиозные авторитеты в своем богопознании отпавлялись от опыта» (стр. 149). «Мистическое богопознание» определяется А. М-чем «как опытное богопознание» (стр. 148). «Этим определением мы противопоставляем религиозно-мистическое богопознание, как утверждающееся на *опыте*, всякому другому богословению, опирающемуся: на внешний «авторитет», на «умозрение», на «постулат» и т. д., каково богопознание схоластическое, рационалистическое, практически-философское и т. д.» (стр. 148–149). Но о своей книге А. М. неоднократно твердит, что она не относится ни к схоластическому богословию, ни к рационалистическому, ни к практически-философскому. Следовательно, она относится к *мистическому*. «Думая, что называя свою идеологию пасхального догмата православно-мистической, мы не посягаем на не принадлежащее ей имя» (стр. 338). А рецензент думает обратное. «Мы видим *всех* богословов динамического типа (к ним именно причисляет себя и А. М.) «облеченными силою свыше»: творящими чудеса, пророчествующими, обладающими всякого рода харисмами. Их богопознание не бесплодно для жизни, не ограничивается одною сферою ума: оно подготавливается и сопровождается тяжким *целожизненным* подвигом и обнаруживается в сладких плодах духовной мудрости и силы» (стр. 170). Хорошо сказано. Но неужели А. М. думает, что я осмелился бы писать рецензию на его книгу, если бы видел в нем что-либо подобное сказанному. Но я не вижу, значит, он не входит в число «всех богословов динамического типа», значит, он *не опыт излагает*, а лишь об опыте чужом говорит, что и делает всякий презренный «статический» богослов. Да к тому же «мистический» богослов и аргументировать будет не столько цифрами и текстами, не логической или нравственной обязательностью своих положений, сколько фактами религиозного опыта, — «документами живых душ» (стр. 148). Богослов — очевидно статический — аргументирует «цифрами и текстами» не из таблицы логарифмов или из учебника химии, а из Библии и святых отцов. Разве это не документы живых душ. А. М. аргументирует «цифрами и текстами» из Соловьева, Несмелова, Толстого, Тареева, Тэдера, Годэ и т. д. Конечно, и это «документы живых душ», но полагаю, что все же, в сравнении с вышеуказанными документами, они менее живы. В чем же преимущество А. М-ча? Говорить о мистике — это вовсе не значит *обладать* мистическим опытом. Восхвалять харисмы это не то, что иметь их. Своих харисм А. М. еще не показал нам. Поэтому рецензент остается при убеж-

дении, что А. М. рассуждает тем же способом, что и Митрополит Филарет, Арх. Иннокентий Херсонский и прочие. И если он подчеркивает невозможность даже сравнивать Макария Московского с Макарием Египетским или Куно Фишера с Кантом (стр. 142, 143), то, конечно, роет себе яму: в богословии он то же, что Макарий Московский или Куно Фишер — по существу, а не по размерам, конечно. Правильно восклицает А. М. с патетизмом: «Нужен мистический религиозный опыт, *отвержение* ума и сердца, чтобы ощущать бесконечность, божественность жизни вообще, «струю» — как говорит Григорий Богослов — «невидимого Божества» в человеке» (стр. 194) и т. д. Но недостаточно восклицать, надо и в самом деле иметь все это, и криком тут ничего не поделаешь.

Вот почему естественно, что преодоление схоластики у А. М. есть преодоление *мнимое* и во многих случаях заключается лишь в подмене принятого в «схоластике» термина другим, неточным. И если бы А. М. употребил этот термин раз-два, как поэтическую метафору, то беды тут не было бы никакой; но когда он начинает пользоваться выдуманным им термином с напором, подчеркивая, что это — не вольность языка, а именно новый *термин*, имеющий вытеснить собою термин принятый, то *такое* преодоление схоластики вызывает в читателе желание дать отпор. Выше уже было дано несколько примеров этому. А кроме того он охотно пользуется всякими «схоластическими» терминами, вроде реальный, трансцендентальный (стр. 207) очевидно в статическом смысле, ибо таковые термины никакого иного значения, и иметь не могут, кроме как статического. А вот еще, — хотя бы, наименование догмата и идеологии Воскресения Христова догматом и идеологией «пасхальными» (стр. 78, 85, 86, 97, 139, 226, 231, 269). Что бы сказал А. М., если бы я стал догматом о Фаворском свете именовать «преображенским», церковное предание о Вознесении Божией Матери — «преданием успенским», догмат Боговоплощения — «благовещенским» и т. д.? Но в догмате Воскресения Христова говорится не о праздновании духовного события, а о *самом* событии, и событие это, воспоминаемое вовсе не только на пасху, но и на каждой литургии и даже на каждой панихиде, имеет свое *собственное* название, — *Воскресения* Христова. Не понимаю, зачем могло понадобиться *прямое* наименование предмета, и притом предмета исследования, самую тему А. М.-ча, подменять какой-то косвенной и этимологически-случайной метафорой, вовсе не содержащей — этимологически — того понятия, о котором рассуждает А. М.

При чтении этих нападок А. М.-ча на схоластику невольно приходят на память слова Митрополита Филарета, написанные им 15 сентября 1864 года, но и по сей день вполне современные: «Прочитана мне записка о Академии. Она слушается с занимательностью. Я посоветовал только говорить о недостатках схоластического учения без насмешки и презрения и без схоластических выражений. Век, смеющийся над схоластикой, не платит ли ей дань хуже прежнего, толкуя, даже не в школах, туманно и тяже-

ло, об абсолютном и условном, об абстрактном и конкретном, о субъективном и объективном, о категориях, об отрицании как об умственном преступлении, — хотя отрицание иногда есть высокое знание, — даже в газетах, читаемых простонародием, звуча латынью: *de jure, de facto*, даже вопреки законам грамматики: *statu quo...*» (Сборник, изданный Москв. Дух. Академиею по случаю празднования ее пятидесятилетия. Москва, тип. Готье, 1864, письмо 29).

Следует обратить внимание и на способы обоснования мистической теории богопознания у А. М. Когда речь шла о третьем откровении, он к двум (миротворению и кенозису) *механически* приставил *третье*, откровение славы, нисколько не задумываясь, можно ли делать это, сохраняя целостность первых двух. Когда идет речь о гносеологии, он столь же некритично приставляет к двум функциям разума (теоретической и практической) Канта третью — мистическую, не видя, что смысл Кантовской системы именно в *отрицании* мистического разума. По А. М.-чу выходит, что творцы систем просто *позабыли* сказать о таких существенных моментах системы, как откровение славы или мистический разум (см. 112). Как явное доказательство несостоятельности схоластического богословия, А. М. приводит юридическую теорию искупления и, в связи с этим, — воскресения. Он неоднократно нападает на нее и не находит достаточно сильных выражений, чтобы охарактеризовать ее с отрицательной стороны.

Эта теория — «произведение *статически*-рационалистической мысли католического богословия», занявшая в православии господствующее положение, «подобно узурпатору» (стр. 246). Уму православного богослова «непереносна такая интерпретация *глубочайшей* тайны христианской религии, такое приспособление дела Христова к человеческим, примитивным в нравственном смысле понятиям, чувствам и отношениям» (стр. 247). Она «оказывается в идейном отношении ниже современных, даже юридических понятий, из которых исключается идея «возмездия», заменяясь идеями исправительного наказания и пресечения преступности» (стр. 248). ««Сатисфакция», «возмездие», «заместительство» и т. д. — все это *пережитки* язычества или *возвращение* иудейства» (стр. 248). «Помимо того, что эта теория вносит противоречие в сущность христианства, кроме того, что она совершенно чужда мистическому духу православия, не говоря также о том, что жизнь со своими прогрессирующими нравственными понятиями давно переросла ее как грубый пережиток, показывая тем ее «человеческое», — только человеческое — происхождение, — юридическое разумение Христовой жертвы, при детальном изложении, заключает в себе явные *психологические нелепости*» (стр. 249), состоящие, по мнению А. М., в невозможности Христу пережить бесконечные муки в конечный промежуток времени (стр. 249, ср. стр. 250), хотя, во-первых, *бесконечных* грехов человечества и не было (число людей конечно и время существования человечества тоже конечно), так что и муки Христа лишь гиперболически должны были быть бесконечны, а во-вторых, почему ж не могло быть такого

уплотнения переживания, — когда даже утопающий, иногда, видит *всю* свою жизнь менее чем в долю секунды. Юридическая теория — «язычески-иудейский, схоластический пережиток... лучший в отрицательном смысле, пример того, куда заводит приспособление божественной истины к человеческим понятиям» (стр. 250). Это статическое объяснение «превращает спасительнейший акт во что-то крайне нелепое, даже *безнравственное*, поскольку об этом позволяют судить такие плоды юридической теории в католичестве, как «индугенции» — эта «торговля» божественной любовью» (стр. 259). «Только юридическая теория способна отождествлять ее [*правду Божию*] с *jus falionis* — с отживающей уже в культурном человечестве формой правосудия, карающего даже исправившегося человека» (стр. 261). И спасение, доставляемое «каким-нибудь юридическим актом» (стр. 261) есть спасение «фиктивное». Не будем пока обсуждать позицию А. М-ча по существу, но посмотрим, чем же он хочет заменить им отвергаемое. А. М. обвиняет юридическую теорию в приспособлении божественной истины к человеческим понятиям. Но, интересно знать, какая же богословская теория чего угодно не делает того же самого, применяя человеческие понятия из той или другой сферы *земной* жизни к духовному миру? И как же можно поступать иначе? Ведь человеческий язык — земной и для земли; божественную же истину не высказать адекватно и языком ангельским. Тогда уж надо бы А. М-чу отвергать не юридическую теорию, как таковую, а вообще *все* богословие, в том числе и свое собственное. Так, напр. А. М-ч сам развивает *торговую* теорию искупления и еще другую *гидростатическую*. И хотя обе они едва ли имеют шансы укорениться в богословии, но нельзя их, все же, отвергать *только* потому, что они пользуются терминами и понятиями торгового права и гидростатики.

Первая теория А. М-ча может быть выражена очень кратко, а именно: «Даром ничего не дается, все имеет рыночную цену, которую надо сперва оплатить. Эта мысль о «плате», или о «нагреде» повторяется в книге неоднократно. Вот некоторые из относящихся сюда мест: «Отречение от самодовольства любви в Троице — такова цена миробития вообще» (стр. 176). — «Человек... Богу не воздал *награды* за свое происхождение» (стр. 186). — До момента Воскресения потенции божественной жизни «лишь в виде, так сказать, *аванса* усвояемые человеку» (стр. 194). — «Благо твари, окупленное в качестве жертвы смертью «Господа славы»» (стр. 218). — «Акт богоуплотнения был жертвой во благо обожения твари, *платой* за *право* «называться и быть чадами Божиими»» (стр. 255). — «Последовавшее за воскрешением [Лазаря] постановление синедриона... ясно показывает, какой огромной жертвы *стоило* это чудо» (стр. 287). — «...Смерть Христова является *оплатой* принципиального прославленного состояния «обоженного» оплототворением мира» (стр. 307). — «*Приобренная* Им (Христом) в Воскресении слава принципиально окуплена для всех — не

юридически конечно, а динамически — Его смертью...» (стр. 308). «Это... принципиальное откровение силы Божией, оплаченное смертью Сына Божия, *положительное приобретение* новых ценностей божественной жизни, не исключающей благ творения свободы, обожения, окупленных другими жертвами любви Божией» (стр. 309).

«И для Апостолов, вслед за Христом, смерть явилась *жертвой*, «оплатой» благ вечной жизни и славы» (стр. 299–300). — «Началом» той славы, что знаменует собой принципиально новое откровение любви Божией к миру, окупленное смертью Христа, является именно *Воскресение*» (стр. 309). — Будущее «воскресение христиан — окажется динамической реализацией блага жизни вечной, окупленного смертью Христа» (стр. 317). — «Благо ... «обновления» [нашего] окуплено *Крестом* Христовым, Его «животворящую» смертью» (стр. 328). — «Мистическое понятие о Боге... требует прогрессивного возрастания, усиления возвышения этого блага [твари], *наращивания* «ценностей» без уничтожения их. ...Воскресение не отрицает благ предшествующих откровений: творения, окупленного самоотречением бытия, и обожения, оплаченного ценой оплототворения, должно быть явлением той же божественной жизни» (стр. 329–330). — «Прославленное состояние исключает жизнь *ката обрчка* ... как низшую *ценность*» (стр. 330). — Прославление, «как и в человеке или в христианах особенно, будет окуплено своего рода страданиями и смертью, «кончиною мира» (стр. 332). — «Каждое из таких откровений (творение, обожение, воскресение) ... окупается «жертвой» со стороны Бога во благо твари» (стр. 338). — «Что наша Церковь смотрит на Воскресение как на начало *прославления Христа*, окупленное предшествующим «подвигом уничижения» и притом смертью по-преимуществу, — это положение не требует нарочитого разъяснения» (стр. 338). — «Является возможность связать «царство природы», «царство благодати» и «царство славы» в одну *динамическую цепь* повышающихся по ценности откровений божественной *любви*, оплачиваемых соответствующими «жертвами», необходимость которых устанавливается устремлением любви Божией к ничтожеству» (стр. 339). — В Воскресении Христовом благо творения повышено «до *pes plus ultra*, до крайнего возможного для твари блага — *божественной славы*, окупленной наибольшей жертвой Креста, — смертью Господа славы» (стр. 340). И так, вот 20 примеров пользования экономическими терминами, из которых большинство заимствовано из каких-нибудь 60-ти страниц текста, взятых по порядку. Очевидно, А. М. этим терминам «окупить», «цена», «плата» и т. п. придает большое значение, раз повторяет их с такою настойчивостью в изложении самого важного предмета своей книги. Очевидно, это у него не случайный азарт, а некоторая теория, суть которой в том, что Страдания, даже Смерть Христовы — это *необходимая плата* за благо Воскресения и последующего за ним прославления твари. Другими словами, «глубочай-

шие тайны христианской жизни» (стр. 247) А. М. подводит под понятие *купли-продажи*, т. е. особого юридического договора, составляющего предмет *торгового права*. Оспаривать такую теорию не стану; допущу даже, что и она не бесполезна <например тем, чей ум вращается в коммерческих категориях>; но спрошу лишь: неужели стоило расточать столько осуждений сторонникам *юридической* теории искупления, чтобы перенести искупление и спасение из области *уголовного* права в область права же, но *торгового*? Если возмездие кажется А. М.-чу понятием низменным, то неужели торговая сделка более удовлетворяет его нравственному чувству? И если необходимость наказания преступника А. М. считает *фикцией и условностью*, то почему же иначе оценивает необходимость оплаты товара и даже делает из этой необходимости основной закон духовного бытия? Что же касается до трудностей, которые усматривают в юридической теории искупления, то они зависят не от подведения искупления под понятие уголовного процесса именно, а от наличия в процессе двух тяжущихся сторон и предмета тяжбы; это затруднение в точности повторяется и при подведении искупления под понятие торгового договора, где опять-таки участвуют две стороны — продавец и покупатель — и предмет договора — товар. Если в юридической теории искупления трудно ответить на вопрос, кому именно приносится жертва Сына Божия, то в торговой — не менее трудно ответить, кому уплачивается цена покупаемого «блага», Богу ли, миру ли или диаволу. Во всяком случае, и теория А. М.-ча ничуть не менее юридична, чем обычная юридическая теория, а это лишний раз доказывает, что никогда не удастся вывести всю систему догматов из *одного* понятия — *любви*. И вот тогда, видя невозможность устранить то *твердое* начало догматики, которое пытается объяснить юридическая теория искупления, А. М. изгоняет его из области внутренней жизни и стремится привести к *внешним* условиям бытия. Так возникает у него другое объяснение необходимости искупительной смерти Господа Иисуса Христа, действительно не страдающее юридизмом, но зато или грубо-материалистическое, или же механическое, смотря по тому, насколько точными или образными будем мы считать его слова. Это объяснение, тесно связанное с кенотизмом, и есть то самое, что мы назвали гидростатической теорией спасения. Состоит оно в следующем:

Христос, по оплототворении стал, «выражаясь энергетически, «аккумулятором» божественной силы для Церкви и всего мира» (стр. 283), в чем А. М. напрасно ссылается на св. Апостола Павла (Кол. 1, 16–18; 2, 10), «соматическим аккумулятором, резервуаром, средоточием всей полноты Божества для твари» (стр. 313), «телесная полнота Божества» во Христе имеет значение центрального резервуара божественной жизни для всей твари» (стр. 332). Но именно поэтому, по мысли А. М.-ча, Божественная энергия была связанной, отделенной от жизни твари. «Откровение божественной силы в сознании славы не могло уже обойтись без смерти «Господа славы» (стр. 305). Смерть была «динамической «диссоциацией» Бо-

жества и человечества, (N.B. богооставленность на кресте души и тела» (стр. 304). «Если «обожение» мира обусловлено, в качестве жертвы, оплототворением Бога, то *прославление* твари, это обожение в квадрате, требовало и сугубой жертвы — уничтожения до смерти или тления. Но, как за разложением, напр., радия выделяется огромное количество энергии, или при сгорании угля освобождается теплота, так смерть «Господа славы» освободила от связанности тварного ограничения плотской жизни силу Божию, которая, только после этого, точно море через разрушенную дамбу, могла беспрепятственно хлынуть на мир и затопить тварь волнами блага, мощи и славы» (стр. 305). «Бог, оставаясь полным в Себе и неизменным, как бесконечная сила, оплототворяется до высшей степени, становится «всем — во всем» мире, выполняя собой все контуры тварного, ограниченного бытия» (стр. 306).— Такова теория А. М.-ча, выраженная его собственными словами. Из многих мест его книги видно, что он не разделяет того внутреннего смысла, который выражен в ней; но то, что говорит она, само в себе и не может быть принято, и ничего не уясняет. Не может быть принято: ни представление о смерти Господа как о разлучении Божества и человечества («во аде же с душою яко Бог»); ни апофеоз смерти, хотя естествен вопрос о том, разве не могло наступить сразу царство славы во всей силе, если бы Пилат оказался более твердым? Ни представление о необходимости сгореть, как сгорает уголь, для самого пречистого Тела Господня, как будто оно не могло быть прославлено и помимо смерти; ни, наконец, весь ряд неблагоприятных сравнений, наводящих на ложное понимание человеческого естества во Христе как сосуда или какой-то внешней оболочки Божества. Но если бы и пренебречь всем этим, то все же у А. М. получается теория скорее отвергающая Воскресение, нежели его утверждающая, хотя, разумеется, он хочет сказать иное. Если для прославления мира, для разлития в нем Божества — человеческое естество во Христе было препятствием, и понадобилось разбить этот сосуд — понадобилось ему «диссоциировать» и от Божества и самому по себе, дабы прославился мир, то, спрашивается, во-первых, ради чего надо воскресать Христу, раз дело прославления твари свершилось фактом его смерти, и во-вторых, если допущено воскресение, то не ведет ли оно — либо к обесславлению твари, либо к обезбожению Христа? Ведь безгрешное человеческое естество Христа осталось по воскресении *человеческим* же, и, следовательно, если оно, как таковое, было преградой, непроницаемой для Божества, то и по Воскресении оно должно было разделить мир Божественный от мира тварного, — если только не предполагать, что Христос сам, по Воскресении, стал *одной из частей* мира, ничем не отличающейся от других. Все это нечестивые рассуждения, но они с необходимостью следуют из предполагаемой теории.

Итак, вот что противопоставляет А. М. юридической теории. Сказанного было бы достаточно и самого по себе, чтобы сделать выбор предлагаемого. Но, на всякий случай, посмотрим теперь, что именно вменяет в недостаток юридизму А. М.

В изложении А. М-ча юридическая теория искупления в основу свою полагает мысль о «мести разгневанного Божества» (стр. 253, ср. стр. 247), причем «гнев» Божий, «как реакция святой правды Божией на грех человека мог быть прекращен... только *заместительной* жертвой Сына Божия» (стр. 233). Воскресение же Его, «грубо выражаясь, есть как бы расписка, выданная Богом человечеству в том, что «долг» его уплачен крестной смертью Христа однажды навсегда и, потому, не потребует нового удовлетворения в виде «вечных мучений». Оно есть официальный документ Божественного правосудия и милости... смысл которого — полная *амнистия*» (стр. 333, ср. стр. 240). Но я не знаю, есть ли у кого из сторонников юридической теории столь грубое представление о ней; во всяком случае оно вовсе не характерно для теории, ибо смысл ее — не в *мести* со стороны Бога, а во *внутренней правде* наказания, признаваемой и преступником, если только в нем есть раскаяние. Подменять же понятие об этой правде понятием о мести — это все равно что в теории самого А. М. подменить понятие честной оплаты понятием о жадности продающего. А. М. понятие об объективном юридическом порядке подменяет понятием о субъективных греховных чувствах, и понятно, что без труда «рассеивает» тогда, как он выражается, юридическую теорию. Но стоит вернуться от психологического раздражения и мести к онтологической *правде*, как теория юридическая делается вне нападок, по крайней мере А. М-ча.

«Православная Церковь, говорит он, никогда не имела и не имеет «догмата искупления» или «оправдания» в смысле *заместительного удовлетворения правды* Божией за грехи людей (стр. 249). Конечно; ибо теории, каковы бы они ни были, хороши или плохи, приближают догмат к сознанию, но сами не суть догматы, почему и борьба А. М-ча *против* юридической теории не может быть поставлена ему в вину и лишь научно едва ли удачна. Но пусть и А. М. смягчит тон своих нападок. Ведь, если он может по пальцам пересчитать всех тех, кто, вместе с ним, выступал против юридической теории, то получается тяжелая картина, как будто почти все православные богословы веками были во лжи. Недостаточно назвать своих идейных союзников «лучшими представителями православной русской мысли — цветом русского богословия» (стр. 248). Ведь кроме упомянутых им: А. Д. Беляева, прот. П. Я. Светлова, проф. Тареева, В. И. Несмелова, Архиеп. Антония, Архиеп. Сергия, архим. Тарасия и свящ. Н. П. Петрова есть и другие. Почему, напр., не «цвет русского богословия» проф. Скабалланович. А о нем сам А. М. пишет: «Преклонение пред юридической теорией» дошло до того, что проф. Скабалланович даже заявил о *невозможности* понять смерть Христа иначе, как средство умиловливания «святой» правды Божией» (Христианин, 1909, т. 1, стр. 492–498) (стр. 246). Полагаю, что во всяком случае нельзя так просто разделаться с теорией, бывшей господствующей, и не имея, чем заменить ее. А что она была господствующей А. М. сообщает в следующих словах: «Наши официальные

учебники по Догматике проповедовали ее (теорию искупления), как *бogo-откровенную истину*, иногда даже без смягчающих оговорок» (стр. 246). По А. М-чу, «динамическому по преимуществу уму православного богослова, воспитанного на религиозно-опытных началах Св. Писания и святоотеческого богопознания, непереносна такая интерпретация *глубочайшей истины* христианской религии.

Но как же вышло, что признавали же эту интерпретацию другие богословы? Или они не воспитаны на религиозно-опытных началах? Или они не обладали динамичным умом? Не опасное ли превозношение у А. М-ча?

Далее, А. М. обвиняет юридическую теорию в том, что при помощи ее выведены индульгенции. *Abusus non est usus*. И неужели А. М. не видит, что из *его* теории индульгенции, — эта, по его выражению, «торговля божественною любовью», — могут быть выведены с еще большею легкостью? Наконец, последним основанием отвержения служит попытка А. М-ча доказать, что «немногочисленные, но, тем не менее, констатирующие несомненное *литургическое* значение Воскресения тексты Св. Писания, особенно Посланий ап. Павла», (стр. 232) могут допускать различное толкование. Но далее он говорит уже иначе: «При *внимательном* чтении Св. Писания в нем нельзя усмотреть даже самых слабых оснований для юридического понимания дела Христа и в частности Его смерти. Нас удивляет незначительность приводимых защитниками «теории удовлетворения» текстов из Евангелия. Не менее удивительна *редкость*, которая наблюдается в учении об искуплении именно в юридическом духе у свв. отцов...» (стр. 248–249), — говорит А. М. Пусть так. Но ведь дело в том, что Смерть Христова — факт, и факта этого не замолчат противникам юридической теории и не обратит в историческую *случайность*, не имеющую духовного смысла. Факт этот есть нарушение *непрерывности любви*. Объяснить его только из любви нельзя, и следовательно, приходится внести еще *какое-то иное* начало — или такое, которое в Боге, и его тогда нельзя называть по существу иначе, чем Правдою Божиею, или *вне* Бога, и тогда получается неизбежно система дуалистическая. А. М. вносит, напр., представление о законе, которому подчинена купля-продажа, — понятие *оплаты*. Но, спрашивается, где источник этого закона. Если — в Боге, то он, этот источник, отличен от начала любви Божией; если — вне Бога, — то неизбежен переход к дуализму. Но так или иначе, а в пользу юридической теории обоснования текстуальные, если только поверить А. М-чу, недостаточны, а в пользу его собственной — и недостаточных нет. А т. к. ничего не думать об искуплении — нельзя, то прямым или окольным путем богословская мысль все равно возвращается к откровенному или к прикровенному юридизму, т. е. *закону* жертвы. Но, оставляя в стороне самые термины права, я хотел бы спросить А. М-ча, как он, считая себя мистиком, так

нечуюток к мистике жертвы, и таинственно-очистительному действию крови, к идее замещения в страдании, которое пронизывает все религии и с которым связано самое существо религии? Юридическая теория может быть и неудачна. Но — и неудачно она выражает какие-то мистические реальности, и нельзя пренебрегать ими. Да и самое право — не есть ли проявление в жизни тех же мистических начал?

Итак, борьба со схоластикой не удалась А. М.-чу в рассматриваемом частном вопросе. Посмотрим же, каковы более общие руководящие начала борьбы его против богословия схоластического.

Мы видели, что сущность его метода выражается чрез слово «динамический», тогда как схоластику он неоднократно попрекает *статичностью* ее положений и терминов. Под этой «динамичностью» А. М. понимает, как сказано, «энергетичность» или, точнее, «энтелехийность», — терпя в этой путанице терминов законное возмездие за пренебрежение, с которым он высказывается об аристотелевской логике (стр. 108). Но, спрашивается, что же привлекательного для А. М.-ча в «динамизме»? Это, — сказал бы он —, *переживание* изучаемого, возможное лишь при пользовании мистическим разумом. И, далее, он ссылается на современные исследования мистического начала во внутренней жизни человека.

Очень хорошо, что А. М. сумел беспристрастнее взглянуть на области знания, остающиеся для богословов нередко если не неизвестными, то во всяком случае, чуждыми. Следует согласиться с Автором в его надеждах на лучшее будущее для богословских наук, когда рационализм и сенсуализм, господствовавшие в сознании еще недавнего прошлого, будут оттеснены окончательно теориями знания интуитивистического и мистического склада. Но это — в общем складе богословского мышления и в направлении богословских интересов. Однако, с другой стороны, А. М. не замечает, что собственно для *метода* исследования отдельных богословских вопросов эти теории говорят слишком мало, ибо для них все познавательные процессы источником своим имеют *переживание* объекта исследования, разумея это слово в широком смысле как соприсутствие объекта в самом акте суждения, и, следовательно, в *гносеологическом смысле*, не только А. М. «переживает» то, о чем говорит, но — и ненавидимые ему схоласты; различие же сводится не к источникам знания у того и других, а к форме *изложения*. Но если так, то дозволительно усомниться, чтобы сбивчивая и неточная и плохо продуманная терминология была преимуществом А. М.-ча пред богословами даже, напр., XVIII-го века. — Как бы то ни было, при этой, *слишком широкой*, гносеологической постановке вопроса об источниках познания можно, конечно, находить многочисленные недостатки в схоластических приемах изложения, как можно находить их и у А. М., но самое различие тех и других перестает корениться в существе познания и переносится в плоскость *литературную*.

Да и в самом деле, основные мысли А. М.-ча отнюдь не мистичны с каким либо особым ударением — ни по своему содержанию, ни по своему происхождению, так как заимствованы, непосредственно или посредственно, из того самого протестантского или католического богословия, в статичности или схоластичности которого видит его негодность Автор «Воскресения Христова». В особенности же это относится к *кенотизму*, наиболее влиятельному из ортодоксальных протестантских теорий. Недоумеваю, почему систему, на нем основывающуюся, он называет «оригинальнейшей». Источники кенотических идей текут из той же схоластики, как и юридическая теория искупления. И если уж хочет А. М. говорить о статичности или, как он выражается еще, «статуарности» схоластического разума, то свое *завершение* эта статичность нашла именно в теории *кенозиса*, подписавшего чистый лист естествознанию <социологии, экономике и т. д. и т. п.>, и признавшего безусловным естественно-научный <и экономический> фатализм, ныне уже отживающий <свой век>, но в XIX столетии, т. е. как раз во время расцвета кенотизма, господствовавший всесильно. Культурно-исторически кенотизм есть, в области богословия, как раз то самое, что кантианство в области философии (— ричлианство я в расчет не беру, ибо оно есть просто применение к богословию кантовских теорий —), и тот и другое *уверовали* в современное им научно-фаталистическое мировоззрение, безропотно покорились ему и захотели, исходя из этой покорности своей, как безусловной основы, построить целое оппортунистическое мирозерцание, т. е. исказить, сообразно этой вере своей, мирозерцание всего человечества. Заискивая у естественных наук, они захотели устроиться, идя по линии наименьшего сопротивления. Но вот, естественная наука сама преодолевает и уже почти преодолела объявленный ею фатализм, а кантианство в философии и кенотизм в богословии все продолжают трубить свое.

Итак, с обще-гносеологической точки зрения, утверждение А. М.-ча столь же бесспорно, как и бессодержательно. Объект исследования переживать не «надо», а это просто уже *есть*, да и быть иначе не может. Но, м. б., он говорит не о переживании вообще, а о каком-то *особом* переживании, о каких-то особых, не свойственных всякому познанию психологических состояниях или мистических актах? Если — да, то тогда А. М., м. б., и прав, но требуется объяснить более точно, о чем именно идет речь и, раз такого рода познание предлагается как метод, — то указать, как именно его достигнуть и каковы критерий для его различения от различных психологизмов и опытов лже-мистических. А. М. не делает ничего такого, кроме указания на необходимость чистоты этого опыта — критерий практически малопригодный, ибо как же мне узнать, чист ли, напр., опыт А. М.-ча, да и в книге своей не выражает притязаний ни на какие *особые* мистические состояния и познания, даже оговаривается в этом смысле:

«Не претендуя совсем на то, чтобы быть каким-нибудь «откровением», наша идеология стремится лишь к опознанию существующего высшего — христианского откровения, из *родственного* ему начала человеческого разума» (стр. 132). Следовательно, недостаток книги А. М-ча вовсе не в притязаниях на особое познание, но *скорее*, в недостаточно твердом и недостаточно сознательном проведении границы между разумом, хотя бы в мистических глубинах, и духовными состояниями и откровениями в *собственном* смысле слова. Эта невыясненность соотношения понятий о разуме мистическом и о разуме духовном составляет самую слабую сторону 3-й и 4-й глав книги А. М-ча. На этой-то почве и является искушение подменить вселенский соборный разум Церкви разумом собственным, и — *не* приобщаться к содержанию первого, а заново, *от себя*, построить это содержание, как если бы Церковное сознание было не живым сознанием в нас же, членах Церкви, а чем-то внешним для нас, *противостоящим* нашей «интимности» с Богом. Не думаю, чтобы А. М. в самом деле поддался этому соблазну отъединенного сознания и запер двери своей внутренней жизни от духовного общения с Церковным соборным сознанием, — ибо это противоречило бы всему его стремлению к «динамизму». Но должен я отметить и то, что он допускает выражения *неосторожные*, при невнимательном отношении к книге могущие дать повод к суждению обратному. Чтобы высказаться яснее, я позволю себе продолжить эти рассуждения словами А. С. Хомякова из его трактата «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (Сочинения А. С. Хомякова, М. 1907, II, стр. 212–213).

«Прошедший год, — пишет в 1858 г. Хомяков, — ознаменовался одним из самых замечательных проявлений этого рода, едва ли не единственным в истории религий. Целое и довольно значительное религиозное общество, присвоивающее себе титул Церкви, общество всех протестантов Гессенского курфиршества, в ответ на вопрос, к какому оно принадлежит исповеданию, объявило публично, что оно об этом ничего не знает и потеряло всякую память. Марбургский университет, может быть, приведенный такою откровенностью в некоторый соблазн, попытался было ответить на заданный вопрос; но *гессенская церковь* возобновила свое объявление: она отвергла с полным на то основанием, право, которое присваивал себе университет, — знать больше, чем сама церковь гессенская, об ее религиозном исповедании, и заключила окончательно, что вопрос в настоящее время неразрешим, но высказала при этом надежду, что ученые и исторические изыскания со временем, может быть, приведут к удовлетворительному его разрешению. Все это было бы невероятно, если бы не было вполне истинно. Беззастенчивость и наивность признания, простодушное самоуслаждение этого уголка ученой Германии при мысли о том, что религия его сделается в кругу ученых такою же темой для исследования, как египетские иероглифы, — все это повергает в изумление; но изумление мгновенно переходит в глубокую скорбь, как только подумаешь, что целое

народонаселение, называющее себя христианским, высказывает надежду, что *ученые когда-нибудь поведают ему, какого исповедания оно обязано держаться, и тем самым подразумеваемо объявляет, что в действительности оно и не исповедует никакой веры*. Для него религия отошла в разряд вещей умерших...»*

* По-видимому Хомяков пересказывает следующее сообщение Ю. Ф. Самарина: «Кургессенская Церковь запятовала, какой она веры.

Это похоже на шутку, но дело весьма серьезно. Верховный представитель тамошнего духовенства (мы не беремся перевести по-русски название его личности: Superintendenturverweser-Consistorialrath) Гофман в окружном послании, изданном им при вступлении в должность, объявляет буквально следующее: «В нашей отечественной реформатской Церкви возник, как известно, горячий спор, по поводу вопроса о том, к какому вероисповеданию она принадлежит: должно ли считать ее строго реформатскою, или лютеранскою, или смешанною, или, наконец примиряюще в себе противоположности двух учений?»

Самый вопрос этот, как кажется, возник случайно и для всех неожиданно, по поводу каких-то административных столкновений между консисториями и правительственными учреждениями. Пошли толки о правах Церкви, стали наводить справки, слово за слово, вопрос политический перешел в богословский, и теперь, после многих ученых отзывов и особого мнения, поданного от лица целого факультета Марбургского университета, Гессенская Церковь все-таки еще не знает, куда ей примкнуть и что сказать о себе. Вопрос остается нерешенным — *die Frage ist eine offene geblieben, der Kampf über die Frage, welcher Art die Hessische reformirte Kirche sei, muss durchgekämpft werden* (спор о том к какому разряду Церквей принадлежит Гессенская, должен быть доведен до конца), в этом сознается чистосердечно и даже с радостью сам Гофман. Он приветствует возникшее недоумение и все усилия разрешить его, как утешительный признак духовного пробуждения, наступившего после целого периода беззаботного равнодушия — в этом нельзя ему не сочувствовать. Вот его слова: «Очень естественно, что наша Церковь, будучи увлечена общим стремлением недавно воскресшей христианской жизни и приобрета убеждение в бесплодности и неутешительности результатов рационализма, примененного к делу веры, ощутила внутреннюю потребность, так сказать, очувствоваться и уяснить самой себе свою сущность, свое содержание, для того, чтобы узнать, наконец, к которой из церковных партий протестантского мира следует ей примкнуть». Далее, он отрицает всякое обязательно значение у мнения, поданного Марбургским Богословским факультетом, потому, во-первых, что никому другому, *как только самой Церкви*, в лице ее законного представительства (генерального Синода), не подобает произносить окончательного решения о существе и о принадлежностях ее, также как и об отношениях ее к другим вероисповеданиям; во-вторых, потому, что при существующем теперь всеобщем разномыслии между *Богословскою наукою, преподаваемою в университетах, и Церковным исповеданием* (dem Kirchlichen Bekenntnisse), нельзя и ожидать, чтобы Церковь подчинилась безусловно приговору науки. После всего этого вы ожидаете, что автор послания наконец сам разъяснит дело и покажет, отчего произошло странное, временное затмение умов; но он приходит к совершенно неожиданному заключению. Вопрос о Гессенской Церкви не только не разрешен, даже всякая попытка разрешить его теперь была бы преждевременна. Для того не хватает данных. Нужно сперва совершить ряд подготовительных трудов: привести в известность все материалы, потом переработать их, затем составить по ним возможно полную и всестороннюю историю развития Гессенской Церкви; ибо только путем ученого исторического исследования, к которому Гофман приглашает подчиненное ему духовенство,

Это кажется изумительным и прискорбным, когда речь идет об *исповедании*, т. е. о некоторых тонкостях в формулировке веры. Но что сказать на предложение не более не менее как восстановить лик Христов, словно бы он был утерян, — восстановить *смысл* Евангелия, словно он забыт, — словно мы живем не в Церкви, непрерываемо памятующей об этом *смысле*, как не прерывается самосознание личности, — словно Евангелие для Церкви не живое слово, а случайно найденная $1/2$ стиха среди оксиринских папирусов. Вот какими словами выражает А. М. эту мысль о «творческом репродуцировании» «интимной сути христианства»: «Поясним свою мысль *сравнением*: вместо Евангелия возьмем трагедию Шекспира: «Король Лир». Отношение к этому шедевр драматического творчества со стороны ученых может быть *различным*. Один будет констатировать принадлежность Шекспиру «Короля Лира» или, наоборот, неподлинность этой трагедии; таково отношение *апологета* и отрицательной критики к Евангелию. Другой станет доказывать, что «Король Лир» очень умное и нравственное произведение, что оно вполне достойно Шекспира; это идеология в стиле Соловьева и Несмелова. Наконец, «Короля Лира» читает *художник*, сам в душе «Шекспир». У него нет никакого сомнения в том, что трагедия эта «шекспировская». — Для такого конгениального мыслителя каждая строка, каждый стих трагедии, даже отдельное выражение — *органическая* часть целого, воспринимаемого интуитивно как перл творчества. По одному такому выражению он мог бы *восстановить* целое, как палеонтолог по сохранившемуся позвонку восстанавливает скелет вымершего животного типа. Правильна ли во всех деталях такая реставрация, — другой вопрос; важно, что она является единственным средством *постижения* [! П. Ф.] исчезнувшего вида» (стр. 87–88).

Таково именно, по мнению А. М.-ча, отношение к Евангелию богословия, «проникающего в интимную суть христианства». Для такого богословия «Христос — не идея, не отвлеченная схема, еще менее проблема». Христос для него цельный «конкретный образ, живое откровение Бога в человеке». «В установлении этого метода и в блестящем осуществлении его» «мы видим — говорит он — величайшую заслугу, исключительный факт Русской Теологии, при котором все ошибки могут иметь лишь мелочное значение» (стр. 89). Система такого богословствования — «оригинальнейшая» (стр. 87), так что «даже проф. Казанской Дух. Академии Григорьев ...воздаст долг справедливости» (стр. 87) такой концепции. Не знаю, почему А. М. считает особенностью профессоров Казанской Дух. Акаде-

Гессенская Церковь придет наконец к самосознанию и приобретет способность безошибочно назвать себя по имени.

Таков небольшой отрывок, почти слово в слово переведенный Ю. Ф. Самариним, из «Аугсбургской газеты».

(Ю. Ф. Самарин, — Сочинения, Т. VI, М. 1887, «О Кургессенской Церкви», стр. 536–539).

мии быть несправедливыми. Но по существу дела А. М. едва ли прав. Христос «не идея», «не сила» и «не проблема» для всякого верующего в Него, и видеть в этом какую-нибудь особенную оригинальность — значит забывать, что образ Христов в Церковном сознании всегда жив и конкретен. Конечно, если думают, что его надо «творчески репродуцировать», подобно тому как палеонтолог построяет схему скелета исчезнувшего вида по одной кости, или предполагаемый критик-художник (впрочем несуществующий) будет восстанавливать «по одному выражению» всего Шекспира, то было бы великой заслугой восстановить и Евангелие. Однако «по одному выражению» Шекспира его отнюдь нельзя восстановить, а в лучшем случае можно лишь узнать. Что же до восстановления Евангелия, то ведь в этом не только нет надобности, но и, более того, это, по А. М.-чу же, невозможно: для восстановления Шекспира надо самому быть «в духе» Шекспиром; а для восстановления Христа?.. А. М. говорит о художнике, «конгениальном» Шекспиру, но неужели он осмелился досказать свою аналогическую пропорцию и выразиться соответственно о каком бы то ни было из богословов, хотя бы и очень им чтимом? Вот к чему приводит недостаточная продуманность методологических и теоретико-познавательных воззрений, преимущественно около терминов «переживание» и «мистический»*.

XII.

Покончим на этом разбор книги А. М.-ча; изложение мое и без того оказывается слишком длинным. В заключение отметим лишь некоторые частные недочеты книги, как со стороны содержания, так и со стороны формы.

Со стороны содержания обращает особенное внимание недостаточная изученность А. М.-чем тех данных, с которыми обязан считаться исследователь догматического вопроса. Прежде всего: говоря на протяжении целой книги о догмате Воскресения Христова, Автор нигде не высказывает формулы этого догмата, не анализирует служащих выражению его терминов, не рассматривает Евангельских текстов, не говорит ничего о спорах, если не прямо, то косвенно, обсуждавших занимающий его предмет, не привлекает или почти не привлекает к изучению — святоотеческих писаний и произведений, пользующихся уважением в богословии, — одним словом, оставляет читателя в недоумении, о чем именно говорит он и насколько православно или неправославно то, что он говорит. Вдобавок к этому, А. М. рассматривает построения мыслей различных богословствовавших писателей довольно случайно; так например, он ни слова не говорит о бо-

* В машинописи вписано карандашом: Однако около этой мысли об однородности жизни Христа и жизни христиан, о генетическом подобии воскресения Его и их тел <нрзб.>. Тут мы подходим к вопросу о кенотизме.

гослове, вся система которого опиралась на краеугольный камень Воскресения — А. М. Бухарева (Арх. Феодоре). Автор «Воскресения Христова» небрежен и в отношении Вл. Соловьева, из которого он хочет во что бы то ни стало сделать натуралиста космологического типа, и для этого чрезмерно подчеркивает 4-х страничное и мимоходом написанное «Пасхальное Письмо» и оставляет без внимания 516-ти страничное «Оправдание Добра», чуть ли не главный, по признанию А. М.-ча, труд жизни Соловьева. А между тем на стр. 11 в прим. 1-м сам же А. М. признает, что в «Оправдании Добра» «мировой процесс освещает ...идея добра, а не биогенетической, в широком значении этого слова, как в «Пасхальном Письме». Обвинение в биогенетической точке зрения он повторяет против Вл. Соловьева еще и в других местах, на стр. 41, 123, хотя сам же отмечает на стр. 29, прим. 1, что по Вл. Соловьеву, Христос не был и не мог быть «простым произведением исторической эволюции». Обвинение это грубо несправедливо, если взять Соловьева в целом — с Духовными основами жизни, Историей и будущностью теократии, La Russie et l'Eglise Universelle, Тремя разговорами и т. д.

Не поспешил ли А. М. назвать соловьевскую точку зрения жизни биогенетической (стр. 173 и др.), решив что Соловьев говорит не о *ζωή*, а именно о *βίος*? Ведь по Соловьеву нет жизни *только* биологической: всюду проявления действия Логоса, всюду зачатки *духовной* жизни. Об этом отчасти говорит и сам А. М. В частности, не справедлив он, в отношении Соловьева и в упреках в неведении мистики, хотя Соловьев грешил скорее в сторону противоположную; несправедлив А. М. и в своих доказательствах против Соловьева (стр. 51), что Церковь не стала бы особенно чествовать «незначительное событие», каковым якобы признает Воскресение Соловьев, — кстати сказать, посвятивший ему столько размышлений. Если беспристрастно взять воззрения Соловьева, то они есть именно то самое, о чем говорит А. М. в своей теории третьего откровения: ведь и по Соловьеву появление в мире прославленной твари вовсе не есть самопроизвольный плод эволюционизма, а есть новое и решительное откровение Бога-Слова-Логоса миру. Вся история мира, по Соловьеву, есть именно ряд откровений, — как и для А. М.

А. М.-чу, по ходу его изложения, требовалось представить тип натуралистической концепции Воскресения. Но, вместо того, чтобы препарировать Соловьева, не проще ли было бы ему взять кого-нибудь более идущего к этой задаче, напр. Генри Друммонда или, пожалуй, Н. Ф. Федорова, с его тяготением в сторону натурализма. Вообще, историческая часть А. М.-ча изложена изящно, но по содержанию представляется мне случайной и слишком скудной. Не видно, чтобы на изучение истории обсуждаемых им вопросов он затратил много усилий. Поражает, что он так невнимателен оказался к библейскому и святоотеческому термину и понятию славы Божией, на котором строил всю свою теорию. Неужели не составляло для

него обязанности изложить библейское и святоотеческое учение о предмете, бывшем предметом споров и пререканий?

Далее, в книге А. М.-ча портят впечатление многие неточности, мелкие ошибки, изобилие иностранных слов, употребляемых им часто не только без нужды, но и своевольно, образы и сравнения, не всегда выбранные со вкусом и осмотрительностью, предложения, неправильно построенные и под. Все это не имеет существенного значения; но хотелось бы, чтобы книга о высоком предмете и ставящая себе высокие задачи сама была на высоте, которой Автор отлично мог бы держаться, если бы захотел быть более осторожным. Чтобы не быть голословным, приведу примеры:

А. М. слишком увлечен стремительным полетом современного естествознания и потому слишком доверчиво опирается на естественно-научные теории и на так называемое «естественно-научное мировоззрение». Уже было сказано, что в связи с этим стоит, как полагаю, и его уклон к кенотизму. Но это же сказывается и в частности. Так, на стр. 48 он возражает против Соловьевского понимания Воскресения, именно против его посылки о движении мирового процесса в сторону преодоления смерти, ссылаясь на бесконечную малость части космоса, «называемой «землею»». По существу дела А. М. пусть будет прав, но почему против недоказанного положения Соловьева А. М. выставляет отнюдь не более доказанную посылку о бесконечности мира? И он не может даже сослаться на то, что его утверждение есть лишь *отвод* Соловьевского, ибо на стр. 176 он уже *не* полемически заявляет: совсем в духе Пасхального Письма Вл. Соловьева: «Мы видим, как на одной земле, атоме мироздания, не говоря о других, неизвестных нам мирах, множится с каждым моментом число живых существ, ширится захватываемый ими район, продолжает развиваться первоначально непосредственный акт божественного творчества». Итак, он упрекает Соловьева за учение его о жизни на земле и делает подобное же утверждение о мирах «нам неизвестных», хотя казалось бы, как говорить о неизвестном, да и откуда известно А. М.-чу, что земля — «атом мироздания»?

Вероятно, под давлением естественно-научных же теорий о материи, на стр. 79, А. М., вслед за Несмеловым, уступает выражению о «физической невозможности воссоединения в тождественное с прежним, земным организмом тело элементов распада, вошедших в состав других, особенно человеческих же организмов» и, вопреки воззрениям Церкви первых веков, вопреки учению св. Мефодия Олимпийского и др. свв. оо. и церковных писателей, склоняется к Оригеновскому взгляду на воскресшие тела, как «новообразованные» (стр. 79). Полемизируя против натурализма, А. М. сам, опять-таки в увлечении понятием естественной закономерности, решается говорить, что христиане воскреснут «в силу тождества динамического принципа» (стр. 317). А в другом месте объявляет: «Отношение Воскресения Христова к Воскресению христиан не является причинным в собственном смысле, как у Несмелова, а скорее *генетическим*. Это зна-

чит, что христиане воскреснут не потому, что воскрес Христос, а по той же причине, по которой воскрес Христос, именно на основании *однородности* божественной жизни, природно-сыновне открывшейся только во Христе, потом даруемой всем истинным христианам...» (стр. 95). Поэтому «в *христианском* смысле воскреснут только сыны Божии... Воскресение же не-христиан стоит за *чертой* евангельского кругозора» (стр. 95). Но что значит это «в христианском смысле»? И если Церковь учит о Воскресении и не-христиан, то как же она выходит за черту евангельского кругозора? И позволю себе, кроме того, напомнить А. М.-чу им же приводимые слова песнопения церковного: «Смертью Твоею жизнь подал еси человеком в славном образе Твоем» (стр. 289, прим.) — Ты подал, Ты, значит *причина*, а не только лишь образ. Рискованность всех этих выражений еще усиливается неблагоприятным уравниванием внутренней жизни христиан с внутренней жизнью Самого Господа, что необходимо, конечно, для «генетической связи» Воскресения и воскресений и в свой черед тесно соприкасается с изложенными ранее методологическими требованиями «конгениальности» Евангелию. «Богосознание Христа (— говорит А. М., пользуясь двусмысленным и скользким термином —) всецело определялось Его *богосыновним*, исключительным [только исключительным? — П. Ф.] в истории человечества, опытом... Небывалым явлением нужно признать интимность [!] бого-человеческого общения во Христе...» (стр. 155). Далее идет речь о «Богопознании» апостолов, св. отцов и т. д., причем отмечается, что выражения «свет», «созерцание» и т. п. у Григория Назианзина «констатируют степень мистического опыта не ниже интуиции, роднящей св. Григория Назианзина с философами и *даже* [!] поэтами. Разумеется, эта интуиция была религиозною и корректировалась объективными церковными нормами: Св. Писанием, Вселенским символом, которые, в свою очередь, опираются на опыт Христа и апостолов» (стр. 156–157). А. М., полагая, не хочет сказать ничего худого; но выражения его двусмысленны, и легко ведут к ложному пониманию его воззрений, а именно пониманию Господа как «великого посвященного». В самом деле, неужели дозвоительно сказать: «Как и в христианах, богосыновство Иисуса не есть продукт теоретической мысли или постулат воли...» (стр. 207)? Богосознание или Богосозерцание есть мистический опыт, а опыт, по А. М.-чу, есть о-пытание т. е. нечто достигаемое. Неужели и Господу I. Х. надо было *узнавать* о свем Богосыновстве. Разве мы из опыта узнаем о единстве своего самосознания, а не единство самосознания лежит в основе всякого опыта? Так и во Христе, Его сознание Себя Сыном Божиим было условием опыта, а не достижением такового. Но А. М. в прим. на стр. 157, определенно говорит об опыте Христа.

Увлечение естествознанием сказывается и в восторженном изображении современного ученого, которым «овладевает сознание всюду разлитой жизни, энергии, движения, чуда, сплошной *мистерии*, не укладывающей-

ся ни в какие рациональные схемы. ...Динамизм естествознания сказывается на самом *облике* современного ученого. Это не столько уже отвлеченный специалист, бесстрастный вычислитель, «статист» [!] мироздания, каким хотел видеть ученого Конт, а какой-то *волшебник*, почти чудотворец, пророк и *оракул* природы, — не софист, а философ. Таким является, напр., Эдиссон, заставивший «говорить» машину; Рентген, увидевший невидимое; радиолог, исцеляющий раковую опухоль; биолог, мечтающий о бессмертии тела (стр. 165). Не понимаю, неужели А. М.-чу этот американизм кажется приближением к христианской духовной жизни, а не к царству Антихриста! Впрочем, как и он говорит, «конечно, у каждого свой вкус и «о вкусах не спорят»» (стр. 89). И почему Фарадей и Ньютон — «статисты» мироздания, «софисты, а не философы», а Эдиссон — «философ»; Вольты и Гальвани — «софисты», а Рентген — «философ». (165).

А. М. любит сравнения из области математики и естествознания; но не всегда высказывает их достаточно продуманно. Так, на стр. 178, в прим. 1 он уверяет, будто «существует математическая формула, по которой ограниченное бытие представляет собою сумму бесконечного и ничтожества ($\infty + 0$)», но и без знания математики А. М. мог бы сообразить, что сумма (подкреплено это слово и знаком $+$) бесконечности и ничтожества будет бесконечностью, а если он хотел сказать о *произведении*, то такой формулы *нет*, а есть особый вид неопределенных выражений ($\infty \times 0$), пределом которых иногда может быть и конечная величина, хотя, конечно, не «ограниченное бытие», ибо бытием занята онтология, а не математика.

Или, на стр. 113 он говорит: «Конечно, живая человеческая душа не может быть вписана, подобно кругу, в треугольник: она бесконечно сложнее тригонометрической фигуры [!]» (стр. 113). Сложнее — это бы ничего, ведь вписывается же окружность, которая *сложнее* «тригонометрической фигуры», под каковым вычурным и неправильным выражением надо понимать, думается, просто треугольник. Но вот, что скажет А. М. онтологии, учащей о душе как о начале не сложном, а именно простом, и *потому* бессмертном? Что скажет он на единство самосознания и личности, указывающие на какую-то простоту души. Как бы не оказалось, если держаться аргументации А. М.-ча, что хотя душа и не может быть вписана в треугольник, то это лишь потому, что треугольник, как начало сложное, может быть вписан в душу!..

Довольно небрежен А. М. и в своих попутных высказываниях из области других наук. Так, на стр. 140 он говорит, что «различают обыкновенно *три* предмета «ведения»: мир, человека и Бога, или, что то же, материю, дух, Бесконечное». Неужели это в самом деле «то же»? А что же скажет А. М. на собственное свое учение о человеке, как о «динамическом узле» мира духовного и мира материального? И неужели внешний мир есть одна только материя? На стр. 177–178 он делает слабые и неотчетливые протесты против формулы о творении мира ex nihilo, причем проглядывает уклон

понять бытие мира как «форму инобытия» Бога. Но ввиду неясности воззрений А. М.-ча оставляю их на его догматической совести, и лишь отмечу прим. 1 на стр. 177, содержащее погрешность против истории философии: «Термин *ex nihilo* — *ἐξ οὐκ ὄντων* — второй книги Маккавеев (7, 38) не канонической по своему достоинству, отразившей, быть может, платонически философское мировоззрение своего автора, во всяком случае приобретает свою полную авторитетность и определенность лишь в параллельных выражениях ап. Павла: Римл. 4, 17; Евр. 11, 3, где порицается только предсуществование мира, а не высказывается способа его происхождения». Уж не думает ли А. М., что термин *ἐξ οὐκ ὄντων* равно как и соответственное понятие происходит из платонизма? Неужели ему неизвестно, что обратное учение, по-видимому им защищаемое, с естественным потому уклоном к дуализму, составляет, по крайней мере по общему признанию историков философии, характерную особенность платонизма, а по суду Церкви — один из наиболее пререкаемых пунктов его?

На стр. 100 А. М. утверждает: «Кант оставил «неподвижным»: вещи в себе, материю, дух, признав их сверхчувственными статическими сущностями...» Полагаю, что это суждение не нуждается в опровержении.

На стр. 104 А. М. сообщает, что «Фома Аквинат получил в католической церкви почетный титул *doctor seraphicus*», а «Бонавантура... провозглашается как *doctor angelicus*», хотя дело обстоит как раз наоборот.

На стр. 105 Бергсона и Джемса он называет «колоссами мысли», — выражение даже для гиперболы чересчур сильное.

На стр. 115 Графа Кайзерлинга он называет почему-то «Кайзерлином».

На стр. 124 он говорит о египтянах «с их «городами мертвых» — некрополями и погребальными дворцами — пирамидами». Полагаю, что первое приложение есть просто тождество, а второе неверно, ибо пирамиды вовсе не были «погребальными дворцами», а в них хоронили так же, как у нас хоронят, напр., в храмах.

На стр. 125 А. М. сообщает, что «факт внезапной *перемены настроения*... обуславливается несомненно «тайнственными» потусторонними воздействиями», но в силу каких соображений распространяет А. М. свое «несомненно» на перемену настроения вообще, а не ограничивает его определенными частными случаями неизвестно, ибо он не ссылается ни на какое авторитетное лицо и не мотивирует своих слов теоретическими соображениями.

На стр. 125-й же встречаем странную фразу: с идиотами, блаженными и т. п. «нечего делать и *психиатрии*», так как подобные люди «неизлечимы», хотя истинный смысл слов А. М.-ча тот, что их состояние — высшее состояние.

На стр. 126 говорится о пророчестве, как о высшей форме предчувствия, вещего сна и т. п., причем «нации, напр. «цыганская» признаются «специализировавшимися» в отношении «духовного зрения» и т. п. мисти-

ческих явлений. Полагаю, что цыгане не нация, а народ, и что «специальностью» его скорее должно признать зрение того, что плохо лежит, чем «духовное».

На стр. 128 А. М. утверждает, будто «на высших ступенях общая тауматургия превращается в *теургию*, «черная магия» становится «белой», чародей преобразуется в чудотворца», хотя и здравый смысл и признание историков религии и этнографов единогласно свидетельствуют, что «черная магия» всегда была и оставалась именно черной, а религиозная теургия не «происходила» из нее, а напротив, с нею боролась.

На стр. 133 А. М. объясняет действием Бога «фотизмы и т. п. феномены». Но, во-первых, почему не сказать «озарения», а во-вторых, «*Photismen*» называются «*Gesichtshalluzinationen, auf immeren Reizen beruhende Licht und Farbenempfindungen*» (Eisler, — *Wörterbuch d. Philos. Begriffe*, 3-te Aufl. Bd. 2, S. 1030). Едва ли такой термин подходит к обозначению благодатных просветлений.

На стр. 132 высказывается мнение, что «Толстой, Баян, Аллэйн показывают, ...до каких *живительных высот* духа можно ...подниматься», хотя о именно *живительных* высотах тоскующего до самой смерти Толстого говорить едва ли приходится, — даже если отрешиться от церковного о нем суждения.

На стр. 133 неточно говорится, что «моментом зачатия религии служит обращение», хотя Автор вероятно имеет в виду не зачатие *религии*, а понимание религии уже существующей.

На стр. 135–136 и др., после чрезмерных похвал книге Джемса «Мнообразие религиозного опыта» отмечается, вполне справедливо, невнимание Джемса: к мистике мученичества, к монашеству восточному и полное игнорирование православия. Выходит, что глубокое понимание религиозной жизни у Джемса было, при отсутствии личного мистического опыта (по его собственному признанию) и при игнорировании всей мистики, которая единственно является нормальной и здоровой!

На стр. 139 говорится о *соборном* разуме, как об обязательной норме мистического разума христианской теологии, как будто соборный разум есть только род цензуры, а не новая высшая способность духовного познания, — внешний регулятор, — а не новая *сила* духа, — как будто суть дела именно в индивидуальном, отъединенном познании, лишь сдерживаемом церковными нормами, а не в расширении самого индивидуального разума, приобретающего в Церкви и новые функции.

На стр. 142 А. М. утверждает, будто «наука может существовать и без «открытий», пробавляясь теориями и изобретениями; философия также возможна без интуиций, как голая практическая мудрость или теоретическая гносеология», — и это после того, как он расписывался в своем сочувствии интуитивистическому направлению современной теории знания!

На стр. 158 говорит А. М. о «мистических богословах, которым не присвоен еще титул «святых отцов», подобных еп. Феофану, прот. Иоанну Кронштадтскому, иер. Амвросию Оптинскому в православной Церкви, или мистикам инославных исповеданий: Франциску Ассизскому, Фоме Кемпийскому и т. д.», как будто речение «святой отец» есть титул, т. е. нечто условное, и как будто А. М.-чу доподлинно известно, что этот «титул» всем названным лицам будет усвоен. В частности, что касается до Фомы Кемпийского, то о нем Еп. Игнатий Брянчанинов неоднократно свидетельствует как о мистике ложном, находящемся в прелести духовной.

На стр. 159 заявляется, будто «религиозная истина избирает своими органами, «провозвестниками» детские умы, чистые сердца — простецов, невежд, людей в большинстве случаев из низших, необразованных классов», а далее признается за «великое благо для нас», что «апостолы» христианства были из рыбаков, а не из философов и ученых». Повторяется на стр. 195, что апостолы были «необразованными галилейскими рыбаками», как будто понятие «рыбак» есть синоним *необразованный* и невежда и противопоставляется понятию *ученый* и *философ*. Но А. М. мог бы вспомнить о глубокой архитектонике хотя бы Евангелия от Матфея и от Иоанна, чтобы не повторять сантиментального мифа о невежестве апостолов, и талмудическое требование необходимости для всякого работать, иметь ремесло — чтобы не противопоставлять рыбацкого промысла учености уже в 1-м веке.

На стр. 160 объявляется, что «*все значение*» «практики «внутреннего делания» заключается в естественно-психологической подготовке к богообщению», — хотя совершенно непонятно, как может А. М. отрицать благодатную сторону этой подготовки.

На стр. 161, опять-таки в противовес «схоластике», А. М. говорит, что «Богопознание имеет религиозный опыт только своим *источником*, чистоту этого источника «гарантией» своей доброкачественности, но само по себе ... оно являет собою продукт одного и того же, организующего всякое познание, разума»; но если А. М. признает благодатный духовный свет, почему он отрицает и таковое же слово; если он признает не просто — естественные литургические действия, почему он отрицает возможность таких формул, которые высказаны по изволению Духа Св., и, следовательно, вовсе не суть только «продукт одного и того же, организующего всякое познание, разума». Далее, он говорит о необходимости «кристаллической чистоты» религиозного опыта. Выражение это может иметь смысл, но я не уверен, что А. М. знает этот смысл. В обычном же понимании оно лишено смысла.

На стр. 162–163 А. М. усиленно подчеркивает субъективность, условность всех человеческих слов и понятий. Но не думает ли он, что этой своей полемикой он упраздняет предмет своей кафедры, ибо если все слова и понятия субъективны, условны, то любую догматическую формулу можно менять как кому вздумается и, следовательно, не о чем было спорить на

соборах и незачем настаивать на той или другой формулировке религиозного опыта. Если же настаивать нужно и если ценою жизней достались эти формулы и термины, то, очевидно, они не признавались условными и субъективными. Да и сам А. М. слишком много значения придает *своим* высказываниям, чтобы можно было поверить ему в его оценке всех *слов* и понятий как субъективных.

На стр. 182 говорится о человеке, как происходящем «не только от материальной эволюции, но и, совместно, от духовной инволюции. Другими словами, человек представляется, по-штейнеровски продуктом эволюции животного мира, в который вселились вырождающиеся, опустившиеся небесные иерархи. Это оплототворение духа».

На стр. 183 он говорит, что «происхождение человека есть сугубый, в силу сказанного, творческий акт с большим, так сказать, «*напряжением*» творческой энергии, нежели появление животного царства после растительного или одного из низших чинов ангельских вслед за непосредственно предшествующим ему высшим — *равным* в этом отношении развед принципиальному созданию мира духовного или материальному...», т. е. А. М. вводит здесь понятие о *мере* творческой мощи Божией. Между тем, именно отрицание подобной меры служит у А. М.-ча главным возражением супранатуралистической теории Воскресения; на стр. 224 он прямо заявляет: «Воскресение Христово признается апологетами и догматистами супранатуралистического направления «величайшим» из чудес Христовых по проявленному в нем божественному *могуществу*... Между тем, ... мы не имеем никакой *единицы меры* и шкалы для измерения божественной силы, чтобы судить, какое чудо больше, какое меньше. Божественная сила не электричество, не тепло, не давление, чтобы ее можно было переводить на вольты, амперы, калории, граммы и пр.: она во всех своих проявлениях бесконечна, не *сравнима*». Поэтому, рассуждает он далее, Воскресение можно назвать «величайшим из чудес» «отнюдь не по степени проявленной в этом акте силы Божией, а только по ценности, значению, совершенству, величию, *славе*...» (стр. 224). Но разве не «всяк дар, сходя с небесе *совершен* есть» и разве не всякое проявление милости Божией бесконечно, чтобы, если применить рассуждения А. М.-ча, то нельзя было бы отринуть и возможности сравнивать степень ценности проявления? И, опять-таки, где мера сравнения ценностей? Если Божественная сила — не электричество, не тепло, не давление, то разве не должно повторить все это и о *славе* Божией?

На стр. 188, говоря о творении человека, А. М. замечает, что здесь Бог «оплототворил Себя, как нигде в творении — до видимости, до пластической осязаемости, до физической *портретности*». «Не в «бороде», конечно, или внешних чертах нужно искать образ Божий в человеке, а в материализованной духовности, аналогично воплощаемой, напр., в мраморе ваятеля» (стр. 186, прим. 1). Интересно знать, в чем же может быть «*физическая портретность*», «*материализованная духовность*», подобная

той, которая воплощается в мраморе, как не в совокупности внешних очертаний, т. е. именно в «бороде», говоря фигурально? — А если А. М. отрицает «бороду», то в чем же тогда «физическая портретность», — сторона, на которой он так настаивает? И как может ваятель воплотить в мраморе тот или иной образ без «бороды»?

На стр. 201 читаем: «После погружения Его (Христа) Иоанном в воду. Он торжественно Самим Богом признается «Сыном Его возлюбленным», в Котором, наконец, опочило Божество, не имевшее возможности, по случаю грехопадения, опочить на первом человеке» — выражение несторианское и даже эвонитское. Оно повторяется и на стр. 254 — в более общем виде: на Христе, «как на чистом, невинном, безгрешном, чуждом сознания вины, только и могло опочить Божество».

На стр. 202: «Искушения диавола состояли, конечно, не в похотях чревоугодия, корыстолюбия и гордости, как обычно понимают этот акт [? — П. Ф.] этого недостаточно было бы для искушения даже первого человека: ведь и там главным козырем [! — П. Ф.] сатаны было «богоподобие» — но, как это удалось впервые со всею ясностью вскрыть «богословию XIX века, диавольский соблазн заключался в указании на противоречие внутренней богосыновней славы Христа с внешним уничиженным положением». Получается, по А. М.-чу, что до конца XIX века искушение Христа понималось как такое, которое было недостаточно даже для первого человека, и вот, лишь в конце XIX века, «впервые удалось вскрыть» обратное. С другой стороны, получается, что диавол, искушавший Христа, знал, с Кем имеет дело, хотя, по церковному преданию, потому-то он и побежден, что не разгадал, Кого вздумал победить. О неуместности выражения «козырь», подразумевающего образ картежной игры диавола с Богом, где ставка — человек, — говорить едва ли стоит. А так ли легко не искустись возможностью превратить в хлеба камни после 40 дней неядения — об этом пусть А. М. поразмыслит не после обеда, а не поевши дней 5–7. Тогда мы поверим ему в величии его духа.

На стр. 204 указывается, что даже Преображение «не может служить «изъятием» из общего плана евангельской истории», но о каком плане идет речь, откуда он известен А. М.-чу и почему надо предполагать в Преображении «изъятие» из него — не ясно. Похоже на то, что А. М. признал непогрешимой какую-то сочиненную схему Евангелия и отождествил ее с объективным планом евангельской истории. Рецензент же полагает, что не заслуживал и обсуждения тот план евангельской истории, который был бы составлен с устранением из Евангелия Преображения, и, следовательно, не стоит и разбираться, насколько задним числом окажется или не окажется «изъятием» из этого плана Преображение.

На стр. 205 А. М. жирным шрифтом сообщает, что «изложенный (им) взгляд на сущность христианства как оплототворение Бога во Христе во благо твари подтверждает вся мистическая доктрина христианства...» Это утверждение или неясно, ибо непонятно, о какой «мистической доктрине

христианства идет речь», или есть *idem per idem*, если разуместь под мистической доктриной христианства именно изложенное А. М.-чем учение об «оплототворении»: или подтверждающая инстанция неизвестна, или она есть то самое, что ею нужно подтвердить.

На стр. 206: «Условную статику иудейского «закона» заменила собою благодать, эта динамическая реальность христианства». Почему статика, почему условная, почему реальность тут динамична (а ранее объявлялось, что реальность самую вещь есть статичность) — все это известно одному лишь Автору.

На стр. 217 объявляется, что «любовь» есть «принцип» «мистический, поскольку переживается эмоционально». Но разве *эмоциональность* есть синоним *мистического*? В лучшем случае эмоциональность есть первый шаг в области мистического опыта. Но, по существу, эмоциональность вовсе не мистика, ибо эмоциональность есть субъективнейшая из сторон психической жизни, а мистика выводит за пределы, за грани субъективности. Если А. М. такую мистику отрицает, он отрицает и вообще мистику, ибо выход за грани субъективности есть первый признак мистики как таковой.

На стр. 226, в азарте борьбы с супранатурализмом, А. М. высказывается в том смысле, будто пустой гроб Христов не противоречит «закону смертности». Но какой бы смысл тогда имело бы «смертью смерть поправ». И утверждение А. М.-ча, если оно высказывается не условно, а по существу, не поведет ли к отрицанию эсхатологии и всеобщего воскресения мертвых, имеющего не только противоречить, но и ниспровергнуть закон смертности.

На стр. 232 и др. усиленно отрицается «теоретически аргументное значение пасхального догмата» в противовес утверждению его мистического опытного значения. Но что собственно значит у А. М.-ча «опытное переживание Воскресения», он решительно нигде не объясняет; чрезмерное отрицание же «теоретически-аргументального» значения не поведет ли и к отрицанию Воскресения как исторического факта?

На стр. 234: «единственное место, которое в Послании к Галатам может быть понято в заместительном значении... (5, 10) настолько обще, что его колеблется понять в таком именно смысле даже еп. Феофан». Почему даже? Разве преосв. Феофан такой рьяный защитник юридической теории?

На стр. 239 говорится, что «смерти подвергается Бог» и что это — «жертва любви — не Сына только, но и Отца, вообще Бога-Троицы». Точно ли выражается А. М.-ч? Разве он не знает, что подобные выражения повели к ереси Сотириха?*

* В машинописи вписано карандашом: В самом деле, пусть А. М. ответит, кому приносится эта жертва? [«Ты еси принося и приносимый, приемляй и раздаваемый»].

На стр. 266 А. М. говорит, что Христос «*пресуществил* эту жизнь в новый небесный *модус бытия*». Можно изменить существо, оставляя неизменным модус (Евхаристия). Но что значит «*пресуществить* в модус», понять мудрено.

На той же 266 стр. говорится о «преувеличенно-идеализированном представлении* о рае как о царстве не только благодати, но и славы», хотя свв. отцы говорят об этом как раз наоборот. А именно о *духовности* рая.

На стр. 267 говорится о Высшей Силе-Любви, «расширяющей и внутри божественную жизнь до Три-ипостасия». Не пахнет ли это неточное выражение савеллианством?

На стр. 287 говорится, что «*условием* явления «славы Сына Божия» были Его «слезы», т. е. уничтожение». Но *условием* называется такое событие, без которого не может явиться другое, обусловливаемое. Осмелится ли А. М. сказать, что слава Сына Божия *не могла* явиться без «слез» Его? Без Его уничтожения?

На стр. 287 исповедание Марфы, что брат ее «воскреснет», названо почему-то «статически-фарисейским догматом «эсхатологического воскресения»» (стр. 297). А разве мы неверим, что воскреснем?

Стр. 291: «Анализируя явления Воскресшего, нельзя не видеть полного *исчезновения* прежней «немощи», «уничтожения», «страданий», *свойственных* человеку *по природе*». Что ж, если немощи *свойственны* человеку *по природе*, а их не стало, то значит не стало и человеческой природы? А язвы гвоздинные, а вкушение рыбы и сот, а вид лица и звук голоса...? А на стр. 306 опять говорится, что душа и тело в Воскресшем «так обожены Воскресением, так прославлены, приведены в такие гармонические соответствия, что в этом акте нельзя не видеть «начала *иного* — вечного бытия твари...» Где же тут «психо-физический тип» — тот, который нам известен? Но на стр. 290, в прим. 1 читаем: «Утверждение потери психо-физического типа в оплототворенном или прославленном состоянии и характеризует монофизитство в его различных оттенках.

На стр. 300 приводится выдержка из Симеона Нового Богослова, в которой говорится, что христиане во время Евхаристии «вкушают и пьют *мысленно* Бога», и далее — опять: «мысленно». Но речение по-русски нельзя передавать через «мысленно», ибо это будет подмена евхаристической реальности субъективными процессами нашего ума. Речь идет об «*умопостигаемом*» вкушении**.

На стр. 309 говорится, что обожение устраняет «абсолютную тварность». Но ведь тварность потому и тварность, что не абсолютна. А если тварность абсолютна, то она *другое* Абсолютное. Получается манихейство.

* В машинописи вписано карандашом: [чьм?].

** В машинописи вписано карандашом: Вы ссылаетесь на греческий текст, но не делаете из него должного вывода.

На стр. 311: «В Нем (Христе) первом, благодаря ипостасному богосыновнему оплототворению, *народилась* божественная жизнь». Но это — все то же уравнивание Христа и христиан: во Христе жизнь не нарождалась (это так бывает в христианах), а Сам Он — Жизнь: «Аз есмь Живот». Тут то же ложное понимание личности Христовой, что и в Ваших словах об его опыте: разве он из опыта *узнал* о своем богосыновстве?

На стр. 311 говорится о «принципиальности, «головном» [!] характере откровения в Нем божественной жизни», хотя не *в Нем* жизнь, а Сам Он Жизнь. <Ведь Он относится к Ипостаси Христовой, а не к человеческому естеству>.

На стр. 312 «тридневный» срок пребывания Господа во гробе называется дважды «кратчайшим». Почему?

На стр. 322 речение Апокалипсиса «*ψῆφον λευκῆς*» (11, 17) толкуется как «оправдательный *намек* с новым именем*». Почему «оправдательный»? Тут намек на посвятельные обряды мистерии, где давалась табличка или камень с новым именем, забрасывавшиеся, далее, в море, так что нового имени не узнавал никто, кроме того, кто его получал**.

На стр. 330 говорится, что слава «не уничтожает природного, душевно-телесного контура человеческого существа, она лишь выполняет этот контур чертами величия, блаженства, силы, нетления, духовности и т. д., поглощая собою линии тварного спектра: уничтожение, немощь, тление, душевность, плотянность, смерть и т. п., словом, возводит бытие на принципиально новую, высшую ступень». Неужели человеческое существо — лишь *контур*, а реальность человека лишь содержащееся в контуре иное бытие? А. М. говорит о «линиях тварного спектра», но ведь таковые характеризуют не состояние тварного бытия (немощь ли, или славу), а самое существо реальности и, следовательно, не могут и не должны исчезнуть и в состоянии славы. А. М., в соответствии со своим образом, говорит, далее, о «принципиально-новой» ступени бытия. Но, как уже было замечено по поводу его выражений о райской жизни прародителей, она была славна и духовна, и, следовательно, славное состояние — не принципиально-новое, а лишь восстановленное. Как и во всей книге, здесь у А. М. сквозит признание плоти, не вмещающей духовности не по состоянию греховному, а по *природе* ограниченной, т. е. опять дает себя знать кенотизм. Но если бы согласиться с А. М. в последнем, то тогда уже надо открыто говорить об уничтожении человеческого естества при воскресении, ибо то, что по *природе* не вмещает духа, не вместит его и по воскресении. И в самом деле, на стр. 291 он говорит о немощи, уничтожении и страданиях — как *свойственных* человеку *по природе*. Следовательно, если немощь, уничтожение, стра-

* В машинописи вписано карандашом: Кому же давался оправдательный камень? Его бросали в урну.

** В машинописи вписано карандашом: и <нрзб. 1 сл.> потому иерофанты — священноименные *ιερόφαντοι* — рассматривались как безымянные — *ἀνόμυτοι*.

дания исчезают в состоянии славы воскресшего тела, то исчезает *природа его*. Но что же это, как не «монофизитство», по определению самого же А. М.-ча — на стр. 290, прим. 1. — Что касается до выражения: «как контур можно выполнять *чертами*» — пусть объяснит сам А. М.

На стр. 331 читаем: «Идентичность» воскресшего тела с земным... есть, конечно, не статическое тождество, а *динамическое*. А. М. с одного маху, одним «конечно» разрубает труднейший спор многих глубоких мыслителей, с которым связано столько острых пререканий. Не мешало бы ему вспомнить, что церковные писатели первых веков настаивали именно на «статическом», по его выражению, тождестве, и попытка решить вопрос в пользу тождества «динамического» (Ориген) вызвала жестокие нападки, особенно со стороны св. Мефодия Олимпийского. Как бы там ни было, а это игнорирование сложности самого предмета решения не может быть одобрено.

На стр. 331: «Можно полагать, что прославленное состояние исключает из «структуры» воскресшего тела такие органы, которые окажутся ненужными, бесполезными или противоречащими общему status'у царства славы. Наоборот, должны *сохраниться* и развить свою функциональную способность органы «высших чувств». Вместе с тем должны получить существование новые органы, приспособленные для локализации и действований новых чувств, имеющих открыться в будущей жизни, подавленных или совсем отсутствующих теперь», и т. д. Предоставлять предметы «будущего века» духовному ведению — мудро. Но неимение духовного ведения не уполномочивает говорить о духовном — нелепости в области века нынешнего. Или о «теле будущем» мы ничего не знаем; или мы должны считаться с тем знанием, которое имеем об основных законах тела нынешнего*. А. М. говорит об *исключении* таких органов, которые могут оказаться ненужными. Во-первых, А. М. должно быть известно, что тело есть не совокупность механически составленных частей, а организм, т. е. неразложимое единство взаимно-обусловленных органов, и что каждый из органов участвует в общей жизни *всего* тела (это особенно поразительно сказывается в законе внутренних секретов). Следовательно, помимо грубо-определенной функции органа, учитываемой сравнительно легко**, у него есть еще множество функций более тонких, как физиологических, так, прямо или косвенно, и психологических, труднее — или почти не учитываемых, но чрезвычайно важных. Удаление органа, даже повидимому ничтожного***, может быть сопряжено с весьма неожиданными последствиями, грозящими нарушением экономии всей жизни и ведущими к обеднению, извращению или даже гибели весь организм. Говорить об органах «ненужных» (с точки зрения А. М.-ча) походило бы на отрицание необходимости скелета

* В машинописи вписано карандашом: например, имея в виду тела святых.

** В машинописи вписано карандашом: функции явной.

*** В машинописи вписано карандашом: например, щитовидной железы.

у рыбы потому, что он мешает есть рыбу. Ссылка же по данному вопросу на ответ Христа саддукеям по поводу споров о браке и на 1 Кор. 6, 12 настолько неуместна и безвкусна, что не заслуживает опровержения*. — Теперь, далее, какие же, например, органы А. М. признал бы ненужными? Ну, напр., желудок? Полагаю, что желудок «не нужен». Но ведь тогда не нужна и вся кишечная система, не нужен пищевод, не нужна печень, не нужны почки, следовательно — не нужна и кровь, — следовательно, не нужно сердце, не нужны легкие и т. д.; не нужны и зубы, не нужен и рот, должны измениться и внешние очертания тела. Что же остается? Нервная система, мускулы, кости да кожа? Но и мускулы в царстве духа не нужны**. Нужна ли нервная система? Но, рассуждая по А. М., и нервную систему в большей ее части мы должны признать не нужной (симпатическая напр.). Остается одна голова, да и то неполная? Хорошо воскресшее тело из кожи, надутой, очевидно, эфиром!

На стр. 335 А. М. утверждает, что и тела «грешников» нехристиан и т. д. будут, по воскресении, также «духовны», «нетленны», «сильны» и, следовательно, *славны*, т. е. полны божественного величия, как и воскресшие тела христиан». Во-первых, это собственная фантазия А. М.-ча, а во-вторых, такое уравнивание тел святых и грешников нечестиво. А. М.-чу же подобное уравнивание необходимо для признания ада лишь субъективным. «При актуальном контрасте, анастасис являет собою «ценность», утилизация (!) которой *субъективно* определяется для каждого в д и а п а з о н е (!) рая — ада. Воскресение Христа, как принципиальный анастасис твари, служит откровением status'a славы, реализуемого субъективно в вечном блаженстве рая для одних и вечных муках ада для других, объективно же выражающего божественную благодать-силу-любовь» (стр. 336–337).

Стр. 49: Соловьев «умозаключает а posse (или necesse) ad esse; он дедуцирует Воскресение Христово, как Ла[е?]веррье нахождение Нептуна за орбитой Урана». Но ведь, во-первых, posse вовсе не есть «или necesse»; necesse = posse + esse, и, следовательно, из necesse и выводить esse нечего. Далее, Соловьев вовсе не «дедуцирует» Воскресение, а наводит, индуцирует, из *фактов* жизни, — удачно ли, это другой вопрос. Да и Лаверрье вовсе не дедуцировал Нептуна (ср. также стр. 85).

Стр. 51: А. М. выводит «периодичность» празднования воскресного дня из выражения *κατὰ μίαν σαββάτον*, причем в *κατὰ* усматривает смысл периодичности; но, конечно, не *κατὰ* указывает на периодичность, а *μίαν*.

Стр. 53. Известную книгу Архиеп. Сергия «Православное учение о спасении» А. М. цитирует почему-то по выдержке из нее в брошюре М. А. Новоселова.

*** В машинописи вписано карандашом: Неужели же А. М. думает, что всех не сущих в браке, не женящихся и не посягающих, надо оскотить. Ведь и святые тела угодников, не женившихся и не посягавших, не утрачивают однако органов своего тела.

**** В машинописи вписано карандашом: не будем же ворочать толстые фолианты.

Стр. 56: «Смерть Сына Божия — *только conditio sine qua* поп спасения».
Стр. 62 и др.: «Порабощение духа материи»; это опять-таки звучит дуалистически*.

Стр. 63: если бы догматы христианской религии «представляли собою рациональные истины...» то она превратилась бы «в софистически-гностическую систему». Разве «софистический» и «гностический» синонимы «рационального»?

Стр. 85: ни Соловьев, ни Несмелов, «не указывают опытных, мистических оснований пасхального догмата» (как будто А. М. их указывает).

Стр. 89: «Лорд Д. Непер (John Nupier), открывший закон логарифмов». Что за закон? Логарифмы?

Стр. 90. «Католичество» Соловьева объявляется не «достойной внимания «легендой»» (стр. 86, прим. 1). Не слишком ли упрощенное это решение большого и темного вопроса?

Стр. 98: часто повторяемое, но совершенно неосновательное сравнение Канта с Коперником, на что уже указывалось Джоберти, Вл. Ф. Эрном и др.

На стр. 100: «Принцип философии ...приблизился к термину, который мы называем «мистическим разумом»». Как термин можно называть**, и как к нему может приближаться принцип философии?

Стр. 127: чудеса может совершать «не только Аполлоний Тианский, но и *антихрист*». Не хочет ли сказать Автор обратного?

Стр. 143: «как показывает «Критика чистого разума», невозможно извлечь богопознания из разума, нельзя даже теоретически доказать бытие Бога». Не поспешно ли доверие к «Критике чистого разума» в вопросе столь важном и ответственном?

И т. д. и т. д.

Кроме приведенных мест можно было бы собрать и еще примеры подобных неудачных выражений у А. М. Но, не удлиняя этого их ряда, я отмечу теперь лишь отдельные выражения, по тем или иным причинам представляющиеся мне неудачными, а иногда и прямо режущими слух читателя. А. М. злоупотребляет словами иностранными, порою вводимыми им без всякой нужды, сам составляет термины, ценность которых весьма сомнительна, иногда странно коверкает русские слова и пользуется выражениями, которые в применении к высоким предметам звучат вульгарно, смешно или неблагоговейно. Примеры этого были уже в приведенных цитатах. Отметим еще кое-что, наиболее обращающее на себя внимание: «идеология пасхи» зодируется «практическим разумом» (стр. 3).

Положительный интерес, являющийся продуктом внутренних глубоких стимулов, лишь в особых случаях развращает ложесна неплодия, если не в ундеркиндом, то, по крайней мере, «утехой семьи» (стр. 3–4); «наша работа... хотела бы примкнуть к идеологической спораде» (стр. 4); «вы-

* В машинописи вписано карандашом: Не материи, а греху.

** В машинописи вписано карандашом: когда он сам есть название.

кристаллизировалась» (стр. 5), Воскресение Христово «иммиракулезно», «иммиракулезный» (стр. 5, 6, 10, 25, 26 и т. д.), «победы — прецеденты» (стр. 15); «трофеи победы» в борьбе со смертью (стр. 16); «евхаристическая мистерия» (стр. 22), «генеральная победа жизни» (стр. 23); «влагает в рациональную схему» (стр. 27); «за явлением Богочеловека следует новый ряд градаций... каждое из этих откровений *приближает* мир на одну стадию к абсолютному *финишу* бытия — всеединству» (стр. 28); «рациональность Воскресения Христова ...не есть рассудочная плоскость», столь характерная для теоретических апологий Воскресения Христова» (стр. 31); «живое обаяние крупной личности (говорится о Вл. Соловьеве) окружает голову мудреца ореолом *оракула*... *Оракул* уже не дышит, но его имя продолжает вдохновлять и объединять» (стр. 131); остается только «исследовать какую-нибудь *каплю* божественного опыта... а не строить всевозможные подводные, или воздушные замки, которые, помимо всего прочего [чего? — П. Ф.] оказываются и «необитаемыми» (стр. 34); «*de gustibus non disputantur*» (стр. 40), — вместо «*non est disputandum*» (стр. 40); «*индивидуально-интимная* оценка Воскресения» (стр. 52); «научно-человеческая идеология Воскресения» (стр. 54) *γῆθη σαλῶν* — почему-то называется «криптограммой»; аристотелевская *научно-философия* (стр. 56); оправдание «стало возможным только вследствие чудного самопожертвования Сына Божия» (стр. 57); «катализу дела Христова» (стр. 57); «Воскресение Христа «означает не *экс ком му ни ка цию* с нашими природой и миром» (стр. 58–59); воскресение человека «*гарантируется* богочеловеческим Воскресением Христа» (стр. 59); в мире и в человеке одновременно «совершаются два процесса: каталитический и апокати[а?]стасический» (стр. 59); это как бы две сильные параллели, из которых первая, с отрицательным знаком, имеет ограниченный временем *предел*, а вторая, с положительным знаком, простирается в *бесконечность*. От живоносного гроба Господня или, что то же, с пасхальной ночи эти две линии идут *рядом* до воскресения мертвых, после чего первая (линия зла) *оборвется* и, как динамическая величина, перестанет существовать, а вторая (линия добра), наоборот, усилится и *устремит* в беспредельную *высь*» (стр. 60); «опричинивать», «опричиненный» и т. п. (стр. 60); «онетление человеческого тела» (стр. 61); «в будущем катастрофическом преобразовании мира примут участие и «грешники», все мертвые вообще, одни *volens*, другие *polens* воскресши в нетленном... теле» (стр. 61); «интимная жизнь человеческого духа» (стр. 62); и др. т. п. «интимности» (стр. 52 и т. д.); «литрозоологический», «анастазеологический» (стр. 60, 76 и др.); «сотериологический» (стр. 68 и др.); «антропологическая необходимость», «анастазеологический закон» (стр. 76); «Воскресение Христово не могло бы придать всеобщему воскресению характер универсальности и законопринудительности» (стр. 97); «анабиотическое представление воскресения» (стр. 79); Несмелов «доминирующее значение усвоит Воскресению Христову» (стр. 82); Воскресение было «реставрацией богочеловечества»

(стр. 83); различие Соловьева и Несмелова «касается только *отправных* точек концепций, однако, им обуславливается дальнейшая *диспаратность* воззрений. Для Соловьева, при макрокосмической точке зрения, Воскресение Христово является одною из *промежуточных* стадий... Для Несмелова, при его микроскопическом аспекте, Воскресение оказывается... *кульминационной* точкой Божия спасения мира... Соловьев понимает Воскресение... как один из моментов прогрессирующего процесса, которому предшествовал ...ряд аналогичных моментов, и т. д. и т. д.: «индукция», «дедукция», «космологический характер», «антропологический», «рационализация пасхального догмата» и т. д. и т. д. (стр. 85); «антипозиционное направление», «завинить» (стр. 86); «антипозиционность» (стр. 95), «антипозиция», «дегустация христианства, содержащегося в нормах церковного учения» (стр. 89); «контакт жизни по Воскресении с жизнью до Воскресения» (стр. 93); «чувство Божества, в частности Божества Христова, является отправным пунктом, «стартом» нашей пасхальной идеологии» (стр. 96); «выбрасывая свои продукты на биржу общечеловеческих слов и понятий, мы обязаны бываем забыть их первоначальную «номинальную стоимость» и установить только их относительную, рыночную *эквивалентность*» (стр. 97); «устанавливаемый здесь принцип имеет также в своем обнаружении, в переводе на биржевой курс, некоторую диалектическую зависимость от «критики практического разума»» (стр. 98); новая философия обладает «более глубоким зондом бытия» (стр. 101); «вынашивается» (стр. 101 и др., 260, 310); потомство Адама являет собой «некоторую дифференциацию указанных начал» (стр. 103); «по «вырождению» хамитов, это [интеллектуальное] преимущество в силу своего рода интеллектуальной «гибридизации» ...перешло к иафетидам» (стр. 103); «в руках еврейского поэта всего богаче «диапазоном» была мистическая *псалтирь*» (стр. 103); «дух человеческий следует каким-то таинственным указаниям незримого Режиссера» (стр. 107); «крупные ученые западной теологии спешат в настоящее время соединять свои имена с религиозно-опытным методом в теологии. Что касается *pro domo sua*, — русской теологии...» (стр. 109); «целесолагается» (без дополнения, стр. 111) «продуктировать» (стр. 112); «эмоциональный» вместо и наряду с «эмоциональный» (стр. 97); «обыденный» (стр. 114 и др.) в смысле повседневный, обыкновенный; «en masse», «*rag excellence*» (стр. 120); «никто из провозвестников откровения не был *систематиком-доктринером*» (стр. 121); «религия симметрична именно чувству» (стр. 122), в смысле соразмерна, и др. случаи употребления «*симметричный*»; «*мистизирование* эмоционального начала» (стр. 123, ср. стр. 152); «в соважизме исследователи находят веру в Единое Существо» (стр. 151); «quasi-мистический характер» (стр. 124), «*lysis*», «*crisis*», «фотизм» (стр. 133); «превалируя в религии... мистический разум не должен заглатываться своими коагентами» (стр. 138); «заглатывание его» (стр. 138, ср. стр. 148); «религиеведение» (стр. 140); Патриарх Иаков, «несмотря на свой явно практический характер, имеет *обширный мистический* опыт:

...в предсмертном благословении детей своих и внуков этот опыт выразился целым каскадом пророчеств. Наследником мистических потенций своего отца стал, по-видимому, Иосиф...» (стр. 153); «Притчи» и «Экклезиаст» — «памятники практически-спекулятивного характера» (стр. 153); если «у свв. отцов-теоретиков подлинное, мистическое зерно их богопознания ...заслоняется всевозможными умозрительно-диалектическими аксессуарами» ...то у мистиков «мы встречаем мистический элемент в *полной силе*, не укрытым ни под каким спудом, кроме смирения и самого необходимого логически-литературного покрывала» (стр. 157); «тирада» из слова преп. Симеона Нового Богослова (стр. 157); «философское познание, не в меру *утилизирующее* религиозные верования... Религиозный опыт не выступает здесь ...рафинированным ...«Фальсификат» богопознания» (стр. 160); синтез оказывается здесь «фиктивным» (стр. 164); «процессуальность» динамического богопознания (стр. 163); «боговед» (стр. 169, 170, 173); языческая философия опознавала «божество, как *интеллигентную* силу» (стр. 171); «Божество опознается (в христианстве) не как психоморфная «монада» (стр. 171); реальности передают свой «приоритет» актуальностям (стр. 174); ««прогрессу и спасению» противопоставляется столь же всеобъемлющий акт последовательного самоограничения Божества» (стр. 174); (почему «*противо*»?); «коррелятивна»; на стр. 175 «*женщины*» стоит вместо «*девушки*»; плевелы-бесы остаются до того времени, «когда произойдет окончательная *сортировка* добра и зла» (стр. 180); отказ от творения духовного мира «являлся бы преждевременной «капитуляцией», не оправдываемой состоянием ресурсов» (стр. 180); «объект, в природе которого реализовалась божественная сила, — есть именно мир ограниченных духовных «сил»» (стр. 181); «человекявляет собой наиболее интересное [для кого?] творение...» (стр. 181); «имматериальный» (стр. 181). Еще надо отметить множество раз повторяющиеся выражения «баптизматический», «омиоматический» и т. д. и т. д.

Из внешних недочетов книги А. М. надо отметить еще: опущение ударений и придыханий в греческих текстах, к тому же им не всегда выдерживаемое, и злоупотребление кавычками, придающее его речи тон иногда жеманный, а иногда, что еще хуже, подмигивающий. Какое-нибудь самое важное и обыкновенное слово, вроде богодухновенный, Церковь, Дева, апостолы, истина и т. п., применяемые в буквальном смысле, он часто ставит в кавычках и получается, будто он хочет сказать: «так называемая Церковь», «с позволения сказать богодухновенный», «лже-апостолы», «глаголемая истина» и т. д.

Заканчивая на этом свой отзыв, я повторяю то, что сказал в начале. Диссертация А. М.-ча имеет множество недостатков, порою ставящих ее ниже среднего диссертационного уровня; но она преследует выше для средних задачи; она воодушевлена сердечным убеждением в излагаемых А. М.-чем мыслях; она ставит свою задачу служить вере; она обнаруживает

разносторонние интересы Автора; наконец, что самое важное, она смотрит на вопросы веры по существу, не прячась от ответов на них за историческими сообщениями, и со смелостью берет на себя задачи, непосильные, б. м., и не для одного А. М-ча. Многочисленные недочеты разбираемой тут книги, будучи второстепенными, не могут уничтожить того важнейшего, указанного выше, чего должно прежде всего требовать от богословской диссертации и что, бесспорно, в книге А. М-ча имеется. А это признание побуждает, как требование справедливости просить Совет о присуждении Автору степени магистра богословия.

Э-о. профессор священник Павел Флоренский

К ИСТОРИИ ОДНОГО ДИСПУТА В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

(Послесловие к публикации)

В многообразном по своей тематической направленности наследии о. Павла Флоренского особая роль принадлежит «Отзывам...». Написанные «по обязанности» доцента, а затем профессора Московской Духовной Академии, они в своем большинстве посвящены разбору кандидатских сочинений студентов Академии и могут рассматриваться как строительные леса к будущим исследованиям. Сохранилось более двадцати таких отзывов, представляющих и сегодня несомненный научный интерес. Наряду с ними к этому специфическому жанру историко-церковной, религиозно-философской и литературной критики должны быть отнесены многочисленные рецензии на книги самого разного содержания — от математики до грамматики, а также некоторые вступительные статьи к книгам и переводам.

«Отзыв о сочинении А. Туберовского "Воскресение Христово..."» по своим выдающимся достоинствам занимает исклю-

чительное место среди критических исследований о. Павла Флоренского. Это обусловлено рядом обстоятельств, и в первую очередь тем, что здесь мы имеем дело не только с критикой в смысле опровержения ошибочных мнений или заблуждений, но и с анализом главных подходов, а может быть, и некоторых основных предпосылок, необходимых для положительного раскрытия догмата Воскресения, и в этом смысле значение «Отзыва...» трудно переоценить. Достаточно обратить внимание на богословскую, философскую и психологическую критику кенотизма или на тщательный анализ достоинств и недостатков юридической теории искупления, чтобы убедиться в этом.

Поражающий своей глубиной, изощренной диалектической аргументацией и какой-то чрезвычайной обстоятельностью, «Отзыв...» о. Павла Флоренского представляется в высшей степени важным для характеристики богословских взглядов самого Флоренского на пути от теодицеи к философии культа. При этом «Отзыв...» позволяет лучше понять не только поздние богословские сочинения о. Павла, написанные после работы «Стоп и утверждение Истины», но и саму эту книгу. Ключом к такому пониманию нам представляется настроение строгости и суровости, пронизывающее «Отзыв...». Читателю может даже показаться, что здесь Флоренский борется с самим собою, выступая против алогизма, субъективизма, психологизма и неопозволительного интимного тона при обсуждении богословской проблематики. На самом деле — и, возможно, здесь кроется одна из загадочных черт его мировоззрения — Флоренский был и остается сторонником строгого богословия, богословия как «строгой науки». Не приходится говорить о том, что эту строгость он связывает с языком, с артикулированностью богословских понятий и терминов. Переживания, даже самые яркие и глубокие, если они не артикулированы, не выражены в соответствующих строгих богословско-философских формулах и понятиях, для него имеют очень мало цены. Перефразируя Канта, мыслителя, с которым он постоянно борется и влияния которого он избежать не смог, можно сказать, что в богословии для о. Павла Флоренского слова (имена; термины) без переживаний пусты, переживания же без слов слепы. Именно здесь, в точке их пересечения, — место символа. Поэтому символ (о котором почти ничего не говорится в «Отзыве...») можно было бы определить, согласно с его этимологией, как соединение слова, переживания и вещи или, еще точнее, как ту реальность, которая предшествует разделению на

слова, переживания и вещи. Отсюда вывод, кажущийся многим не только парадоксальным, но и неприемлемым, — богословие, «строящееся» на символах, может быть строгой и точной наукой, несмотря на то, «что человеческий язык — земной и для земли, божественную же истину не высказать адекватно и языком ангельским» (см. наст. изд., с. 44).

М.М. Тареев в начале века называл П.А. Флоренского представителем «спиритического богословия». Эта точка зрения имеет сторонников и сегодня. «Отзыв...» еще раз опровергает эти легковесные суждения, основанные на поверхностном знакомстве с трудами о. Павла Флоренского.

Вопрос о том, почему А.М. Туберовский, написавший не такое уж плохое сочинение, подвергся столь беспощадной критике (при том, что о. П. Флоренский считал это сочинение достойным степени магистра богословия), заслуживает особого внимания. В «Отзыве...» нет определенных и ясных ссылок на других — за исключением М.М. Тареева — современных представителей этой обсуждаемой точки зрения. Тем не менее ряд замечаний свидетельствует о том, что о. Павел Флоренский выступает не только против личных, индивидуальных, заблуждений автора «Воскресения Христова», но и против целого направления, которое в данном случае представляет А.М. Туберовский, — направления, которое все отчетливее вырисовывается в русской богословской мысли. Фактически — это обновленчество с программой ревизии «схоластического богословия», понимаемого столь широко, что оно в себя включает все святоотеческое наследие. Этот опыт переоценки ценностей, затронувший и русскую богословскую литературу, в сущности был перенесением на почву богословия тем, методов и подходов «нового религиозного сознания». Мысли А.М. Туберовского, развиваемые в сочинении «Воскресение Христово» с обильным цитированием отцов Церкви и попытками опереться на авторитет некоторых из них, кажется, мало чем напоминают религиозно-философские схемы Д.С. Мережковского и Н.А. Бердяева о Третьем Завете и третьем откровении как откровении Святого Духа в творчестве, но и у А.М. Туберовского мы находим «принципиально новое откровение», что составляет собственно первый и основной тезис «Воскресения Христова».

В октябрьско—декабрьском номере «Богословского Вестника» за 1917 г. А.М. Туберовский опубликовал статью с многозначительным названием «Обновление человечества». Не

останавливаясь на политической стороне этого «розового христианства», оправдывающего события февраля 1917 года, отметим внутреннюю связь этой расплывчатой и неопределенной идеологии с богословием, которое в качестве нового слова было отвергнуто в «Отзыве...».

Наконец, отметим еще одну важную черту «Отзыва...» — он является необычайно интересным источником для понимания атмосферы, царившей в Московской Духовной Академии в последние годы ее мирного существования, накануне тех событий, которые разрушили одно из лучших духовных учреждений России и прервали складывавшиеся десятилетиями традиции богословской школы. В этом смысле «Отзыв...» приобретает значение исторического документа, памятника, характеризующего безвозвратно ушедшую эпоху.

История «Отзыва...» вместе с многочисленными материалами диспута, растянувшегося на полные историческими событиями 1916—1917 гг., могла бы очень много рассказать кропотливому исследователю об этой драматической эпохе, и в первую очередь о внешнем насилии со стороны новых властей и внутренней смуте, охватившей и Академию в предреволюционные годы.

Сведения о жизни Александра Михайловича Туберовского, собранные в основном по материалам журнала «Богословский Вестник»

Сочинение А.М. Туберовского «Воскресение Христово», изданное в Сергиевом Посаде в 1916 г. тиражом в одну тысячу экземпляров, давно стало библиофильской редкостью. В современной литературе редко встретишь упоминание об этой книге, еще труднее найти какие-либо биографические сведения о ее авторе. Одно из последних упоминаний этой книги дает ей явно завышенную оценку: «Наиболее подробно и всесторонне в трудах дореволюционных богословов Пасхальный догмат рассмотрен, пожалуй, в фундаментальной работе профессора Московской Духовной Академии Александра Михайловича Туберовского «Воскресение Христово (Опыт православно-мистической идеологии догмата)» (Сергиев Посад, 1916). Эта монография, единственная в своем роде, заслуживает специального анализа. Она как бы подводит итог всей догматической литературе на эту тему в русском богословии до 1917 года» (Никитин В.А. Пасхальный догмат в русском богословии // Богословские труды. Сб. 30. — М., 1990. — С. 291).

Годы жизни А.М. Туберовского нам неизвестны. Когда в сентябре 1904 г. П.А. Флоренский без сдачи экзаменов, как окончивший Московский университет, был принят в МДА, А.М. Туберовский был второкурсником. Однокурсником А.М. Туберовского был Сергей Семенович Троицкий (1881-1910), один из ближайших друзей Павла Александровича Флоренского; на этом же курсе учился болгарин Поп-Харлампиев, с которым Флоренский был связан по кружку в МДА (см. работу П.А. Флоренского «Догматизм и догматика»). Кандидатское сочинение А.М. Туберовского «Значение воскре-

сения Иисуса Христа в деле спасения по учению Нового Завета» объемом в тысячу страниц было высоко оценено рецензентом проф. Алексеем Беляевым (рецензия опубликована в «Богословском Вестнике» за 1908 г., №5); оно обсуждалось на заседании Совета от 12 июня 1907 г. и несколько позднее было удостоено премии. В апреле 1908 г. при обсуждении вопроса о замещении вакантных кафедр Академии А.М. Туберовский по представлению проф. А.Д. Беляева был оставлен кандидатом для кафедры Св. Писания Ветхого Завета. В это время о. Павел Флоренский был и.о. (исправляющим обязанности) доцента. В августе—сентябре 1914 г. свящ. П. Флоренский становится магистром богословия и экстраординарным профессором, А.М. Туберовский — и.о. доцента по кафедре богословия. Указом Синода (№ 11087) А.М. Туберовскому был продлен на один год срок для представления магистерской диссертации. В 1914 г. в Сергиевом Посаде выходит брошюра А.М. Туберовского «Внутренний свет», посвященная анализу стихов 22—23 шестой главы Евангелия от Матфея. А.М. Туберовский определяет этот «свет» — без какого-либо серьезного экзегетического толкования — как неизреченный, божественно-непостижимый, трансцендентный; источником его является Бог.

1 сентября 1915 г. А.М. Туберовский просит Совет МДА принять к рассмотрению работу «Воскресение Христово» в качестве диссертации на получение степени магистра богословия. Совет МДА определил: передать ее на рассмотрение свящ. П. Флоренскому, вторым рецензентом назначить проф. М.Д. Муретова. Начиная с марта 1915 г. журнал «Христианин» публикует сочинение А.М. Туберовского «Идеология Воскресения Христова».

2 мая 1916 г. состоялось заседание Совета Академии, на котором присутствовали: ректор Академии еп. Феодор, инспектор Академии арх. Илларион, а также М.Д. Муретов, М.М. Тареев, С.И. Смирнов, Д.И. Введенский, И.В. Попов, Н.А. Туницкий, А.П. Орлов, В.Н. Страхов, И.В. Гумилевский и свящ. П. Флоренский. «По выслушании отзывов, во время возникших по вопросу о признании магистерской диссертации и.о. доцента Академии Туберовского достаточно для искомой им степени магистра богословия прений, Преосвященным Ректором Академии заявлено было особое мнение о необходимости исправления диссертации не в предполагаемом втором, а настоящем первом ее издании» (Богословский Вестник. Февраль—март. 1917. С. 49).

При голосовании, за исключением двух — свящ. П. Флоренского и свящ. И.В. Гумилевского, все члены Совета поддержали предложение ректора, в том числе и второй рецензент проф. М.Д. Муретов, написавший отрицательную рецензию на сочинение А.М. Туберовского.

Приводим полный текст рецензии свящ. П. Флоренского (дата написана карандашом, остальной текст — чернилами).

1 и 2 мая 1916 г., в день Святителя Афанасия В.*

При оценке книги А. М-ча необходимо иметь в виду исключительную трудность взятой им темы, требующей глубины и тонкости мышления вместе с обширными и притом весьма отчетливыми познаниями. Вот почему надо быть заранее го-

* © Архив священника Павла Флоренского.
Публикация игумена Андроника (А.С. Трубочева). Текст подготовлен к печати А.Т. Казаряном.

товым встретить в его сочинении большее количество недочетов и погрешностей, чем сколько бывает их в обычной диссертации. Это предварительное замечание должно быть тем более настойчиво, что и по методу исследования и по способу изложения А.М. предпринимает нечто отклоняющееся от установившегося в богословии и, как всякий пролагающий новые пути, имеет право ожидать снисходительного отношения к неудачным сторонам своего первого опыта.

Достоинства книги А.М. суть следующие:

1) Попытка дать «мистическую интуицию» догматического вопроса, и притом труднейшего, т.е. осветить его по существу, не прячась от ответственности за историей размышления над догматом Воскресения Христова.

2) Самостоятельное отношение к ряду чужих решений, ставших почти классическими и не лишенная проникновенности критика их.

3) Понимание, что догмат Воскресения Христова определяет собою весь склад богословской системы.

4) Привлечение к богословскому исследованию данных новой психологии и вообще попытка расширить кругозор современного богослова внесением в богословие целого ряда понятий из других наук. Если часть их внесена безусловно неудачно, то это не мешает нам ценить самое начало сотрудничества различных поприщ знания.

5) Имманентное преодоление односторонностей кенотизма, принятого за основу богословствования и, в живом процессе богословствования теряющего свой опасный уклон.

6) Борьба с натуралистическим пониманием Воскресения Христова.

7) Горячее увлечение предметом исследования и проникающий (? нрзб.) все сочинение тон сердечной убежденности высказываемых положений.

8) Единство замысла, делающее из книги А. М-ча одно целое, и стройный и логический план книги.

9) Не лишенные тонкости экзегетические анализы, особенно текстов, толкуемых обычно в сторону юридического понимания искупления.

Недостатки диссертации А. М-ча суть следующие:

1) Некритическое пользование кенотизмом как предпосылкой, принятой на веру. И само по себе вовсе не будучи величиною бесспорною и всеми принятою, кенотизм подвергся в русской богословской науке резкой критике о. А. Чекановского, основывающегося почти исключительно на свято-

отеческих свидетельствах и решительно отвергающего кенотизм во всех его ответвлениях. Критика о. А. Чекановского признана официальными рецензентами основательной, по крайней мере в основных своих начатках, и А. М-чу строиться на кенотизме можно было, конечно, не иначе, как дав ответ о. Чекановскому. Но А.М. не только не пытался ответить на суровые обвинения кенотизму, но даже не разграничил того вида кенотизма, который он считает приемлемым, от тех крайних и последовательных его выражений, которые явно не могут быть допущены специальностью А. М-ча.

2) Отрицательное отношение к тому, что А.М. называет «схоластическим богословием», хотя на самом деле это есть нередко борьба с терминологией и языком, установившимися в богословии. Борьба А. М-ча с интеллектуализмом имеет алогический уклон и, последовательно проведенная, приведет к отрицанию познавательной ценности догматических формул и потому к догматическому произволу. Этого, спешу оговориться, у него нет, но уклон в эту сторону должен быть пресечен в начале, пока он не привел к опасным последствиям, разрушительным не только для богословия, но и для всякого знания вообще.

3) В частности, борьба со схоластикой ведет у А. М-ча к полному отрицанию юридической теории искупления и спасения, неустранимость каковой доказывает косвенно и сам А.М., вводя вместо нее подобную же теорию, но только пользующуюся понятиями и терминами не уголовного права, а торгового и рассматривающую искупление и опасение как акт торговой сделки купли-продажи.

4) Пользование сочиненными или неточными терминами, вводимыми без всякой нужды и произвольно. Таковыми в особенности должно признать:

а) оплототворение или богооплототворение, со ссылкой на преп. Макария В., хотя у этого последнего нет термина *σαρκοτάειν*, а есть лишь *σφραττοποίητιν* и притом означающий не боговоплощение, как думает А.М., а лишь различные таинственные богоявления св. подвижникам.

б) динамический, и в философии и в механике означающий вовсе не деятельность (энергию), о чем собственно хочет говорить А.М., а лишь напряжение, потенцию. Отсюда у А.М. — нетерпимое словосочетание «динамические актуальности».

в) пасхальный в случае синонима догмата Воскресения, как будто праздник определяет содержание догмата, а не догмат — праздника.

5) Излишний субъективизм книги, как со стороны содержания, так и со стороны формы.

а) Со стороны содержания это выражается в отсутствии определения, хотя (нрзб.), что собственно надо разуметь под «пасхальным догматом». Затем, А.М. не приводит ни соответственных мест святоотеческих, ни относящихся прямо или косвенно к теме его книги соборных постановлений (особенно важны были бы тут решения соборов в связи с монофизитскими спорами и осуждение ереси Иоанна Игала, а также постановление по поводу ереси Сотириха). А.М. не анализирует основных текстов Св. Писания, говорящих о Воскресении Христовом, не выясняет относящейся к вопросу о Воскресении терминологии, случайно и мимоходом излагает кое-что из западных богословов, говоривших о Воскресении, и вообще произвольно ограничивает свой круг изучаемых авторов, почти не считаясь с большинством даже русских богословов и философов, не упоминая даже А.М. Бухарева и Н.Ф. Федорова, положивших идею Воскресения в основу своих систем, т.е. являющихся специалистами этой идеи. Презрительно относится А.М. и к апологетам, хотя это не мешает делать ему апологетические, но безвкусные и неосновательные экскурсы в область естествознания и математики, вроде например рассуждений об органах воскресших тел, о соотношении бесконечности и «ничтожества» и т.п.

б) Со стороны формы (нрзб.) А.М. (нрзб.) бесчисленными иностранными словами, привлекаемыми без нужды и чувства меры, иногда коверкает слова или употребляет их в произвольном значении, пользуется образами неблагоговеиными или ведущими к нежелательным богословским ассоциациям и даже выводам. Особенно режет глаз его злоупотребление кавычками, ибо в кавычках ставятся слова, неизвестно по какой причине, сказанные в буквальном смысле; это придает речи А.М. тон жеманный или, что еще хуже, язвительный. Когда он ставит в кавычки такие слова, как Церковь, Дева, богодухновенный, истина и т.д., то получается, как будто он же подмигивает и говорит: «с позволения сказать, Церковь», «глаголемая Дева», «так называемый богодухновенный», «лже-истина» и т.д.

Но многочисленные недостатки разбираемой книги, будучи все же второстепенными, не могут уничтожить того важнейшего, что должно требовать от богословской диссертации и что бесспорно в книге А. М-ча имеется, — внутреннее отношение к предметам веры. А это признание побуждает признать и то, что было бы несправедливостью отказывать в получении искомой им степени магистра богословия.

Свящ. Флоренский

1916. V, 2. Серг. Пос.

По нашим сведениям, А.М. Туберовский не подчинился решению Совета Академии и не стал переделывать свою работу. Происходившие в стране, начиная с 1917 г., события, отразившиеся самым печальным образом и на деятельности МДА*, фактически сделали решение Совета Академии недействительным. 11 ноября 1917 г. умер профессор Митрофан Дмитриевич Муретов. Магистерский диспут был назначен на октябрь 1917 г., вторым рецензентом, вместо М.Д. Муретова, стал профессор М.М. Тареев.

В «Архиве священника Павла Флоренского» сохранилась рукопись (19 страниц), подготовленная о. Павлом к диспуту А.М. Туберовского. Приводим начало этой рукописи: оно проливает свет на скандал, связанный с жалобой А.М. Туберовского на свящ. П. Флоренского (о «гадком утенке», который послужил поводом для этого скандала, см. наст. изд., с.6).

К диспуту А.М. Туберовского**

1917. Х.9. Серг. Пос., утро.

1. Глубокоуважаемый А.М.! Вопреки обычаю нашей Академии, согласно которому должен возражать сперва старший по возрасту и службе, а потом уже младший, мне приходится выступать первым. Причина тому — просьба, настойчивая просьба Мих. М-ча, который опасается, что мои возражения могут затянуться и, если я буду говорить вторым, утомят его, почему и требуется мне говорить именно первым. Сила логичности этой просьбы бесспорно велика. Приходится утомиться мне от возражений М. М-ча. Но впрочем я надеюсь, что утомлюсь не настолько, чтобы не выступить после М. М-ча уже частным оппонентом. Заранее выговариваю себе право слова у о. председателя [нрзб.]. Но беда в том, что, будучи первым, я вынуждаюсь тем самым к похвальному вступлению о Вашей книге. Роль, на которую, как оказалось, я мало способен. Вы припоминаете, что в своем отзыве, стараясь объяснить и выгородить некоторые недостатки Вашей работы, я имел неосторожность назвать ее «гадким утенком». Вы изволили обидеться на меня. Об этом моем проступке было доложено и ревизору с заявлением, что мой отзыв был написан преднамеренно так, что Св. Синод якобы должен был на основании его отказать Вам в степени. Последнее, выражаясь корректно, «не соответствует действительности». Но я должен покаяться, что, действительно, в своем отзыве старался парировать мнения из слышанных мною возражений на Вашу книгу, выступал Вашим защитником, вместо того, чтобы быть нейтральным — и за это был наказан. Что до «гадкого утенка», то мне право непонятно, почему

* См. статью С.М. Половинкина в настоящем издании.

** Архив священника Павла Флоренского. Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева). Текст подготовлен А.Т. Казаряном.

Вы самостоятельно пришли к пониманию этого сравнения, как обидного для себя? Ведь Вы помните сказку Андерсена о молодом лебедь, вылупившемся среди утят, который был нескладен и главное не походил на утят, и за это получал презрительные взгляды, а потом развернулся лебедем. После уже я сообразил, что подобное сравнение бестактно; но отнюдь не в отношении к Вам, ибо быть молодым лебедем, хотя бы и обижаемым, лестно всякому, а в отношении к нашим товарищам, словно Вы и в самом деле гуляете среди коллег, как лебедь среди уток. Вот почему я счел извиниться в этом своем сравнении и беру его обратно. Итак, мы все утята, но и Вы — не более, чем утенок, но отнюдь не лебеденок.

Далее о. Павел Флоренский перечисляет достоинства и недостатки сочинения А.М. Туберовского, о которых подробно говорилось в «Отзыве...». Хотя для А.М. Туберовского, судя по последующим официальным сообщениям, диспут завершился благополучно, есть сведения, что и на этот раз не обошлось без скандала.

16 ноября 1917 г. доц. А.М. Туберовский был «избран Советом Академии в звание сверхштатного экстраординарного профессора» (после того, как он был утвержден в степени магистра богословия и в должности доцента Академии с 11 октября 1917 г.). Наконец, отметим, что сочинение А.М. Туберовского «Воскресение Христово» было удостоено премии Митрополита Московского Макария (289 рублей) за лучшее магистерское сочинение. Точно такую премию получил свящ. Павел Флоренский за свое знаменитое магистерское сочинение.

Далее след А.М. Туберовского теряется*.

А.Т. Казарян

* Когда это послесловие было завершено и подготовлено к печати, о. Сергей (С.А. Голубцов), знаток и историк МДА, сообщил автору этих строк ряд ценных биографических данных, касающихся А.М. Туберовского. Приводим их. А.М. Туберовский родился 8 марта 1881 г., умер (вероятно, погиб в лагере) в 1938 г. В 1919 г. А.М. Туберовский вернулся в родное село Макавеево Касимовского уезда Рязанской губернии. Около 1922—1924 гг. принял священство и служил вместе со своим отцом в родном селе вплоть до ареста в 1937 г. По словам о. Сергея (С.А. Голубцова), диспут А.М. Туберовского, проходивший в течение двух дней (10 и 11 октября 1917 г.), был одним из самых острых за всю историю МДА.

ПИСЬМА

ПИСЬМА СЕРГЕЯ НИКОЛАЕВИЧА БУЛГАКОВА о. ПАВЛУ ФЛОРЕНСКОМУ (1918 г.)*

(Предисловие к публикации)

Письма относятся к важному периоду в жизни С.Н. Булгакова — периоду первой половины 1918 г. В это время еще как бы по инерции продолжалась жизнь, полная привычных дореволюционных забот. Но в письма уже вторгается нечто грозное и страшное — отзвук событий, происходящих в Крыму.

Важнейшим событием этого времени для Булгакова была подготовка к принятию священнического сана. 10 (23) июня 1918 г. в Троицын День в Даниловом монастыре епископом Феодором (Поздеевским) С.Н. Булгаков был посвящен в диакона, а 11 (24) июня, в День Святого Духа, — в сан священника. О. Павел Флоренский принимал непосредственное участие в этих событиях. Более того, о. Павел наставлял о. Сергия в его первых богослужениях, обсуждал вопрос о выборе прихода для о. Сергия с Михаилом Александровичем Новоселовым. Вскоре в храме Ильи Обыденного состоялись первые службы о. Сергия.

В это же время С.Н. Булгаков становится активным участником Священного Собора Православной Российской Церкви. Привлекался к работе Собора и о. Павел. Имеются сведения о деятельности подотдела Собора «О Имени Божиим», возглавляемом митрополитом Феофаном. Собор намеревался разрешить спор имяславцев и имяборцев, причем С.Н. Булгаков был уверен в решении вопроса в пользу имяславцев.

Друзья, которые поселились вместе на Zubовском бульваре, обсуждали и издательские дела: выход Собрания сочинений о. Павла Флоренского в издательстве «Путь», издание сборника статей С.Н. Булгакова «Тихие думы» (книга вышла в издании Г.А. Лемана и С.И. Сахарова в 1918 г. с посвящением «Дорогому другу о. Павлу Александровичу Флоренскому посвящается»), подготовку сборника статей памяти В.Ф. Эрн и В.А. Кожевникова, издание книг друзей А.С. Глинки-Волжского и В.В. Розанова.

В июле 1918 г. о. Сергей уехал в Крым к семье, оставив в Москве сына Федора. О. Павел и о. Сергей уже больше никогда не увиделись. Переписка, по всей вероятности, тоже надолго прекратилась. Между ними были фронты гражданской войны. Возобновилась переписка лишь в 1922 г. Этим годом помечены два письма, последнее из которых написано перед самой высылкой о. Сергия из России 30 декабря 1922 г.

Письма о. Сергия Булгакова о. Павлу Флоренскому за 1906 — 1922 гг. хранятся в архиве о. Павла Флоренского и готовятся к печати. Ответные письма о. Павла о. Сергию не найдены, но поиск их продолжается.

С.М. Половинкин

* © Архив священника Павла Флоренского.
Публикация С.М. Половинкина.

*

Открытка.

Адрес: Сергиев Посад, Москов. г., Дворянская ул., соб. дом.

Священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. I. 19».

Штемпели: Москва, [нрзб.] 18 и Сергиевский Посад, 19. I. 18.

16. I. 1918. Москва.

Дорогой о. Павел! Меня начинает беспокоить Ваше молчание, хотя заседание о греч. языке отодвинуто, и неполучение от Вас «пунктов» практического значения не имело. — В Пути я о своей миссии доводил. Слушали и постановили: а) Ваши пожелания относ. клише (около 20) полностью удовлетворить, помещая их в тексте, как Вы хотели; теперь дело за доставлением рисунков (оказывается, у Гр. Ал. есть Цейзинг, только не знаю, годный ли). б) Не увеличивать размеров тома против первоначального предположения 20—25 л., так что в 5 томах должно содержаться 125 листов. Но это совершенная идеология и практически ничего не значит. Пока же Ваши первый том будет считаться за два, I и II; а потому ничего из него не исключайте. III будет посвящен ант. философии, IV—V — «Столп». А дальнейшее в VI и далее томах. Экз. «Столпа» для Вас будет послан. Бумага подыскивается, подходящая есть, но от Иванова еще письма не было. О сборнике Эрн-Кож-ском не успел поговорить. Я благополучен пока, но семью не решаюсь сюда выписать и немного скучаю о том. Надолго ли хватило «примирения» со мною Вас.В.? Господь да сохранит Вас и Ваших. Целую Вас. Люб. Вас С. Булгаков.

*

Письмо в конверте.

Адрес: г. Сергиев Посад, Моск. г. Дворянская, соб. дом.

Священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. I. 31. Серг. Пос.».

Штемпели: Москва, [нрзб.] и Сергиевский Посад, 31. I. 18.

28. I. 1918. Москва

Дорогой о. Павел! Простите, что Вам отвечаю поздно, но на это было основание. Всю эту неделю я провел в каких-то судорогах душевных, одновременно в связи с личными и неличными делами. Сначала получилось известие об ужасном раз-

громе Ялты и большевистском разбое в Крыму. Хотел было поехать сторяча, но задержался, а за это время пришли уже и более успокоительные, впрочем, только по нынешнему времени, сведения, и я остался. Да и благо, п.ч. сюда едет Федя. Если только доедет, я буду рад ему. А затем судороги в связи с угрозой, нависшей над патриархом, собором и всей церковной организацией, ответственные шаги и решения и под. Сегодняшний крестный ход, грандиозный и с большим подъемом (незабываемое впечатление производило на теперешней московской зимней улице это непроизвольное, по вдохновению, пение на рождное пасхального канона и «Христос воскрес»). А в результате еле держимся на ногах. — Теперь о Вашем. Иванов здесь еще не появлялся. В назначенное воскресение его не было, и теперь еще ожидается. Сенсационную о нем новость сообщил Григ. Ал-ч из епископского совета: оказывается, он еще летом запродал с.-г. диаконам свою типографию, а теперь упирается, они же продолжают настаивать, и чем все это окончится, неизвестно. Я не знаю, в какой степени это все конфиденциально. Боюсь, если возьмут верх с. диакона, Вы останетесь без типографии на месте. Бумага подходящая, кажется, имеется. Книгу пошлю с Ивановым. Собор оч. малочислен, преосв. Феофан, председатель подотдела об Имени Божием, еще отсутствует, и отдел не может собраться. Впрочем, в теперешней атмосфере большевистского разбоя и угрозы разгоном работа была бы все равно невозможна, так что анафематствование пошлости (т.е. «психологизм» И.В. Попова, который как-то особенно холоден) может быть и отсрочено. Также отсрочено — без видимого срока — и заседание классической комиссии. Все отсрочивается и куда-то уходит. Только надвигается, обстоятельствами времени, одиозное в Ваших глазах мое и наше кардинальство, п.ч., по-видимому, прежний синод скоро будет распущен. Патриарх держится хорошо и просто. «Манифест» его искажен опечатками, второе же, ныне знаменитое, послание стало мне известно лишь после выхода. Оно составлено о. пр. Любимовым.

Если Вас, действительно, удовлетворяет мое «неделание» в вопросе о сборнике памяти Эрнста и Кожевникова, я готов его проявить, чтобы не ставить себе задачи — проявлять «неделание» Пути. Лично я хотел бы над своими статьями произвести правку. Книги Вам попробую достать при случае, когда буду в библиотеке Ун-та. Отсрочка семейных событий не содействует облегчению атмосферы, дай Бог, чтобы все у Вас было благополучно.

Сколько не стучат большевики по головам наших головоплов, но царя в них еще не выстукали, хотя и стараются.

Все их последнее антицерковное движение имеет все признаки грандиозной провокации, но чьей и к чему? Во всяком случае кампания теплая.

Господь да хранит Вас. Любящий Вас С. Булгаков.

Получил, наконец, интересные сведения о несвященном переименовании своего деда по матери — из Ефимова в Азбукина.

Нуждаюсь в консультации с Вами о дальнейшем.

*

Открытка.

Адрес: Сергиев Посад, Моск. г. Дворянская ул., соб. дом.

Священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. II. 6».

Штемпели: Москва, 18.2.18 и Сергиевский Посад, 20.2.18.

5 (18).II.1918. Москва.

Дорогой о.Павел! Вчера я видел Мар. Кур., и она мне сказала, что бумага у Кувшинова есть, хотя в большом количестве есть только небольшой формат, для которого избранный Вами шрифт (мой) может оказаться слишком крупным. Но это подлежит еще обсуждению, главное же надо, чтобы Иванов явился, наконец, для окончательного соглашения, а его все нет. Не повидаетесь ли Вы с ним? А то время идет, а дело стоит, и право же на этот раз не по вине Пути. Преосв. Феофана, председателя подотд. об Имени Божием, все нет, я начинаю приходить в отчаяние за судьбу вопроса на соборе, который неизвестно долго ли продержится. Как у Вас в семье и благополучна ли церковь? В Крыму жутко — катастрофой пахнет. Ко мне приехал Федя, я оч. рад за него и за себя.

Господь с Вами.

Люб. Вас С.Б.

Письмо в конверте.

Адрес: Сергиев Посад, Моск. г. Дворянская ул., соб. дом.

Священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. II. 26, ст. стий. Серг. Пос.».

Штемпели: Москва, 7.3.18 и Сергиевский Посад, 8.3.18.

21.II (6.III).1919. Москва.

Дорогой о. Павел!

Поздравляю Вас и Анну Мих. с рождением дочери, теперь уже, вероятно, окрещенной и нареченной. Да внесет новый член семьи мир и радость, вопреки всему, что ныне вокруг совершается. Всегда с тревогой думаю о Вашем житии-бытии на фоне нынешних условий жизни (которые мне теперь приходится знать и в качестве члена В.Ц. Совета) и особенно о Вашем здоровье. Иванова до сих пор нет, а я сознаюсь Вам, что задняя моя мысль при желании ускорить печатание состоит и в получении следующей по условию части аванса.

Понудительным поводом, заставившим меня взяться за перо именно сегодня, было печальное известие, сегодня полученное, что епископ Антоний (Донской) вчера 21-го, во вторник, в 7 1/2 часов вечера тихо скончался от воспаления легких (которого он всегда так боялся). Погребение в пятницу, как я видел в официальном донесении патриарху. Не надеюсь Вас видеть в Москве, но если приедете, буду рад Вам особенно. Хочется повидаться и поговорить о разных делах. Приезжайте прямо ко мне.

Одно из них М.В. Нестеров, по письму П.П. Перцева, очень встревожен острой нуждой Розанова; заразил и меня этой тревогой. Стучусь в «Утро России», но теперь пресса терроризированна большевиками, осуществляющими мир всего мира. Затем говорил с изд-вом Лемана и Сахарова, которое печатает и мой сборник. Получил некоторую надежду, но, конечно, даже и в благоприятном случае это — немного, но тогда я рассчитываю на Ваше посредство, чтобы получить у Вас.Вас. соответственный материал. Пока же лучше ему ничего не говорите. Надежды на Путь, которому, конечно, всего естественнее было бы издавать Розанова, я почти не имею, больше всего ввиду предрассудков князя.

Живу я под гнетом тревоги за своих, которые, вместе с другими жителями Крыма, подвергаются обработке рабоче-крестьянского правительства, и скорби о бывшей России (верно, все у нас теперь бывшее: бывший царь, бывшая армия, бывшая Россия). Впрочем, в окончательное разрушение России еще не верю, или, во всяком случае, допускаю, что этот номер

эсхолог. репертуара м.б. еще отсрочен новым периодом «ветхозаветного» царства. Однако порою кажется и обратное. За последние годы уже столько раз попадали мы пальцем в небо с пророчествами, что теперь хочется воздержаться. Внешне я живу при соборе, собственная умственная жизнь моя давно уже окончательно приостановилась, да при этой обстановке была бы и невозможна. Вопрос об Имени Божиим не движется вследствие отсутствия еп. Феофана, да и вряд ли мог бы рассматриваться в атмосфере борьбы и угрозы разгона. Я, вкупе с бывшим здесь арх. Антонием, теперь склоняюсь к тому, чтобы пред роспуском собора постановить в отделе или еще лучше в пленуме образование комиссии для обсуждения вопроса к следующему собору, дабы начать серьезное обсуждение его. Это можно будет поддерживать «в высших церк. установлениях», не взирая на присутствие митр. Антония. Афонитов же надо просить учинить на афонском подворье.

— Мне хотелось бы посвятить Вам ныне печатаемый сборник статей, если только это Вам не будет неприятно. Напишите, разрешаете ли? Господь да сохранит Вас и семью Вашу. Целую Вас. Любящий Вас С. Булгаков.

*

Открытка.

Адрес: Г. Сергиев Посад, Москов. г.

Свящ. о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. III. 3».

Штемпели: Москва, 16.3.18 и Сергиевский Посад, 16.3.18.

1(14).III.1918. Москва. Соборная Палата.

Дорогой о. Павел! Я имел телефонный разговор с Леманом и он подтвердил свое согласие печатать В. В-ча, но он предпочитает, как я это и предполагал, делать это небольшими книжками, ввиду современного положения, и согласен начать с Лермонтова. Он прибавил еще, что теперь гонимое положение затруднительно, а потому расчет желателен в рассрочку, тем более, что, по его предположению, В. В-ч «дорог». Он говорит, что для него было бы всего удобнее известные ежемесячные выплаты. Мне кажется, что эта комбинация хороша тем, что ею как будто предпрещается не одно издание, но серия. Сообщите мнение Ваше

и В. В-ча. Мне случайно удалось найти издателя для томов Волжского о Д-вом. Пишу ему. А.В. Кожевникова предварительно (?) согласна на ежемесячную выплату. Пойду к ней для выяснения вопроса. Не простудились ли Вы при переезде?

Любящий Вас С.Б.

Письмо в конверте.

Адрес: г. Сергиев Посад, Моск.г. Дворянская ул., соб. дом.

Священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. III. 9. Ответ в тот же день, почтою, послано 10-го марта».

Штемпели: Москва, 19.3.18 и Сергиевский Посад, 22.3.18.

5(18).III.1918. Москва.

Дорогой о. Павел!

Я справлялся у Гр. Ал. и получил авторитетное разъяснение, что Вы совершенно свободны вступать в соглашение с Нолде о тех сочинениях, которые не входят в условленную серию. Посему держайте! Я об этом издании пока не знаю ничего. Был здесь проездом беженец из Петрограда С.А. Аскольдов. Он вдумчив и трогателен и особенно поразил меня своею любовью к А.Н. Шмидту, творения коей, по простодушному его заявлению, он ставит рядом с Евангелием. При этом у него есть свои личные и теплые ноты в разговоре о ней, есть и некоторый пол. В общем у меня осталось от него положительное впечатление. Не знаю почему-то я и сам последние дни почувствовал себя снова охваченным ее переживаниями, словно она опять начала о чем-то суетиться. И вот как бы в ответ сегодня получил от А.П. Мельникова из Нижнего, ее постоянного комивояжера, письмо о том, что нашлась новая ее рукопись, и есть надежда получить ее для ознакомления. Хотя я не жду ничего принципиально нового, однако прошу его дать возможность этого знакомства. Там же он упоминает, что на днях его «шарахнул» эпилептический припадок с видениями 4-х «коней» Апокалипсиса, — это уже второй, первый был при А. Н-не еще. Прошу его и это описать.

* Он справляется о судьбе своей рукописи о Фед. Куз. Она у Вас?

Из Крыма вести все тревожнее, и теперь, кажется, мы и вовсе отрезаны. Историческая атмосфера становится все грознее, и как-то теряется вера во времена и сроки. Но с этим чувством соединяется радостное предощущение белого луча и как бы обоняние озона. И все растет желание поскорее переменить свою шкуру, если только позволят семейные и иные обстоятельства. На сие воля Божия. Вчера я говорил о священстве с М. А. и он подал мне такую мысль. В его приходе, в церкви Илии пророка (Обыденного) служит священник-беженец из зап. края, хороший, замещающий больного и отсутствующего настоятеля. Он обременен частью служб другому, особенно безвозмездному, — так думает М. А., который с ним принципиально поговорит. Приход состоит, с одной ст., из бедноты городской, а с другой из М. А-ча с присными, наводящими церковное благолепие; они же и в приходском совете. Если бы я был принят сюда вторым сверхштатным священником, свободным от обязательных треб, то у меня была бы возможность пройти первые шаги при нормальной средней обстановке, без экзотики домашней церкви и без наложения на себя обязанностей по какому-н. приюту. Разумеется М. А. может недооценивать или ошибиться, но, рассуждая теоретически, мне кажется эта комбинация наиболее здоровой и естественной. Напишите мне Ваше мнение, если можно, не откладывая.

Получили ли Вы открытку мою относ. издания сочинений В. В-ча у Лемана? Вчера виделся с Антонием Булатовичем и из короткого разговора почувствовал, какой он гусар и как много гусарства должно быть во внешнем ходе афонского дела. Скоро предполагается суждение по «делу» С-ва — Шмидт, только боюсь, как бы гусей не разгразнить. Сегодня один гусь (кн. Евгений) (с тупым таки видом!) призывал меня к покаянию перед церковью за издание и предисловие: если бы он знал мои мысли, то усилил бы обличение. А вместе с тем или даже в силу этого все больше чувствуется правда нового. Господь да сохранит Вас и семью Вашу. Целую Вас. Любящий Вас С.Б.

М. В-ча выселяют из квартиры: впрочем успеют ли? не выселятся ли ранее сами?

Письмо в конверте.

Адрес: г. Сергиев Посад, Моск. г. Дворянская ул., соб. дом.

Священнику о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918. IV. 2».

Штемпели: Москва, 13.4.18 и Сергиевский Посад, 15.3.18
[так! — С.П.].

В письмо вложена записка:

«To Thomas Whitemare from the author».

30 марта (12 апреля) 1918 г. Москва.

Дорогой о. Павел! Благодарю Вас за совет и очень тронут Вашим зовом в свою церковь. Однако Бог не судил пока этим воспользоваться. Сначала мне и самому мечталось посвятиться именно к Страстной, но потом явились препятствия, из них главное «настроение» Муночки, которое надо для мира душевного сгладить и выяснить, а теперь как раз почтовое сношение с Крымом оборвалось, и я отрезан вновь. Однако я этой отсрочке — хотелось бы надеяться, не очень продолжительной — подчиняюсь послушно, п.ч. мне и самому стало казаться, что не под силу и, м.б., не по праву сразу вступить в святая святых богослужения, каким является Страстная седмица (да, кроме того, теперь оч. велики трудности с одеждой). Поэтому я пока, впредь до возобновления почты с Крымом, шагов перед духовной властью еще не предпринимаю, и Пасху встречу мирянином.

Теперь другие дела. В.В. Розанову Леман готов платить 200 р. в месяц, начиная с близкого будущего, а по выходе и распродаже книги прибавить, сколько следует. Он, насколько я знаю, корректен. Я надеюсь, что дело наладится не только для одного издания, но и целой серии. Условие Ваше с Путем уже написано и не посылается Вам из недоверия почте, п.ч. гербовая бумага стоит более 50 р. — по сумме условия. С библиотекой Вл. Ал. дело обстоит трудно, хотя С.М. Попова и идет навстречу, а Анна Вас. хочет поскорее с ней расстаться. Дело в том, что нам с Вами предстояло бы в возможно скором времени после Пасхи сделать из них выборки нам нужного по каталогу, чтобы остальное предоставить Академии. Это работа большая и трудная. Но главное-то препятствие все-таки в завещании, которое кое-кому и известно. По мнению Н.Д. Кузнецова, без разрешения наследника, т.е. Дух. Академии, легально нельзя взять часть ее, а можно только нелегально. Но каково же будет наше положение — мое, как члена Высшего Церк. Совета, чрез который дело это наверно будет проходить, а Ваше как члена Академ. совета, если у нас обоих будет «рыльце в пушку»? Признаться, я испытываю величайшую трудность в таком положе-

нии, тем более, что молва может и преувеличить размер хищений наших. Т.обр. я чувствую, что библиотека уходит из рук именно тогда, когда можно было бы ею овладеть. А в то же время и А.В. хочет от нее освободиться, и завещание теперь бездейственно и даже затеряно в суде, м.б., безвозвратно, и, наконец, академия в состоянии анабиоза или предсмертном. А требуется скорое решение. Я посоветуюсь еще с юристом, и нам придется еще сообща обсудить это трудное положение.

Собор делает перерывы, — давно пора, п.ч. он загнил и обращается в говорильню и деловое учреждение. Вопрос об Имени Божием так и не двинулся, хотя на ликвидационном заседании подотдела постановлено приступить к его рассмотрению по существу и об этом довести до сведения собора. Это развязывает нам руки для литературной работы. Но синод снова и дважды подтвердил запрещения о. Антония в богослужении. Это оч. тягостно. Я хочу сделать попытку увещания митрополитов Антония и Сергия, хотя мало жду успеха. Я как-то говорил с Б.А. Тураевым и получил от него обещание статьи об египетском «имяславии», на основании его собственных наблюдений, по первоисточникам. Это очень приятно и ценно. Я просил у него также кой-что из литературы. Недавно читал я в закрытом заседании р. ф-ого о-ва о Соловьеве и Шмидт. Прениями остался неудовлетворен, чего, впрочем, и ожидал: «соловьевцы» шокированы и испуганы, но не сдвинуты: Лопатин, Трубецкой, Рачинский, даже Вяч. Ив. И здесь я остался in splendid isolation, так же как — все сильнее и больше — чувствую это и на соборе, как раз накануне того, после чего Антоний и К^о будут торжествовать, что он стал наш. А на самом-то деле как раз наоборот: если бы был «наш», так и оставался бы спокойно в сертуке, как напр. Е.Н., а то приходится искать защиты и опоры от них у алтаря Господня. Да,

ты не здесь, и не там,
Наше дело такое гездомное...

Если бы я был молод, и не знал, что так и будет и что это в порядке вещей, то уповал бы на «прогресс», теперь же остается только уповать на «прерывность», — и вообще, и в частности.

Как здоровье Ваше и Ваших, как пропитываетесь? Надо бы как-нибудь двинуть печатание орага *omnīa*. Готов ли Иванов?

В Крыму становится все тревожней. Нельзя оттуда выехать, и в то же время жить становится все труднее, п.ч. все отнято. И никогда не уверен, что они целы.

Господь да хранит Вас и всех Ваших. Целую Вас. Любящий С. Булгаков.

Р.С. Сейчас получил от В.В. Розанова заметку о С. Мамонтове для Утра России. Но он не знает, что газета закрыта. Кажется, возродится и в таком случае я надеюсь на успех.

★

Открытка.

Адрес: г. Сергиев Посад, Моск. г. Дворянская ул., соб. дом.

Свящ. о. Павлу Александровичу Флоренскому.

Рукой о. Павла: «получ. 1918.VI.3. Воскресение».

Штемпели: Москва, [нрзб.].6.18 и Сергиевский Посад, 16.6.18.

31 мая (13 июня) 1918 г. Вознесение Господне. Москва.

Дорогой о. Павел! Из Вашей открытки я еще раз почувствовал Вашу любящую заботу, которая мне так напоминает папу (я Вам это, кажется, говорил). Из предлагаемого Вами я нуждался бы только в «каноническом» белом полотне для подрысника, остальное не нужно. Коричневого цвета и я не признаю. Живу в состоянии умирания, если не прямо смерти, перед «стражем порога», причем, конечно, густая тьма прорезается ослепительными молниями. Жду Вас. Господь с Вами и Вашими.

Люб. С.Б.

В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ОТДЕЛЕ
СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО СТАВРОПИГИАЛЬНОГО
БАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ

(адрес: Москва, 2-я Тверская-Ямская, д. 52)

готовится к печати:

Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви (в 4 томах).

Евсей Памфил. Церковная история.

Иосиф Волоцкий. Просветитель.

Лебедев А.П. История разделения церквей в IX, X и XI веках.

Митр. Макарий (Булгаков). История русской Церкви (в 7 томах).

Григорий Палама. Беседы (в 3 томах).

Прот. Сергей Мансуров. История Церкви.

ПЕРЕПИСКА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА БЕРДЯЕВА с о. ПАВЛОМ ФЛОРЕНСКИМ*

На визитной карточке рукой Флоренского:
«Получено 1910.12.24».

Очень жалею, что не застал. Приехал на два дня и остановился в Новой Монастырской гостинице (номер 26). Непременно еще зайду, т.к. хотел бы Вас повидать.

★

На конверте рукой Флоренского:
«Получено 1911.IV.5. Сергиев Посад».

4 апреля. Решаем ехать в Черниговский скит и очень Вас просим, дорогой Павел Александрович, найти нам приют. Нам нужны две комнаты с двумя кроватями (или вторым диваном) в каждой, ценой от 1 руб. до 1—50 коп. Если устроите нас, сообщите открыткой. Итак, до скорого, быть может, свидания!

Ваши Л. и Н. Бердяевы.

Адрес: Москва, Волхонка, Княжий двор, № 46.

Р.С. Если погода испортится настолько, что ехать не придется — уведомим телеграммой, но сообщите: Вас или Скит?

Р. Р. С. Вчера проводили Эрн. Уехал сияющий, радостный.

★

* © Архив священника Павла Флоренского.
Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева) и С.Л. Кравца.
Текст подготовлен С.Л. Кравцом.

На конверте рукой Флоренского: «1919. VIII. 2».
Москва, Арбат, Бол. Власьевский, 14, кв. 3.

1 августа.

Многоуважаемый отец Павел!

Мы все-таки предполагаем теперь же начать создавать Вольную Академию Духовной Культуры. Думаю, что при всяких условиях можно и должно это делать. Ответьте мне, согласны ли Вы быть в числе учредителей этой Академии и берете ли на себя читать курс с нами. Это Вас не очень затруднит, читать нужно будет один раз в неделю два часа подряд. Если Вам не удобно приезжать каждую неделю, то можно читать раз в две недели. Я бы более всего хотел, чтобы Вы читали курс такого рода: «Платон и платонизм в христианстве». Это — очень важная тема и очень подходящая для Вас. У Вас была очень интересная статья о Платоне и христианский платонизм близок Вашему сердцу. Но если эта тема Вам не нравится, то очень интересны были бы также курс о философии культа или о восточной православной мистике. Выбор предоставляем целиком Вам. И все находят, что было бы очень важно иметь с самого начала Ваш курс. Это даст Вам и некоторый заработок. Два часа приблизительно будут оплачены в 400 р., так что если читать раз в неделю, то в месяц это выйдет 1600 руб. Буду ждать Вашего скорого ответа и очень надеюсь, что он будет благоприятен. Начать мы предполагаем между 15 сентября и 1 октября.

Всего доброго.
Преганный Вам Ник. Бердяев.

Москва, Арбат, Бол. Власьевский, г. 14, кв. 3.

3 августа.

Многоуважаемый отец Павел!

Опасаясь, что мое письмо к Вам пропало, так как не получил от Вас ответа. Я просил Вас ответить мне, согласны ли Вы быть учредителем Вольной Академии Духовной Культуры и какой могли бы читать курс. Все находят, что очень важно, чтобы с самого же начала существования Академии читался Ваш курс. Я придаю этому большое значение. Я уже Вам писал, что желательнее всего было бы, чтобы

Вы прочли курс — «Платон и платонизм в христианстве». Это очень острая тема и подходящая для Вас. Но если Вы хотите, то можно было читать курс о философии культа или о восточной православной мистике. Вообще выбор предоставлен Вам. Курс должен быть рассчитан приблизительно на 10 лекций по два часа, раз в неделю. Так как Вы живете не в Москве, то Вы можете назначить для себя более удобные условия. Во всяком случае, это <придаст?> заработок, [нрзб.] оплата труда. Желательно читать с начала октября. Я думаю, что дело это можно и должно начать при всяких условиях.

Жгу Вашего ответа.
Преганный Вам Ник. Бердяев.

Машинописная копия.

Многоуважаемый Николай Александрович.

Оба Ваши письма дошли до меня, и я чувствую себя крайне виноватым, не ответив на них столько времени. Однако причиною моего молчания была не небрежность, но желание дать определенный ответ, а для него требовалось выяснение ряда других служебных и житейских обстоятельств. До сих пор они все еще остаются невыясненными, и я не могу связать себя обещанием, ибо не в моих привычках давать обещание и не исполнять его. Очень извиняюсь, но Вам нет надобности пояснять, с каким чрезмерным усилием приходится владеть ныне инертность плоти, и потому, — как мало зависит от нас распределение внешней своей жизни, хотя бы например в вопросе о поездках в Москву. Когда смогу решить что-нибудь определенное, то сообщу Вам.

Благодарю Вас за Ваше предложение, которое по существу вполне идет навстречу моим желаниям — разумею цикл чтений об отношении платонизма и христианства. Прошу Вас передать мой привет Лигии Юдифовне, если только она еще помнит меня.

1919, IX, 6 с.с.

Сергиев Посад

Священник Павел Флоренский

ИССЛЕДОВАНИЯ

С.С. ХОРУЖИЙ

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ФЛОРЕНСКОГО

(Из книги)

Необходимое пояснение. Перед читателем — извлечения из книги, написанной мною в 1974 г. и позднее получившей условное название «Мирозерцание Флоренского». «Поздней» и «условное» — оттого, что с самого начала книга писалась без мысли о публикации и нужды в названии не имела. Не было б обыска — и спасибо: большего автор не ждал от окружающей реальности. И был прав: появление на свет одного печатного листа книги, как видим, заняло двадцать лет, и если дальше все пойдет так же хорошо... — Тогда почему, зачем ты это писал? — Мне надо было. Писал, чтобы разобраться. — В чем разобраться? — В мысли Флоренского, конечно. Или точнее: в поздней его, «второй» философии, созданной уже после «Столпа» и очень отличной от «Столпа».

В начале семидесятых годов русский читатель, даже дотошный, мог знать из позднего творчества о. Павла одни лишь крохи, обрывки. Вся жизнь Флоренского при большевиках была одною смутной легендой; и пусть, как учил он сам, в своем глубинном смысле легенда всегда права, в своем фактическом плане легенда о нем уводила в неверном направлении. Толковали все о каких-то гениальных открытиях в физике, математике, технике; и нигде, никто не писал и не говорил, что в послеоктябрьские годы Флоренский создал обширное философское учение, непохожее ни на что, ранее возникавшее в русской философии. Проспект учения был опубликован, был известен — но, как все непонятное, не укладывающееся в рамки, он всеми обходился, словно его и не было; один о. Георгий Флоровский сердито фыркнул, что там «всега менее можно угадать книгу христианского философа». И впрямь, мало что там напоминало христианскую метафизику Серебряного Века, где обязаны были быть «онтология» и «гносеология», проблема «связи Бога и Мира», и еще непременно — Благо, Истина, Красота, коих величавому тождеству всяк ухитрялся дать новое и уже абсолютно неопровержимое доказательство, скромно гордясь и благочестиво торжествуя...

Флоренский не увлекал и не привлекал меня, скорее уж возмущал (за вычетом мемуарной прозы, несколько страниц которой, проскользнувшие в печать в 1972 г., сразу же поразили; стоящая рядом с «Охранной грамотой», с «Шумом времени», эта проза донине не прочтена и не оценена по достоинству). Но он был проблемой. Разрозненные обрывки поздних текстов — «Обратная перспектива», «Пристань и бульвар», «Органопроекция», а больше всего «На Маковце», попавшее как-то в самиздат, — тревожили, заставляя подозревать о существовании какого-то мощного и стройного целого, какого-то единого тела мысли, частями которого они служат. Подозрение перешло в уверенность, когда в том же 1972 г. «Богословские труды» опубликовали «Иконостас»; и вскоре, отложивши теорию правил супертб-

ра, я взялся за иную работу. Дурацкая работа, пример несмешного коммунистического абсурда: я угадывал, восстанавливал по крохам учение не какого-нибудь досократика, а почти современника своего, которого свинорылые хозяева великой страны постановили изъять из жизни и из культуры. С усилиями, ловя беглые косвенные намеки, я добирался до выводов, которые легко и быстро, с гораздо большею полнотой можно было бы извлечь из «Философии культа», «Водоразделов» и академических лекций о. Павла. Сегодня выводы эти граничат с прямою очевидностью: что мысль позднего Флоренского — очень специфическое звено традиции христианского платонизма, отступающее от классического новоевропейского этапа этой традиции далеко вглубь, к самым ее истокам. Что мысль эта заново пересматривает связи язычества и христианства, предельно — или за пределами! — сближая православие и неоплатонизм, трактуя христианство как мистериально-магическую религию. И что в прихотливой, изощренной гибкости этой мысли — которую сегодня мы бы назвали постмодернистской (гибкость все-таки, не всю мысль!) — псевдо-Дионисий и Ямвлих соединяются со смелыми новациями, предвосхищавшими семиотику и структурализм.

Следуя старой заповеди «на службу не напрашивайся, от службы не отговаривайся», я отнюдь не занимался пропагандой своей книжки, но и желающим прочесть не отказывал. В своем небольшом самиздатском бытовании она побудила двух читателей из среды верующей интеллигенции написать отзывы о ней, и оба подробные, страниц по десять. Они были прямой противоположностью друг другу, этим как бы предвосхищая те расколы, что начались в нашем обществе, едва мы вышли из коммунизма: расколы и в отношении к Флоренскому, и в много более общих вопросах. Один из отзывов, детально входя в темы книги, полностью принимал мою реконструкцию Флоренского и находил, что «вся мысль в книге лежит вполне в русле живого — а не русско-археологического, как это часто сейчас бывает, — Православия». Другой же был разносом и обличением, написанным со срочною целью «парализовать вредное влияние» книги на молодых членов Церкви — влияние, о котором уже, оказывается, был «очень тревожный сигнал». Согласно автору, главным в книге служило «завистливое стремление во что бы то ни стало «изничтожить» Флоренского, сравнить с землей эту высокую вершину богословского и духовного авторитета». Философской дискуссии тут не было, но спектр ругательств — очень богат, хотя и несколько противоречив: в двух соседних фразах книга оценивалась как «грандиозный пасквиль» и как «лай москы на слона»... *Habent sua fata libelli.*

26 октября 1993 г.

* * *

Как и во многих построениях русской религиозной философии, важная критическая тема «Столпа и утверждения Истины» — демонстрация недостаточности, не-самообоснованности и не-самодоказательности чистого рассудка, формально-логического мышления. Тогда ее часто именovali темою о «преодолении Канта и кантианства». Сильно заостряясь и углубляясь, она развивается у Флоренского в одну из его главных, наиболее устойчивых и наиболее характерных философ-

ских тем — *тему антиномизма*. Два фактора определяют у него решение этой темы: один из них — его коренная философская зависимость от Канта и другой — (уже немало подчеркивавшаяся) подчиненность философского исследования религиозно-экзистенциальной задаче, задаче религиозного обращения и обоснования в Церкви.

Под совокупным действием этих факторов у Флоренского складывается определенная картина строения сознания, которая и служит уже непосредственной базой его антигетики. Согласно этой картине, существуют всего два горизонта, или же два основных состояния, два типа активности сознания; и это суть, во-первых, чистый рассудок, формально-логическое мышление, и, во-вторых, верующее сознание, сознание в приобщении к Столпу и утверждению Истины, «разум подвижника», «благодатный разум, очищенный молитвою и подвигом». Два эти горизонта сознания по отношению друг к другу являются взаимоисключающими и полярно противоположными. Пребывание разума на одном из своих полюсов с необходимостью означает его отказ от другого, разрыв с ним и противопоставленность ему, так что каждым из этих состояний сознания состояние противоположное квалифицируется как *безумие*. Переход от «рассудочного» состояния к «благодатному» не может быть непрерывной, плавной эволюцией, но только дискретным, резким скачком, который способен осуществиться исключительно сверх-разумным, волевым образом, в подвиге веры и снискании благодати. В рамках вышеописанного пути к Столпу и утверждению Истины этот скачок, волевой акт и есть переход от «теоретической» части пути, объемлющей этапы «логистики» и «пробабилизма», к практической, опытной части, к «подвижничеству».

Главной отличительной чертой рассудка является то, что он способен воспринимать, видеть Истину исключительно как набор формальных противоречий, антиномий. «Для рассудка истина есть противоречие... истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою»¹. Ибо, как мы видели уже выше, для Флоренского Безусловная Истина есть не предмет рассудочного постижения, но предмет веры, постигаемый на пути религиозного опыта и духовного подвига. Для сознания же,

¹ Столп и утверждение Истины. — М., 1914. — С. 147. — (Здесь и далее курсив автора).

пребывающего в элементе рассудка, единство и цельность Истины, абсолютно непостижимы, его восприятию доступно лишь «множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом»¹, т.е. в данном контексте — несовместимых, противоречащих друг другу. *Только под формою антиномии Истина может представляться рассудку*. Это положение — одно из краеугольных для всей системы философских представлений «Столпа»; оно повторяется там несчетное число раз, вновь и вновь подчеркиваясь, напоминаясь, варьируясь... В дальнейшем это представление об истине как антиномии, как о реальности, необходимо совмещающей в себе всякое утверждение с прямо противоположным ему, усваивается и всею последующей метафизикой Флоренского и уже в самую позднейшую ее пору в том же неизменном виде воспроизводится вновь в сжатых формулах «Автобиографических сведений»: «Непреложная истина — это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным его отрицанием, то есть — предельное противоречие». — В «Столпе» же Флоренский пытается дать строгий научный вывод этого положения, для чего употребляет два независимых пути: один — с помощью формального аппарата математической логики и другой — на основе канона Викентия Лирийского (согласно которому церковная истина в своей кафоличности характеризуется тремя признаками: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Однако, как достаточно очевидно, в границах формально доказуемого знания утверждение Флоренского: «истина есть суждение само-противоречивое»² — есть утверждение аксиоматическое, постулативное, и, вполне закономерно, оба доказательства, выставляемые Флоренским, оказываются ошибочными. Математическое рассуждение (см.: «Столп...», с. 148—153) есть простая манипуляция символами, никакого содержательного утверждения не доказывающая. Что же до доказательства богословского, то оно не содержит ошибки формальной, но зато целиком основывается на эмпирическом и буквальном истолковании Викентийского канона. Недопустимость такого истолкования указывалась много раз в православном богословии, как и в католическом. Для при-

¹ Там же. — С. 158.

² Там же. — С. 147.

мера — вот выводы из анализа канона, делаемые о. Сергием Булгаковым: «Максима Викентия Лирийского, понята *формально*, находится в полном несоответствии всей церковной действительности¹... только в этом, внутреннем, а отнюдь не внешне проявленном смысле могут быть приняты слова Викентия Лирийского: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*»². Аналогичная оценка канона дается и в экклезиологии о. Георгия Флоровского: если Викентийский канон понимать как эмпирический критерий, то он «оказывается неприложимым и полностью ложным»³.

Итак, по глубочайшему и прочнейшему убеждению Флоренского, истина есть антиномия. Однако, с другой стороны, в силу самого определения рассудка как мышления, совершающегося по законам формальной логики, присутствие в его сфере формального противоречия является абсолютно запрещенным, недопустимым. Противоречие — «нелепость, бессмыслица для рассудка», и если только оно обнаруживается закравшимся где-либо в рассудочном построении, оно указывает на ошибку и несостоятельность построения и должно быть немедленно устранено. Но антиномия есть именно *неустранимое* противоречие, и коль скоро она вопреки всему оказывается в сфере рассудка — это уже означает подлинный паралич его деятельности, его крах, гибель. Каждая антиномия, по Флоренскому, есть «трещина», которою «мучается рассудок», и эти муки рассудка, «расколотого и раздробленного» антиномиями, живописуются им весьма ярко и экспрессивно. Но в то же время, коль скоро целью всей деятельности сознания поставлено искание Безусловной Истины, той самой, которая именно и есть антиномия для рассудка, — рассудок *должен* принимать, *должен* высказывать антиномии и, тем самым, — совершать «акт само-отрешения», отказ от своих определяющих норм, от самого себя; *должен идти на жертву собою*. Так мы приходим к завершающим положениям темы антиномизма, которые и можем в итоге сформулировать следующим образом: Истина есть антиномия, и антиномия есть гибель рассудка. Путь к Столпу и утверждению Истины тре-

¹ Прот. С. Булгаков. Православие. — Париж, УМКА-Press, 1964. — С. 81.

² Там же. — С. 156. (Приводимый нами выше порядок членов канона в настоящее время считается более правильным.)

³ Florovsky G. The Catholicity of the Church, Coll. works, v. I. — Nordland, MA, 1972, p. 51.

бует отказа от рассудка, жертвы рассудком. Принятие антиномий и, как следствие его, расколотов, «мучения» и утрата себя — есть та единственная и неотвратимая участь, что ожидает рассудок на этом пути.

Прямым следствием этих идей является решение в «Столпе» вопроса об отношении веры и разума. Выше мы уже говорили, что для Флоренского вера как опытное, живое восприятие Троицы Истины есть полюс сознания, диаметрально противоположный рассудку. Поэтому с самого начала резко отвергается Флоренским идея «разумной веры», сотрудничества и согласованности веры и разума. (Напомним этот много цитированный пассаж: «Вера — то, что называется "разумная", — т.е. "с доказательствами от разума", ... есть... крамола против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма... Много есть родов безбожия, но худший из них — так именуемая "разумная" или, точнее, рассудочная вера... "Что есть разумная вера?" — спрашиваю себя. Отвечаю: "разумная вера" есть гнусность и смрад перед Богом»¹, etc etc. Как и сама Безусловная Истина, вера для рассудка неразрывно сопряжена с антиномиями, все ее содержание всецело и насквозь антиномично («где нет антиномии, там нет и веры»²), и, в частности, «догмат как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию»³. Как следствие этого, вера необходимо требует от рассудка само-отвержения, жертвы собою, и догматом «на смерть поражен рассудок»⁴. Достижение Столпа и утверждения Истины предполагает безоговорочное и безусловное «укрощение рассудочной деятельности»⁵ и «пленение рассудка в послушание вере»⁶.

Всем сказанным, напомним, характеризуется отношение к Истине и вере «низшего», рассудочного горизонта сознания. Альтернативный горизонт сознания, или же благодатный разум, натурально, характеризуется совершенно иным отношением, основной предикат которого есть уже не антиномизм, но — *софийность*, т.е. неразрывная связь с Истиною, укорененность в Ней, способность не раскалываться, а, напротив, получать жизнь, питаться и возрастать от Нее. Иными словами, основ-

¹ Столп и утверждение Истины. — С. 64.

² Там же. — С. 163.

³ Там же. — С. 160.

⁴ Там же. — С. 54.

⁵ Там же. — С. 161.

⁶ Там же. — С. 61.

ной картине двупланового строения сознания необходимо соответствуют и две установки, два фундаментальных типа отношения сознания к Безусловной Истине — установка антиномизма и установка софийности. Эти две установки взаимно дополняют друг друга, и в ходе духовного процесса они закономерно сменяют одна другую: самое существо духовного пути, изображаемого в «Столпе», именно и заключается в этом трансцензусе сознания, в переводе его — возможном лишь благодатною силою Божией — из установки антиномизма в установку софийности.

Эта необходимая взаимосвязь двух альтернативных отношений сознания к Безусловной Истине, имплицитруемая коренною и парадигматической для Флоренского картиной двупланового строения сознания, была совершенно не понята его критиками. Е. Трубецкой, а позднее и о. Г. Флоровский, констатируя присутствие в «Столпе» одновременно и установки софийности и установки антиномизма (каждая из которых, к тому же, весьма акцентирована и заострена, ибо о. Павел не любил «оставлять грани непроработанными»), усматривали здесь внутреннее противоречие и серьезную несогласованность, каковую и критиковали довольно пространно, а о. Георгий и весьма резко. При всем том критика эта — лишь знак недостаточной остроты их собственного философского зрения (кстати, действительно, характерной для обоих): принятие Флоренским дихотомической структуры сознания — а самая эта структура не только ими не критикуется, но, кажется, попросту остается незамеченной — с обязательностью приводит к признанию необходимости *обеих* позиций, как софийности, так и антиномичности.

Совершенно другой вопрос, насколько основательна сама эта картина дихотомического сознания. На наш взгляд, например, — она вовсе не основательна. Ибо тождество бытия и мышления — не абстрактная выдумка, и человеческий разум столь же разнообразен и гибок, как само богоданное, хоть часто и богомерзкое, здешнее бытие. Существует непрерывное многообразие планов сознания, образов деятельности и конститутивных норм разума; существует разум научный, философский, поэтический, мистический — и это еще только немногие, грубо выделенные основные оси, основные направляющие сознания. И норма отношения между ними — отнюдь не антагонизм, а симфоничность: взаимное сообразование, органическое соподчинение, гармония (не исключаяющая в то же время и контрапункта). Дело же религии, дело религиозного

разума как необходимого *центрирующего и фокусирующего* начала в органическом многоединстве сознания — установить и поддерживать эту гармонию, этот органический строй; не только «уладить душу» (Флоренский), но так же точно и «уладить сознание» — а вовсе не подвергать его вивисекциям и экзекуциям (о чем уже вполне справедливо замечали и Флоровский и Трубецкой).

Следующее, что мы отметим в описанной антитетике Флоренского, — это отчетливо кантианский характер ее основных представлений, принадлежность ее кантовскому этапу, кантовской традиции в учении о противоречии. Дело здесь не в том, что сама категория антиномии заимствуется у Канта и понимается в точности в смысле кантовых определений в «Критике чистого разума»; это понимание антиномии — достаточно обычное и общепринятое. Но в русле философии Канта у Флоренского трактуется, кроме того, и отношение антиномий к рассудку, а также и сам рассудок как таковой, его конститутивные нормы и характер деятельности. Понимание антиномий как границ, полагающих рассудку предел, как камней преткновения для рассудка и, тем самым, — как начал, сугубо негативных по отношению к рассудку, присуще именно кантовскому этапу в учении о противоречии, и впоследствии оно подвергалось существенному углублению и корректированию в трудах Шеллинга и Гегеля. По известной оценке Гегеля в «Энциклопедии», «Кант также и здесь (в учении об антиномиях) остановился только на отрицательном результате..., а не проник дальше до познания истинного и положительного значения антиномий. Истинное же и положительное значение антиномий заключается вообще в том, что все действительное содержит внутри себя противоположные определения и что, следовательно, познание и, точнее, постижение предмета в понятиях означает именно лишь осознание его как конкретного единства противоположных определений»¹. Эта оценка полностью и целиком приложима и к антиномизму Флоренского.

Нетрудно увидеть и то, отчего именно «истинное и положительное значений антиномий» для философского разума остается нераскрытым и даже активно отрицаемым в этом опыте антиномизма. Как мы отмечали выше, в строении сознания

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, §48 // Собр. соч.: В 14 т. Т.1. — М., 1930. — С. 97.

Флоренский различает всего лишь два плана: чистый рассудок, формально-логическое мышление и «благодатный разум, очищенный молитвою и подвигом», существенно мистическое сознание. Но исчерпывают ли эти горизонты сознания все реально существующие типы устройства, типы деятельности последнего? — Очевидным образом, нет. Как только что было сказано, разнообразие конститутивных норм сознания, тех норм, в соответствии с которыми оно может двигаться и разворачиваться, ничуть не сводится к альтернативе: чистая мистика или формальная логика. Между этими двумя крайностями, диаметрными полюсами сознания располагается обширное многообразие промежуточных форм, определяющие нормы которых богаче и гибче трех законов формальной логики, и в то же время — обязательнее и постижимее неисповедимых путей мистического созерцания. Что самое существенное — именно к разряду этих промежуточных форм принадлежит и сам философский, диалектический разум; тогда как предельный тип устройства, чистое формально-логическое мышление, отвечает не столько собственно философскому, сколько «научному» разуму, в наиболее чистом виде присущему математике и классической физике, а в философии — по преимуществу кантовской и позитивистской традиции. И для диалектического разума, для философии в собственном своем элементе, антиномия служит началом отнюдь не парализующим, но движущим и животворящим; она есть основной механизм его разворачивания и главный залог его действенности. Из начал негативных и разрушительных, какими они, по совершенно справедливому описанию Флоренского, были для формального рассудка, антиномии превращаются в существенно положительные начала, в источник конкретного и положительного знания о философском предмете. Они уже не уничтожающи, но плодотворны. В этом претворении противоречия, превращении его из границы, поставленной разуму, в орудие разворачивания разума, и заключался переход от кантовского этапа к гегелевскому в учении о противоречии. Но когда все «промежуточные» горизонты деятельности сознания игнорируются, то единственным способом преодолеть уничтожительность антиномии, увидеть ее не зияющей «трещиной» сознания, но цельною и конкретной истиной, — оказывается апелляция к мистическому сознанию. Это и есть позиция Флоренского: в согласии с ней, антиномии побеждаются только верою и церковностью, только в подвижничестве, молитве и благодати. При всей благочестивости такой позиции, она, тем

не менее, несостоятельна: не раскалываясь антиномиями, извлекать из них конкретное и положительное содержание способен уже обычный диалектический, «гегелевский» разум, — притом что «очищением молитвою и подвигом» Гегель может похвастать нисколько не более, чем Кант...

Сказанное не означает, разумеется, что диалектическому разуму доступно явное и положительное разрешение любых антиномических положений, включая и антиномии христианского вероучения. Но это означает, что характер сверх-разумности и непостижимости, неотъемлемо присущий догматическим положениям и истинам веры, не является специфически связанным с их антиномической формой и не может быть сведен к ней. Это — еще одна немалозначащая поправка к антиномизму Флоренского, в котором — как легко видно из приводившихся его тезисов — непостижимость и сверх-разумность религиозной истины как раз и отождествляются с ее антиномичностью. Суть этой поправки в том, что, дополняя картину сознания и другими горизонтами его деятельности, помимо единственно признаваемых Флоренским двух крайних форм, мы далее вынуждены уточнить и переоценить также и отношение между этими крайними формами, выражаемое центральным тезисом антиномизма Флоренского: истина (любой догмат, любое положение веры) — есть антиномия.

Вера — превыше рассудка. Но значит ли это, что она непременно — антиномия, т.е. антагонистична рассудку, поллярно противопоставлена ему? — Нисколько; это лишь значить, что она *свободна* по отношению к нему, *не связана* его ограничениями и, следуя своей собственной высшей реальности, в своем выражении может и нарушать его конститутивные нормы¹. Может, но не обязана. И утверждая противное, Флоренский впадает в типичную логическую (и теологическую) ошибку, совершаемую сторонниками радикального иррационализма в религии: смешение *сверх-рассудочного* с *анти-рассудочным*. Предикаты «быть превыше» и «не подлежать

¹ Притом — что существенно — все истины веры остаются сверх-рассудочными, независимо от того, выражаются ли они в форме, нарушающей, либо не нарушающей нормы рассудка. Из того, что истина выразилась без насилия над законами рассудка, не следует, что она ими *исчерпывается*. Речь Спасителя иногда антиномична, иногда — нет; и когда она не прибегает к антиномиям, а укладывается в законы формальной логики, евангельская истина от этого делается рассудочной не в большей мере, чем она делается, скажем, *арифметической* от того, что все Евангелие укладывается на странички с таким-то числом знаков и строк...

нормам» существенно шире предикатов «быть против» и «нарушать нормы». Соответственно, и антиномия — отнюдь не обязательная норма, но только лишь частный случай организации сверх-рассудочного содержания. А утверждение необходимой антиномичности догматов христианства, которое, по замыслу Флоренского, должно было бы выражать благочестивое «пленение рассудка в послушание вере», на деле оборачивается покушением предписать догмату способ, вид его сверх-рассудочности и установить самочинный, да к тому же еще ложный догмат: *догмат о необходимой антиномичности любого догмата*. Так что и жертвовать рассудком, как видно, надо тоже с умом... И если с этою жертвой чрезмерно не поспешить, то ничто нам не помешает увидеть очевидное: да ничуть не бывало, будто все догматы и все положения, входящие в содержание нашей веры, обязательно представляют собою антиномии! Отыскать не-антиномические положения в кругу непостижимых истин христианской веры несколько не труднее, чем отыскать антиномии: так, не являются антиномией ни догмат об исхождении (Дух Святой исходит от Отца чрез Сына), ни догмат о Втором Пришествии («и паки грядущего со славою судити живых и мертвых») и т.д. и т.д.

После этого анализа антиномизма Флоренского окончательно уясняется и суть отношений, связывающих его мысль с философией Канта. Теперь можно с определенностью утверждать, что в двухуровневом строении сознания, служащем (неявной, но несомненной) основой философских построений «Столпа» и необходимою предпосылкой справедливости его философских выводов, уровень «нижний», рассудок, и он же у Флоренского — философский разум, понимается им в полном согласии с Кантом и представляет собою, так сказать, «кантовский разум». Однако главные цели, которые ставит Флоренский, целиком связываются у него с *преодолением* этого горизонта сознания, с развенчанием и ниспровержением его и с отказом от него в пользу другого горизонта — благодатного разума православного подвижника; причем этот последний горизонт мыслится во всем противоположным, антагонистическим первому. Иными словами, в предельной упрощенности, мы может представлять структуру сознания в виде двух взаимно исключающих и взаимно враждебных планов, один из которых — «кантовский разум», другой — «православный разум»; и путь к Столпу и утверждению Истины, путь спасения заключается в борьбе этих планов, в «укротении» и безоговорочной капитуляции первого из них и в победе «Православия» над «Кантом». И

из этой картины уже решительно ничего не остается, как только признать, что Кант есть «"Столп Злобы Богопротивная"... оттолкнуться от которого необходимо, чтобы утвердиться на "Столпе Истины"»¹.

Это анафематствование Канта должно быть тем более решительным и резким, что у самого Флоренского существует — и вовсе не остается для него тайной — исконная сильная предрасположенность к зависимости от Канта. Как известно, первую школу его ума были естественные науки. Длительный период интенсивных занятий ими, и в первую очередь математикой, непосредственно предшествовал философскому творчеству; и наклонность к «научному» стилю мышления, его многочисленные родовые признаки, следы его дисциплины и его навыков, отчетливо различимы в «Столпе». (Отсюда, в частности, и его настойчивые попытки прямого применения математики к проблемам онтологии и религиозной философии.) Философия же Канта как раз и есть та наиболее адекватная и традиционная форма, к которой обращается или которую принимает философствующий естественно-научный разум²; если платонизм, по замечанию Флоренского в «Смысле идеализма», есть «естественная философия всякой религии», то с не меньшими основаниями кантианство можно полагать естественно-научной философией всякой науки. Поэтому (как и при всякой попытке расторгнуть по-настоящему глубокую, органическую связь) прямолинейное и декларативное отречение от кантианства в «Столпе», и шире — от элемента рассудочности, еще далеко не означает его подлинного изживания, но оказывается разве что началом его. В пределах же самого «Столпа и утверждения Истины» следы кантианской постановки философских проблем, следы рассудочного, схематизирующего философствования еще присутствуют самым явным образом. Это — тот этап, когда у Флоренского уже окончательно созрело и оформилось твердое убеждение в неизбежности и необходимости ради достижения Истины отвергнуть формальную рассудочность, отсечь, укротить ее; но, однако, еще не выросли, не сложились какие-либо альтернативные способы философствования. Поэтому, в частности, и саму необходимость ниспровержения и укрощения рассудка приходится обосновывать

¹ Вступительное слово пред защитой диссертации. — Сергиев Пасад, 1914. — С. 7.

² Позитивизм, агностицизм и другие позиции, также типичные для философствующего естествоиспытателя, в данном случае можно рассматривать как производные от кантианства (его разного рода предельные варианты, вульгаризации и т.д.). Все это — рассудочное философствование, а рассудок, еще по Платону, как раз и есть «та способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных» (Госуд. 511 d).

и защищать — тому же рассудку: как легко видеть, именно в элементе рационалистической схемы движется мысль Флоренского, изображая трехступенчатый путь «логистики», «пробабилизма» и «подвижничества»; и именно самым формальным рассуждением пытается он установить, что истина принципиально сверх-рассудочна и само-противоречива. Это довольно-таки вопиющее несоответствие между воинствующе анти-рассудочными лозунгами первых писем «Столпа» и сугубо рассудочным обоснованием их и есть (наряду с уже упоминавшимся смешением начальных и конечных идейных установок) то основное, что сообщает этим письмам характер философской незрелости и неубедительности.

< . . . >

Далее. Являясь осуществлением жизненного мифа, решением жизненной темы, путь к Столпу и утверждению Истины в каждом своем моменте, каждой фазе имеет значение не только и даже не столько теоретическое, сколько экзистенциальное, т.е. глубоко личное, жизненное и религиозное. В равной мере это касается и преимущественно теоретических, на первый взгляд, тем и разделов, каковы этапы «логистики» и «пробабилизма» и тема об антиномичности Истины. Весь путь построения «теодицеи» совершается и в экзистенциальном измерении, и параллельно с нитью теоретического рассуждения проходит неотрывное развитие экзистенциальной темы; так что каждой фазе пути отвечает определенный экзистенциальный коррелят, определенная психологическая установка и эмоциональная окраска. Более того. Будучи порожден задачей возвращения утраченного Эдема, задачей спасения из духовной бездомности и беспочвенности, или, как еще выражались деятели русского Ренессанса, «взыскания Града», путь «теодицеи» Флоренского приобретает характер не просто экзистенциальный, но, в значительной мере, экзистенциалистский. Флоренский придает ему необычные категоричность и напряженность, вносит в него настоящий киркегоровский максимализм, превращающий философские дилеммы в душевные пароксизмы, в острейшие критические ситуации, то или иное разрешение которых есть решение всей судьбы, дело жизни и смерти: «Или поиски Троицы, или умирание в безумии. Выбирай, червь и ничтожество: *tertium non datur!*»¹

¹ Столп и утверждение Истины. — С. 66.

На этапе «логистики» определяющей экзистенциальной установкой и психологической позицией выступает *сомнение*. Конечно, в той или иной мере появление здесь такой установки разумеется само собою, поскольку критическая проверка, испытание сомнением составляют нормальную и даже неприменную принадлежность всякого теоретического исследования. Особенность, однако, в том, что сомнению подвергается здесь не достоверность отдельных обстоятельств либо суждений, но самое существование в мире достоверности как таковой. И тут сомнение уже далеко не просто одна из норм научной методологии, оно делается подлинным лейтмотивом мироотношения, так что весь этот этап духовной работы выступает как *путь сомнения*, как процесс все нарастающего — по мере того как отпадают, обнаружив свою условность и шаткость, все выдвигаемые теоретическим разумом критерии достоверности — углубления и обострения сомнений. Высшей точкой и логическим завершением этого процесса естественно оказывается у Флоренского «*Ελπίς*» или состояние воздержания от всякого высказывания¹, — позиция радикального скептицизма, в плане душевного устройства именно и изображаемая как самое крайнее, ничем больше не сдерживаемое, всепожирающее сомнение, сомнение, уже превратившееся в отчаяние и мучение, в «агонию духа». Этапу «пробабилизма» естественно сопутствуют «паскалевские» мотивы: мучительные колебания и чувство риска, тема «пари на Бога», etc. Принятие религиозной позиции, обращение к вере переживаются здесь как некий рискованный выбор, как шаг ва-банк, где на карту разом поставлена вся судьба, и временная и вечная. Наконец, свое «экзистенциальное сопровождение» есть и у темы антиномизма. Как ясно без дальних слов, вся тема о развенчании и ниспровержении рассудка, о необходимости жертвы рассудком для Флоренского есть, прежде всего, глубоко личная тема, тема борьбы с собою. Все его резкие и настойчивые разоблачения рассудка, все инвективы и поругания жалом своим направлены, в первую очередь, против него самого, против его собственной, упорно гнездящейся в нем привязанности к рассудку; и все бичевания и уничижения рассудка здесь суть *само-бичевания* и *само-уничижения*, в своей напряженности и остроте порой доходящие до какой-то болезненной экзальтации и «мазохистичности». (Pardon pour l'expression, но, право,

¹ Там же. — С. 35.

у о. Павла находишь в этом отношении совершенно классические формулы, прямые образчики для психоаналитика — тем паче, если учесть, что «рассудок» в этих формулах есть сам автор: «Власть имеющий» поднял бич над растленным рассудком или «пусть свистнет безжалостный бич»¹ и т.п.). С другой стороны, изображение веры как исключаяющей и отрицающей рассудок и требующей отречься нацело от рассудка; изображение верующего сознания как противоречивого и безумного с точки зрения рассудка; и т.д. — все это само по себе тоже есть классическая экзистенциальная тема, и ее вполне выраженное присутствие у Флоренского приближает его к традиции «парадоксальной» или же «абсурдной» веры, обычно связываемой с именами Киркегора, Шестова, Бубера и др. и генетически возводимой к религиозности Ветхого Завета, где в Книге Иова принято находить ее концентрированное выражение.

Таким образом, экзистенциальное измерение пути, пройденного Флоренским, являет нам довольно богатую гамму экзистенциалистских тем и мотивов. Если бы всем этим мотивам и темам было суждено получить более обстоятельное развитие в творчестве Флоренского, то появившийся вариант экзистенциальной философии, как можно предполагать, был бы близок более всего Киркегору (с заменой его тяги ко Христу тягой к Церкви). Однако в целом, в полноте своих основных интуиций и истоков, мысль Флоренского, разумеется, далеко не является экзистенциалистской (хотя всегда сохраняет экзистенциальный характер, неотъемлемый от всякого религиозного творчества), и экзистенциалистская тематика и окрашенность характерны всего лишь для одного специфического периода его творчества и духовного пути. Этот период, отвечающий в его жизненной мифологии фазе утраченного или разрушенного Рая, благополучно был завершен и изжит с его водворением в Новом Эдеме Троице-Сергиевского православия. «Церковность — вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где умирятся притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум». И в последующем периоде, мысли его присуща уже совершенно иная тональность, полностью чуждая всем родовым признакам экзистенциалистского мироощущения — кризисности и катастрофичности, беспочвенности и бездомности, всяческой экзальтации и «достоевщине».

¹ Там же. — С. 61—62.

В этом гармоническом разрешении жизненной темы есть и своя очень существенная «объективная сторона». Чтобы в Православии и церковности обрести «начала жизни и крепости», реально «улаживающие душу» и преобразующие хаос и кризисы внутреннего мира в гармонию и устойчивость, нужны, разумеется, духовные усилия, нужен определенный духовный путь, наконец, нужно определенное начертание личности и судьбы; но ведь помимо и прежде всего этого еще сами Православие и церковность должны существовать и должны быть способны послужить такими началами! Итак, реальность пути Флоренского — одно из верных свидетельств того, что эти факторы налицо. И в этом — радикальное отличие духовной ситуации Православия от протестантизма, на почве которого, в первую очередь, и развиваются семена и целые традиции экзистенциалистского мироощущения. «В полноте церковности он нашел разрешение своих тревожных исканий», — эти слова, сказанные о. Георгием Флоровским об А.К. Маликове, во все времена, вероятно, могли бы служить типической формулой духовного пути нашего соотечественника. Ибо, как прежде, так и по сей день, Православие сохраняет способность и силу не покинуть сознание изолированным и запертым в индивидуальности, предоставленным перипетиям своих одиноких страхов, смятений и катастроф и в одиночестве предстоящим Непостижимому, но вывести его в открытость жизни сверх-индивидуальной и преизбыточествующей, оказаться для него сверх-индивидуальным духовным организмом, объемлющею его живую и личной духовною цельностью, куда вращается, вживается человек как в новое свое родство и единство, ибо обнаруживает, что искомые им безусловные основания и гармонизирующие начала его мира как раз и составляют самую цель, самый принцип существования этого Организма (коль скоро принцип этот есть: единство чрез общую укорененность в Боге, в Безусловном и Абсолютном), так что *весь Организм именно и живет для того, чтобы доставить ему спасение*. Быть таким всеединым духовным организмом (в терминологии Карсавина — «симфонической личностью») — определяющий предикат Православия как католической Церкви, именуемый обычно соборностью, а у Флоренского чаще всего — церковностью.

Дальнейшее развитие дихотомической модели сознания мы найдем в «Смысле идеализма» с его трактовкой Платона. Согласно модели, существует либо кантовский разум, либо православный, подвижнический, благодатный разум; либо «Кант» и кантианство с его «трансцендентальной пустотой смерти», либо Православие и полнота жизни в Истине. Так вот: философствование в элементе благодатного разума, верующее философствование, питаемое из религиозных и, более определенно, из мистериальных, сакральных истоков, — это, по Флоренскому, и есть платонизм. Благодатный разум, обращающийся к теории, т.е. к созерцанию, есть разум платоновский. Таким образом, дихотомия «Кант» или «подвижничество», «Кант» или «Православие» в собственно философском аспекте превращается в дихотомию «кантианство» или «платонизм» (он же «идеализм», «реализм», «символизм», «онтологизм» и т.д.), где оба члена понимаются, стало быть, до крайности расширительно, в совокупности обнимая собой, по Флоренскому, все сущее многообразие философской мысли. Никакой особой христианской метафизики нет и не должно быть, а платонизм есть универсальное и единое русло, общее для мысли и эллинской и христианской.

В такой интерпретации платонизм представляет собой, конечно, не одно какое-нибудь философское учение или направление, но скорее «некоторое духовное устремление... указующий перст от земли к небу, от долу — горе»¹, т.е. иначе сказать, — фундаментальную философскую установку, с необходимостью разделяемую любой философией, где признается объективная реальность духовного, «горнего», а также, в той или иной форме, причастность здешнего бытия этой реальности. Иными словами, этим охватываются все системы и направления мысли, характеризующиеся онтологической ориентацией; и по отношению к любой из таких систем платонизм выступает как их родовое имя, как Универсальная Онтология, онтология *par excellence* или же, если угодно, в стиле Флоренского — как *лицо онтологии*. (Противопоставляемое же этой установке обобщенно-собирательное «кантианство» выступает

¹ Смысл идеализма // В память столетия (1814—1914) Императорской Московской Духовной Академии. Ч. 2. — Сергиев Посад, 1915. — С. 6.

тогда как *анти-онтология*.) В частности, данная фундаментальная установка, очевидно, разделяется любым религиозным мирозерцанием, так что платонизм, как уже говорилось, представляется «естественной философией всякой религии». Соответственно и мирозерцание христианское тоже оказывается одною из ветвей платонизма и в этом смысле принадлежит платоновской духовной традиции, включено в платонизм как его часть. Но в то же время это и отнюдь не просто одна из частных форм платонизма. В христианском мирозерцании достигается высшая точка, высшее развитие, высшее выражение платонизма, и тем самым в нем сгущенно и идеально вобран и весь платонизм; оно есть уже не только часть его, но и целое, есть чистое существо платонизма, сам платонизм в его совершенстве, или же — вновь в стиле Флоренского — *лицо платонизма*. Причиной же этого — о чем подробней мы скажем ниже — является то, что, по Флоренскому, способность созерцать бытие, духовную сторону реальности возникает лишь на основе культа, и истинность философии, глубина ее духовного видения, ее, как мог бы сказать Флоренский, «разрешающая способность», обеспечиваются мистической, сакральной подлинностью и силой того культа, с каким она связана. Так, кантианство самоопределяется в отрыве от всякого культа, и, соответственно, доступное ему созерцание есть созерцание вещей в полноте их не-истинности, не-бытийности, греховной отъединенности от истоков бытия. Христианский же культ обладает последней подлинностью и безусловностью, предельной мистической силой и сакральной властью над бытием, и обеспечиваемое им духовное зрение, отвергаемая им картина бытия являются наиболее полными и совершенными. Здесь, кстати, еще одна из сторон антитезы Платон — Кант; явление «злое и греховное», скрывающее смысл вещи, есть явление в кантовой трактовке, постулирующей «вещь в себе»; явление же «благое и святое», открывающее смысл, есть «общенародное, платоновское, церковное» явление¹.

В результате, мы приходим к сформулированной выше позиции, получая ее даже несколько усиленной. Платонизм, действительно, есть универсальное идейное русло, и притом всеобщность его даже далеко выходит за рамки эллинизма и хри-

¹ Иконостас // Богословские труды. Вып. 9. — М., 1972. — С. 94.

стианства. «Он влился возбуждающей струей в религиозную мысль человечества, — не только языческого, но и христианского; не только христианского, но и магометанского и иудейского»¹. Христианское мирозерцание, действительно, не есть нечто иное и самостоятельное по отношению к платонизму; и опять-таки, даже более того: оно представляет его квинтэссенцию, его высшую и совершенную форму. Итак, философия христианства есть платонизм, и платонизм есть философия христианства.

< . . >

Следует также заметить, что, усиленно перенося в христианство античный символизм и мистериальную религиозность, Флоренский часто заходит и еще далее Псевдо-Ареопагита. Он, прежде всего, гораздо менее апофатичен, за счет максимальной резкости, с какою развиты и выражены у него зрительные интуиции, зрительная подоснова мышления. Если символизм Псевдо-Дионисия имеет очень отчетливый апофатический корректив, и целая большая глава «Небесной иерархии» посвящена тезису о том, что «при описании невидимых и непостижимых существ несравненно приличнее употреблять изображения, несходные с ними»², то у Флоренского, в противоположность этому, — позиция подлинно философского, онтологического символизма, бескомпромиссно отстаивающая абсолютное и полное соответствие и единство между чувственной и умной сторонами символа. По сравнению с этой принципиальной и выдержанной античной позицией символизм Дионисия является более апофатичным, более христианским, но зато, по классификации Шеллинга, это отнюдь и не символизм, а только аллегоризм. Флоренский гораздо более явно и решительно утверждает близость, преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма, умаляя новизну Благой Вести и полагая в сфере религии все существенное «древним как мир» (о чем мы уже много говорили); и он принимает, признает тайнозрительную, отверзающую силу и подлинность всех жанров античной практической магии — астрологии, мантики, некромантии и проч. Здесь, через голову Дионисия, он сближается уже прямо и непосредственно с неоплатонизмом, а конкретно — с Ямвли-

хом, развивавшим именно культовую, мистериально-магическую редакцию неоплатонизма. И близость эта нисколько не была заочной и неосознанной: Флоренский работал над Ямвлихом, и на соискание магистерской степени первоначально предполагал представить свой перевод его, снабженный статьями и комментариями. Случайных же переводных работ Флоренский не делал никогда (как вообще никогда и ничего не делал случайно); если не считать книжки по ассенизационному хозяйству, в юности переведенной им для отца и вышедшей с именем последнего, то Флоренский перевел всего только «Физическую монадологию» Канта и «Церковный строй» Р. Зомы, и обе эти книги играли для него очень значительную роль...

В итоге всего, положение Флоренского между античностью и христианством естественно видится в терминах излюбленного его понятия — понятия символа. Символ есть пограничное бытие, и то, каким представляется он, определяется тем, с какой стороны границы мы сами на него смотрим; символ есть «из горнего — символ дольнего, и из дольнего — символ горнего», пишет Флоренский¹. Вот так именно видится и он сам, его собственное мирозерцание: из христианства оно — символ античности, из античности — символ христианства. Флоренский постоянно символизирует одно другим, выражает и проявляет одно через другое, в терминах другого — таким образом, и сам, обитая на границе двух сфер, каждой из них свидетельствует о другой. «Флоренский слишком христианизует платонизм», — находит А.Ф. Лосев², взглянув на Флоренского «из античности». Ничуть не меньше он платонизирует христианство, — заключаем мы, взглядевшись в него «из православия». Православная религия и платоновская картина мира, православное священство и эллинское созерцание; и даже, если угодно, резче: православный культ, охраняющий и освящающий языческий эллинский строй бытия и сознания, — вот двуединая формула устоев Флоренского. Будем видеть мир по Платону и освящать его по православному Типикону. Такою оказывается первая русская глава древней темы Plato Christianus, и при всей спорности ее положений ей невозможно отказать в сильном и ярком исполнении.

¹ Смысл идеализма. — С. 5.

² (Псевдо-) Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — II, 3.

¹ Иконостас. — С. 88.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — С. 691.

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ ОТ ФЕВРАЛЯ К ОКТЯБРЮ 1917 ГОДА

События Февральской революции не обошли стороной и Сергиев Посад, и Духовную Академию. В местной газете сообщалось: «Уже с вечера 28 февраля в офицерской среде появились сведения о том, что творится в Петрограде, но никто им серьезно не мог поверить; знала, конечно, и полиция.

12 марта вечером слухи получили подтверждение в среде студентов Академии, которые наспех сговорились выйти на утро с манифестацией. И вот, как только 2 марта с утра получены были новые московские газеты и подтвердили эти слухи, всем стало ясно, что старый строй рухнул безвозвратно, и как-то сразу все догадались сами, что надо сделать в первую очередь: догадалась полиция — она спряталась; догадалась обывательская масса — во главе со студентами Академии она высыпала на улицу и под их руководством всех звала праздновать торжественный день; догадались командир полка и офицеры — они немедленно признали себя и солдат гражданами новой России и повели свои роты под ее красное знамя¹. Есть основания полагать, что газета погрешила против истины, описывая события в слишком мажорных тонах, и далеко не все студенты вышли на манифестацию, но энтузиастов было достаточно. Эти же студенты-энтузиасты стали организаторами и основными участниками дальнейших событий.

3 марта на общестуденческой сходке было решено отправить депутацию к Обер-прокурору Синода В.Н. Львову² с изложением студенческих требований. «Делегация была принята Обер-прокурором приветливо»³. 9 марта депутация студентов вручила лично В.Н. Львову докладную записку. В ней были предъявлены следующие требования: немедленно удалить ректора епископа Феодора; учредить полную автономию Академии; уничтожить Совет профессоров и заменить его Советом Академии, в состав которого наряду с профессорами и преподавателями вошли бы и представители студенчества с правом решающего голоса; избирать ректора из белого духовенства; отменить вступительные экзамены и допускать в Академию второразрядников; распределять стипендии в соответст-

вии с материальными нуждами студентов; отменить балльную систему; отменить отметки за поведение; перевести Академию в Москву⁴.

Эта записка послужила поводом к тому, что Академия была подвергнута ревизии. По поручению В.Н. Львова ее провел профессор Петроградской Духовной Академии Б.В. Титлинов⁵. 12 марта депутация студентов возвратилась в Академию, а 13 марта Б.В. Титлинов прибыл с ревизией. Он «нашел разные упущения в академическом хозяйстве и полную разруху в академической жизни, явившуюся следствием ректорского режима (способа управления)»⁶.

В присутствии Б.В. Титлинова прошли два собрания преподавательской корпорации. «13 марта состоялись два заседания: одно — утром, а другое — вечером, после 5 часов. Оба корпоративных собрания носили чрезвычайно бурный характер. Из речей профессоров вылился тяжелый обвинительный акт против ректора Академии епископа Феодора⁷. На утреннем заседании он, поникнув головой, все время молча слушал горячие обличительные речи, но в конце заседания не выдержал и покинул зал. На вечернем заседании его уже не было. Утром 14 марта Б.В. Титлиновым было предложено профессорам Академии подписать протоколы заседаний, которые и были подписаны почти всей корпорацией профессоров и преподавателей Академии, конечно, за исключением ректора епископа Феодора. 14 марта Б.В. Титлинов также посетил студенческую сходку, а затем вечером выехал в Москву»⁸.

14 марта вечером собрание профессоров и преподавателей приняло «Коллективное обращение к Обер-прокурору Святейшего Синода с пожеланием необходимых реформ для возрождения академической жизни». В преамбуле «Обращения» говорилось: «... наша Московская Духовная Академия доведена до самого печального состояния и разрухи: убита свободная инициатива богословской мысли, академическая корпорация доведена до полного развала, профессура изнемогает под бременем абсолютизма ректорской власти, от недостатка идейной связи, единства, сплоченности, взаимного доверия». Далее были рекомендованы следующие меры для исправления положения: принятие нового Устава, в котором «последовательно будет проведена автономия»; до принятия Устава необходимо разработать «Временные правила»; возвращение в Академию уволенного доцента Василия Петровича Виноградова; возвращение в Академию уволенного в 1911 г. «за церковно-политические идеи, полагаемые ныне в основу государ-

ственной и церковной жизни», профессора Ильи Михайловича Громогласова; ходатайство перед Святейшим Синодом об утверждении в степени доктора церковного права профессора А.И. Покровского, которому Совет МДА в 1916 году присвоил степень и в которой он не был утвержден Святейшим Синодом; «... студентам следует предоставить возможность самостоятельности: право организаций, сходок, собраний, устройства научных кружков, поскольку это не противоречит задачам Духовной Академии»⁹.

С этим обращением был послан в Петроград доцент МДА Н.Д. Протасов¹⁰, но вручил он его не В.Н. Львову, а Б.В. Титлинову. После этих событий и было написано ниже следующее письмо о. Павла Флоренского М.А. Новоселову¹¹.

«Дорогой Михаил Александрович!

Ехал я в Посад с Дм. Сем. Трифоновским¹² хорошо и спокойно. Но приехав, получил «пренеприятнейшее известие», что надо быть на заседании «корпорации», с позволения сказать. Пошел и попал прямо с корабля в такое хамство, что счел своим долгом уйти, хлопнув дверью. Если бы я не был связан саном, то я должен был бы вызвать на дуэль, но, не имея права поступить так, я не мог и оставаться, ибо рассуждать с явным негодяем — дело не только бесполезное, но и нечистоплотное, а бить я, к сожалению, не мог.

Я имею в виду Ник. Леон. Туницкого¹³, который в злобе на всех нас, но не смея сделать это совсем открыто, стал пускать инсинуации достаточно понятно, но не называя имен, а потом уже прямо обратился к Ал. Дм. Самарину¹⁴ и сказал о нем буквально: «Ту некрасивую и подлую роль, которую играл в церковных делах Распутин, теперь, к сожалению, взял на себя почетный член нашей Духовной Академии Ал. Дм. Самарин». При сих словах я ушел со скандалом, и что он там говорил далее, я не знаю. В общем же знаю, что после меня вскоре же ушел Петр Вас. Нечаев¹⁵ из-за инсинуаций на Ректора. Студенты, кстати сказать, или лучше сказать неизвестно откуда взявшийся «Совет» студентов, бесподписно представил Тарееву¹⁶ петицию о немедленном удалении Ректора и об аресте его. Ввиду того, что Тареев же «оглашал» эту бесподписную бумагу, я не очень-то верю, что она студенческая. Впрочем, Бог ему судья! Но вся клика спекулирует на недобросовестно сфабрикованной клевете, якобы Ректор организует какие-то реакционные силы в политике, и т.п. вздорах.

Впрочем избыток благородства не помешал нашим проф<ессорам> послать в Петроград Протасова. Он был у Титлинова,

и этот последний употребил все усилия, чтобы не допустить ни личного свидания Протасова со Львовым, ни вручения ему бумаги проф<ессоров>, а также уверял, что Львов одобрил не только его общую тактику в ревизии, но и приемы. До сих пор я старался быть с этими господами в мире, но их клевета и недобросовестность превзошли меру товарищеской снисходительности. Я теперь высказываюсь с необходимостью принять меры для обуздания тех, кто не брезгает средствами, ибо если это оставить так, то рано или поздно вспыхнет в Академии большой скандал, к соблазну и верующих и неверующих, и Академия добьется своего закрытия. Я не имею ничего против какой угодно политической и общественной левизны и даже приветствовал бы ее; но чистоплотность для Академии абсолютно необходима. И удивительное дело, обвиняют других эти господа в том, в чем сами виноваты: Туницкий заискивал пред Раевым¹⁷, а Тареев пред кн. Жеваховым¹⁸, распутинцами, писали им. О. Фрязинов¹⁹, ругающий Академию, поступил в нее незаконно, ибо состоял в это время и на приходе, и, кроме того, второразрядник.

Вот о нем официальная справка из списков: «Диак. Фрязинов Сергей Иван., волонт. Виф. сем. состоял вольнотрушелем Академии в 1906—1907, 1907—1908, 1908—1909 гг. [т.е. не имел права на студенчество]. В августе месяце 1909 г. сдал приемные испытания и принят в число студентов I курса Академии. По сдаче переводных испытаний за I, II и III курсы определением Совета Академии от 7 октября зачислен в списки студентов IV курса» (с. 118, прим. 2). Экзамены у нас сложные, их много. Фрязинов за промежуток времени от 15 авг. по начало октября (тахит) сдал 4 группы экзаменов. Неужели он мог сделать добросовестно? И кто держит приемные экзамены на 4-м курсе! Явно, что ему были сделаны снисхождения и потворства; впрочем, эти снисхождения оказались вскоре же ведущими, как, напр. у Фрязинова, к злоупотреблениям и были Советом запрещены безусловно. Все это делал ему преосв. Феодор. При случае напомните ему, но публично. Пора, пока не поздно, пока Академия не окончательно дискредитирована в глазах общества, предпринять решительную ее реформу. Непорядочность должна быть устранена — ведь это же и есть главная язва нашей церковной жизни. Повторяю, пусть будут левые какие угодно, но пусть не будет негодяев.

Во всяком случае мысль о закрытии Академии должна быть теперь же поставлена ребром. Современная Академия не нужна ни политическим радикалам, — ибо наши лжерадикалы,

конечно, в основе суть не более чем октябристы или даже правые, и лишь тут хорохорятся и пыжятся, а при ветре настоящей реформы жизни пугаются и вопят о спасении своих воротничков и диссертаций, — ни людям церковным, ибо только разрушают веру и ничего не создают. Чем более свободы, тем хуже для них, ибо свобода их обличает, обличает их бессилие, религиозную пустоту; им нечего сказать — вот они и занимаются клеветой. Вся их автономия сводится к личной мести ректору за то, что он не давал орденов Туницкому, выгнал Виноградова²⁰, с чем-то приставал к Тарееву и Попову. А даже им нечего сказать. Они невоспитанны, грубы, не умеют жить по-человечески и, главное, другим не хотят дать жить. Как только появляется у них сила, они готовы задушить бедных студентов, хотя до того пользовались ими, как подставными лицами для своих целей, их доверчивостью и простотою. Я знаю проделки этих господ, их рабью психологию, подобострастную, когда нужно, и наглую, лишь только есть возможность проявить наглость, органически-неблагородную. Если бы я не был в Академии, я изобразил бы их в обширном романе или просто в повествовании, назвав по именам тех, кто заслуживает этого. Я долго молчал, но, кажется, пора прекратить молчание. Разумеется, есть много и хороших людей, ну хоть, напр., Ан. Петр. Орлов²¹. Но увы, они робки, даются более бесцеремонными и, будучи хороши сами в себе, в смысле Академической среды пропадают незамеченными».

Вскоре после этого письма, 20 марта 1917 г., о. Павел подал еп. Феодору прошение об освобождении от обязанностей редактора «Богословского Вестника» ввиду «... утомления от редакторских дел, особенно усилившихся в текущий учебный год, вследствие неимения корректоров-студентов». Об истинной причине ухода о. Павел писал архиеп. Харьковскому Антонию 23 июня 1917 г.: «Я поспешил отказаться сам, не имея ни малейшего желания развивать идеологию **хамократической церкви** и не желая также быть выставленным товариществуемыми сотоварищами». Недели раньше, 16 июня 1917 г., Антоний писал ему: «Всечестной батюшка о. Павел... Господь да вознаградит Вас за благородство в отношении к Преосв. Феодору. Преданный душевно А. Антоний»²².

За мартовскими и апрельскими событиями в Академии последовали «оргвыводы». 1 мая 1917 г. был уволен ректор МДА еп. Феодор. Он был назначен управляющим, на правах настоятеля, Московским Даниловым монастырем. (10 сентября 1917 г. ректором Академии был избран проф. А.П. Орлов.)

4 мая 1917 г. Совет МДА избрал редактором «Богословского Вестника» вместо о. Павла Флоренского «левого» проф. М.М. Тареева. Чуть позже были реабилитированы «жертвы» еп. Феодора. И.М. Громогласов 27 мая 1917 г. был восстановлен в звании сверхштатного экстраординарного профессора МДА. В этот же день был восстановлен в звании сверхштатного профессора МДА А.И. Покровский, а 11 августа 1917 г. он был утвержден в степени доктора богословия. 21 августа 1917 г. В.П. Виноградов был возвращен в МДА в качестве экстраординарного профессора. (Отметим также, что участники этих событий кн. В.Н. Львов, проф. В.Н. Титлинов, проф. А.И. Покровский позднее уклонились в обновленчество.)

Отрезвление от революционного дурмана наступило довольно быстро. Реакция студентов на события Октябрьской революции была совершенно иной. «Взволнованные ими (этими событиями. — С.П.) студенты Академии 29 октября 1917 года обратились в Совет Академии с новым прошением, в котором, указывая, что к продовольственным затруднениям, с каждым днем увеличивающимся, ныне присоединились еще и политические события чрезвычайной важности, угрожающий характер которых для самого положения высшей **духовной школы** не подлежит сомнению, повторили свою просьбу об уничтожении зимнего перерыва учебных занятий и об окончании 1917/1918 учебного года к Празднику Рождества Христова, с назначением для студентов, взявших временный отпуск, **второй сессии** выпускных и переводных испытаний, ввиду невозможности быстрого телеграфного и почтового сообщения с ними»²³.

Трагические события Октября сплотили профессоров МДА вокруг Церкви и Патриарха. В «Адресе Его Святейшеству от Московской Духовной Академии», подписанном академической корпорацией, они писали в ответ на Послание Святейшего Патриарха Тихона от 19 января 1918 года: «В дни грозные, дни великой ответственности, мы исповедуем перед Богом и перед Тобою верность нашу Церкви Святой. Хотя и трепещем мы за наши слабые силы, но сознаем долг вместе с Тобою стоять на страже церковной там, где судил нам Господь скромно воинствовать. Мы пойдем за Тобою, по слову Твоему, Началовождь и Пастырь наш!»²⁴. Патриарх ответил «Грамотой Его Святейшества Московской Духовной Академии». Не в этом ли единении был сокровенный смысл происходящих событий?

Раскол Академии на «левых» и «правых», столь недвусмысленно выявившийся в феврале и после февраля, назревал

давно. В октябре этот раскол стал оформляться и организационно. В «расколотом» состоянии Академия просуществовала до середины 1919 г., когда она была переведена из Троице-Сергиевой Лавры в Москву, где действительно разделилась на несколько духовных школ. Собственно МДА, переезжая в Москву с места на место, просуществовала до 1928 г. Ее профессора 11 (24) июня 1918 г. открыли Православную Народную Академию в целях «распространения православно-богословского просвещения среди самых широких кругов и масс православно-церковного общества и народа»²⁵.

В это время возникли условия для реализации заветных планов членов «Кружка ищущих христианского просвещения»²⁶ (иначе — «Новоселовского кружка» или «Самаринского кружка») о создании духовной школы аскетической направленности на основе заветов Святых Отцов. Кружок, который начал существовать еще до революции, в пору всеобщего разброда и разложения был попыткой подлинного соборного единения людей. Члены кружка связывали судьбы России с судьбой Православной Церкви. В кружок входили выдающиеся церковные деятели и мыслители: еп. Феодор (Поздеевский), М.А. Новоселов, Ф.Д. Самарин, о. Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, В.А. Кожевников, В.Ф. Эрн, кн. Е.Н. Трубецкой, кн. Г.Н. Трубецкой, Л.А. Тихомиров, Ф.К. Андреев, А.В. Ельчанинов, В. Свендицкий, С.Н. Дурылин, П.Б. Мансуров, С.П. Мансуров, прот. Иосиф Фудель, А.С. Глинка-Волжский, С.А. Цветков, Н.Д. Кузнецов и др. Кружок стал основой для вновь создаваемой Даниловской академии. По этому поводу еп. Феодор писал о. Павлу Флоренскому:

«Дорогой о. Павел! Пишу Вам пока секретно, но прошу ответа определенного. Мысль от открытия Высшей Богословской Школы, имеющей специальные задачи — «разработка богословия на строго церковном святоотеческом принципе с подготовкой пастырей», — принята Святейшим Патриархом и благословлена, несмотря на всякое противодействие профессоров. Мы уже добились регистрации этой школы у Совдепа; занятия у меня пока — в Даниловом монастыре. Теперь состав профессоров: на 1-й курс у нас намечены предметы: Священное Писание Ветхого Завета — читает о. иеромонах Венедикт; Древняя Церковная История — С.П. Мансуров; Патрология — священник С.М. Соловьев; Литургия — священник Гумилевский; Аскетика — епископ Феодор; Философия — о. П.Флоренский; языки — Соболевский; намечаем и лекторов, указанных над сими предметами <...> Ф.К. Андреева мы будем

просить тоже взять какой-нибудь предмет — у нас есть и психология...»²⁷.

В своем ответном письме от 22 сентября 1918 г. о. Павел писал еп. Феодору: «Полагаю, надо будет ввести и Вам что-нибудь вроде: «Философские предпосылки религиозного жизнепонимания», может быть, с прибавкой: «в историческом развитии» <...> А основная задача, которую нужно поставить мне, по свойствам моего образования, это по преимуществу «кафартика», т.е. очищение ума от ложных предпосылок и догматов современности, от ложной науки и ложной философии, чтобы чистым оком ума учащиеся научились взирать на область духовную, благодатью открываемую. Могу заниматься я и другим, но в интересах дела, думаю, полезнее всего заниматься мне именно вышесказанным: я считаю, что вовсе не столько нужно научить системе того или другого философа, как выпрямить самые понятия и тем облегчить путь («уровнять пути») грядущему в душу Христа»²⁵.

Кружок стал инициатором создания Богословских курсов, действовавших в апреле—июне 1918 г. на квартире М.А. Новоселова. Курсы благословил Святейший Патриарх Тихон. Целью курсов было приобщение мирян к сокровищам благодатной жизни Церкви. На курсах преподавали: еп. Феодор — Священное Писание; М.А. Новоселов — Святые Отцы, их жизнь и писания; М.И. Смирнов — Богослужение; С.П. Мансуров — историю Церкви; А.Г. Куляшов — апологетику; С.Н. Дурылин — церковное искусство.

С середины января 1919 г. предполагалось возобновить деятельность курсов. В составе преподавателей снова были члены кружка: еп. Феодор, читавший Священное Писание; А.Г. Куляшов — Богослужение (практическое изучение Церковного Устава) и приходская жизнь (деятельность в приходе пастыря и пасомых); П.Б. Мансуров — Православная Церковь на Востоке; М.А. Новоселов — Церковно-исторические очерки (христианские мученики); церковные чинопоследования как выражение всеобъемлющей и богодейственной любви Церкви к своим чадам, а также курс «Вера и Церковь» (1. Ангелы и демоны в жизни мира и человека по учению Слова Божия, Святых Отцов, житий и церковных чинопоследований; 2. Имя Божие; 3. Крест; 4. Первохристианство и антихристианство; 5. Во свете ветхозаветного и новозаветного пророчества; 6. От Толстого к Церкви); Л.А. Тихомиров — Религиозно-философские основания истории (борьба за Царствие Божие).

Богословские курсы возобновить не удалось, не развернулась в полную силу и деятельность Даниловской академии.

Давление Советской власти на Церковь постоянно возрастало. О ситуации, сложившейся в духовных школах, о. Павел Флоренский писал 5 августа 1920 г. И.М. Картавцеву: «Спрашиваете об Академии, но не понимаю, о какой именно? В Москве функционирует сразу: Академия Московская, бывшая ранее у Троицы, затем Академия в Даниловском монастыре, аскетического направления, и Академия народная, со спиритуалистическим уклоном и протестантствующая. О какой же из этих трех Академий, претендующих на православность, спрашиваете Вы?»²⁹.

Деление духовных школ на «левые» и «правые» не было абсолютным. Примером может служить сам о. Павел Флоренский, который преподавал и в МДА, и в Даниловской академии. Начиная с года «великого перелома», репрессии большевистской власти против Церкви достигли апогея и сравнивали и «левых», и «правых», всех, не отрехнувшихся от Церкви Христовой. И «левые», и «правые» проходили те же ссылки и тюрьмы, их одинаково пытали и расстреливали.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Известия распорядительного комитета Сергиева Посада (ред. проф. И.В. Попов). 1917. №1. 20 марта.
2. *Львов Владимир Николаевич* (1872 — 1934) окончил юридический и историко-филологический факультет Московского университета. Вольнослушатель МДА. Готовился стать монахом. Депутат III и IV Государственных Дум, где входил в состав группы центра фракции правых буржуазных депутатов. В обеих Думах — председатель комиссии по делам Русской Православной Церкви. Массон. Обязанности Обер-прокурора Св. Синода при Временном правительстве исполнял со 2 марта по 21 июля 1917 г. В.Д. Набоков писал о нем: «Доклады его бывали проникнуты каким-то почти комическим отчаянием» (*Набоков В.* Временное правительство // Архив русской революции. Т. 1—2. — М., 1991. — С. 43). Резко отрицательно характеризует Львова П.Н. Милоков: «Владимир Львов, долговязый детина с чертами дегенерата, легко вспыхивавший в энтузиазме и гневе и увеселявший собрания своими несурзанными речами...» (*Милоков П.Н.* Воспоминания. — М., 1991. — С. 485). «Абсолютно неспособный по удельному своему весу ни к какой самостоятельной роли, Львов был подходящим типом для черной работы для других...» (*Суханов Н.Н.* Записки о революции. Т.3. — М., 1992. — С. 95). В.Н. Львов — один из организаторов корниловского выступления. Отступая с войсками Колчака, в январе 1920 г. выехал в Японию, а затем во Францию. Примкнул к «сменовеховству». В 1922 г. вернулся на родину. До 1927 г. работал в обновленческом Высшем церковном управлении. 2 февраля 1927 г. арестован, выслан в Томск на 3 года. В сентябре 1929 г. освобожден. Остался жить в Томске. Постановлением В.Н. Львова на должность Обер-прокурора Св. Синода было особым «кадетским» издательством над Церковью.
3. Известия распорядительного комитета Сергиева Посада. 1917. №4. 6 апреля.

4. Утро России. 1917. №76. 21 марта.
5. *Тупаинов Б.В.* — в дальнейшем один из виднейших обновленцев. С обновленческо-чехистских позиций им написана книга «Церковь во время революции» (Пг., 1924).
6. Известия распорядительного комитета Сергиева Посада. 1917. №4. 6 апреля.
7. *Епископ Феодор (Поздеевский Александр Васильевич, в схиме — Даниил)*. С августа 1906 г. — ректор МДС; с августа 1909 г. — ректор МДА; 21 августа назначен и 14 сентября хиротонисан во епископа Волоколамского. 1 мая 1917 г. уволен с должности ректора МДА и назначен управляющим Даниловского монастыря в Москве на правах настоятеля. В 1923 г. назначен управляющим Петроградской епархии с возведением в сан архиепископа, но назначения не принял. Неоднократно арестовывался. Управлял Даниловским монастырем вплоть до его закрытия в 1930 г.
8. Утро России. 1917. №76. 21 марта.
9. Богословский Вестник. 1917. Июнь—июль. С. 118-119.
10. *Протасов Николай Дмитриевич*. С июня 1911 г. — кандидат богословия МДА; с октября 1913 г. — магистр и доцент по кафедре церковной археологии; с мая 1917 г. — экстраординарный профессор МДА.
11. *Новоселов Михаил Александрович* (1864 — 1938?) — духовный писатель, издатель «Религиозно-философской библиотеки», почетный член МДА с 1912 г., руководитель «Кружка ищущих христианского просвещения». В 1928 г. арестован. Провел 10 лет в ярославской тюрьме, после чего следы его теряются (см.: *Полищук Е.С., М.А. Новоселов и его «Письма к друзьям»* // ЖМП. 1991. №11. С. 34-40).
12. *Трифоновский Д.С.* — «доктор-гомеопат, бессребренник, седой старичок с кротким детским лицом и веерообразной седой бородой, истинный «Божий человек»» (*Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. — Франкфурт-на-Майне: Посев, 1974. — С. 60).
13. *Туницкий Николай Леонидович* (1878 — 1934). В 1899 г. окончил Полтавскую духовную семинарию. С 1899 по 1903 г. — студент МДА; в 1903 г. стал кандидатом богословия. В Санкт-Петербургском университете занимался славянской филологией у А.И. Соболевского, А.А. Шахматова, П.А. Лаврова и др. С 1913 г. — магистр богословия и доцент МДА, с декабря 1913 г. — экстраординарный профессор МДА, с августа 1916 г. — штатный экстраординарный профессор по кафедре русской литературы МДА. В 1918 — 1922 гг. преподавал украинский, сербский и другие языки в киевских вузах, заведовал кафедрой славистики Киевского университета. Преподавал в вузах Москвы, Твери, Нижнего Новгорода, занимался логопедией и дефектологией. С 1926 г. — член Словарной комиссии АН СССР.
14. *Самарин Александр Дмитриевич* (1868 — 1932) — церковный и общественный деятель; с июля по сентябрь 1915 г. — Обер-прокурор Св. Синода, с 1916 г. — почетный член МДА. После революции неоднократно арестовывался. Умер в Костроме (см.: *Самарина-Чернышева Е.А.* Александр Дмитриевич Самарин // Московский вестник. 1990. №1—3).
15. *Нечаев Петр Васильевич*. С июня 1908 г. — кандидат богословия МДА, с октября 1909 г. — преподаватель Литовской духовной семинарии, с марта 1913 г. — преподаватель МДС, с октября 1916 г. — и.д. доцента МДА, с сентября 1917 г. — магистр и доцент МДА, с ноября — экстраординарный профессор по кафедре педагогики МДА.
16. *Тареев Михаил Михайлович* (1866 — 1934). С июня 1891 г. — кандидат богословия МДА; преподавал в Псковской и Рижской духовных семинариях; с февраля 1902 г. — магистр богословия, с сентября 1902 г. — экстраординарный профессор МДА; с августа 1904 г. — доктор богословия,

с августа 1905 г. — ординарный профессор МДА по кафедре нравственного богословия; с мая 1917 г. — редактор «Богословского Вестника».

17. Ревя накануне революции был обер-прокурором Св. Синода.

18. Кн. Жевахов Николай Давыдович (? — 1938) — церковный и общественный деятель, товарищ Обер-прокурора Св. Синода. Умер в эмиграции. (См.: Оушизгоев-младший. Княжий поход против Талмуда. К характеристике личности кн. Н.Д. Жевахова // Русское Знамя. 1992. №8).

19. Священник Фрязинов Сергей Иванович прошел путь тюрем и лагерей; в 1918 — 1919 гг. сидел в Бутырской тюрьме вместе с А.Д. Самариным, который в письме к родным от 4 (17) апреля 1919 г. писал: «Сегодня в 5 часов у нас была всенощная, шла ровно 2 часа; служили архиепископ Никандр (Добронравов), Сергей Иванович Фрязинов и еще два священника. Пели недурно, я читал антифоны и стихиры. Во время службы начальник тюрьмы пришел и просил непременно после нашей службы еще идти на общие коридоры; конечно, мы не отказали. Удивительная перемена! То не позволяли, мы же предлагали начать с трех с половиной часов по разным коридорам. Во время же всенощной вызвали священника С.И. Фрязинова, к самому концу он вернулся сияющий, оказалось, что его, Н.П. Добронравова и преосвященного Никандра освободили. Это произвело большое впечатление в связи с только что окончившейся службой. Все подходило, обнимали их, и они, и многие плакали — ведь первые двое 9 месяцев про- сидели» (Московский вестник. 1990. №3. С. 247).

20. Виноградов Василий Петрович (1885 — 1968). С сентября 1909 г. — кандидат богословия, с августа 1914 г. — магистр и доцент, с декабря 1916 по май 1917 г. — преподаватель словесности МДА, с августа 1917 г. — экстраординарный профессор по кафедре пастырского богословия с аскетикой и гомилетики МДА, с июня 1918 г. — проректор Православной народной академии. В феврале 1922 г. рукоположен во священники. Эмигрировал.

21. Орлов Анатолий Петрович (1879 — после 1946). С июня 1904 г. — кандидат богословия, с июня 1908 г. — магистр и доцент, с декабря 1909 г. — экстраординарный профессор кафедры истории и обличения западных вероисповеданий в связи с историей западной церкви от 1054 г. до настоящего времени. 10 сентября 1917 г. избран ректором МДА. В октябре 1917 г. рукоположен в диаконы, а затем в священники. 9 октября возведен в сан протоиерея. После революции служил в московских храмах, с октября 1936 г. — в Успенском храме г. Каширы.

22. Богословские труды. 1987. Сб. 28. С. 307.

23. Богословский Вестник. 1918. Июнь—сентябрь. С. 18.

24. Богословский Вестник. 1918. Январь—февраль. С. 79.

25. Проф. прот. В. Сорокин, А.А. Бовкало, А.К. Галкин. Духовное образование в России при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Тихоне (1917 — 1925) // Христианское чтение: Журнал Православной Духовной Академии. СПб., 1992. №7. С. 23.

26. Игумен Андроник (Трубачев). Московский кружок // Литературный Иркутск. 1988. Декабрь. С. 8-10.

27. Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии // Богословские труды: Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия. 300 лет». — М., 1986. — С. 240-241.

28. Там же. — С. 241.

29. Там же.

ПЕРЕВОДЫ

М. ХАГЕМЕЙСТЕР

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И ЕГО РАБОТА «МНИМОСТИ В ГЕОМЕТРИИ»*

«...Физик достал из портфеля книжку Флоренского «Мнимости в геометрии» и показал на обложку, напечатанную по гравюре Фаворского ...

— Книжка абсолютно уникальная. Нет даже в Публичной библиотеке, — сказал он мне.

— Почему же нет? Там должна быть.

— Зачитали, — рассмеялся он. — Только не подумайте, что я. Купил случайно в букинистическом магазине на Литейном. И никому не даю читать. Берегу как зеницу ока.

<...>

Никогда еще ни одну книгу я не искал с такой безудержной и нетерпеливой страстью, как «Мнимости в геометрии». Но этой книги не было нигде: ни в библиотеках, ни у знакомых библиофилов, ни в букинистических магазинах. И в те дни, когда я уже потерял всякую надежду, книга сама пришла ко мне».

* От переводчика. Статья «Павел Флоренский и его работа «Мнимости в геометрии»» написана известным немецким исследователем русской философии и автором капитальной работы «Николай Федоров» (Мюнхен, 1989) М.Хагемейстером в качестве введения к репринтному изданию «Мнимостей...» (опубл. в сер. SPECIMINA PHILOLOGIAE SLAVICAE Supplementband 14. P.A. Florenskij MNIMOSTI V GEOMETRII. Verlag Otto Sagner, München, 1985). В 1985 г., когда писалась эта работа, биография Флоренского еще нуждалась в дополнительном уточнении, в частности не был известен целый ряд обстоятельств жизни и смерти о.Павла, в энциклопедиях и справочниках в качестве даты смерти ошибочно упоминался 1943 г. С тех пор трудами о. Андроника (Трубачева), в первую очередь, и некоторых других исследователей уточнены многие биографические данные жизни о.Павла. Тем не менее работа Хагемейстера не утратила своего значения и представляет несомненный интерес. Статья была переведена осенью 1986 г. по просьбе Валентина Никитина для одного церковного издания, но не была напечатана по не зависящим от нас причинам. Осенью 1993 г. перевод статьи был просмотрен М. Хагемейстером. По предложению автора был опущен заключительный раздел статьи, сокращены примечания (в книге они составляют 30 страниц).

Что это за книга? Почему своей уникальностью она вызывает такое волнение у героя современной советской новеллы? Кто ее автор, заслуживший еще при жизни своей необъятной и фундаментальной ученостью сравнение с Паскалем и Леонардо да Винчи² и совсем недавно признанный «величайшим философом столетия»?³

1

Павел Александрович Флоренский родился 9(21) января 1882 г. в Закавказье, вблизи местечка Евлах (Елизаветпольской губ.)⁴. Его отец, Александр Иванович Флоренский (30.09 1850 — 22.01 1908), инженер путей сообщения, работал на строительстве Закавказской железной дороги, которая должна была годом позже связать собой города Тифлис и Баку. Александр Иванович — русский, сын врача из Костромской области. Мать, Ольга Павловна, урожденная Сапарова (25.03 1859 — 30.10 1951), принадлежала к старинному армянскому роду (Сапарян), который с давних пор осел в Грузии. У Павла Александровича было еще два брата и четыре сестры. Семья во время строительства дороги жила в палатках и товарных вагонах. Все члены семьи отличались скромностью, незаурядной образованностью и многосторонностью интересов; тем не менее разговоры на религиозные темы осуждались.

Детство и юношество Павла Александровича прошли сначала в Тифлисе, а затем — в Батуме, где он жил много лет. Потом семья вновь возвращается в Тифлис, и с 1882 г. Флоренский стал посещать 2-ю классическую гимназию. Его одноклассниками были А.В. Ельчанинов (1881 — 1934) и Вл.Ф. Эрн (1881 — 1917), впоследствии — религиозные философы, а также Д.Д. Бурлюк⁵, основатель русского кубофутуризма, писатель и художник. Хотя общий уровень преподавания был необычайно высоким, тем не менее интересы Флоренского выходили далеко за пределы того, что могла дать ему гимназия. Он самостоятельно проводил геологические, метеорологические, зоологические и физические исследования, собирал коллекции минералов и растений, писал статьи на естественнонаучные темы, одна из которых о люминесценции светлячков (*Lampyrus postilusa*) должна была в конце 90-х годов появиться в немецком журнале⁶. Во время поездки в Германию летом 1897 г. — тогда еще пятнадцатилетним юношей — он проявил интерес прежде всего к техническим и естественнонаучным предметам.

Незадолго до окончания гимназии летом 1899 г. Флоренский пережил духовный кризис, вследствие чего его впервые начали занимать религиозные вопросы.

В 1900 г. П.А. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета, избрав своей специальностью математику. Огромное впечатление на него произвели лекции о прерывностях, которые читал математик и философ Н.В. Бугаев, отец А.Белого. Наряду с математическими и физическими исследованиями, осуществляемыми весьма глубоко и самостоятельно, Флоренский посещал лекции и семинары, проводимые на историко-философском факультете философами князем С.Н. Трубецким (1862 — 1905) и Л.М. Лопатиным (1855 — 1920). По окончании учебы в 1904 г. Флоренский отказался от открывавшейся перед ним университетской карьеры и под влиянием своего духовного отца, епископа Антония (Флоренсов, 1847 — 1920)⁷, поступил в Московскую Духовную Академию, где на протяжении последующих четырех лет, наряду с другими предметами, основательно изучал символическую логику, теорию познания, историю философии, археологию и древнееврейский язык. Кроме того, он находил время для естественнонаучных, этнографических и культурно-исторических занятий.

Еще в Московском университете Флоренский вступил в секцию истории религии общества имени Сергея Трубецкого — религиозно-философский кружок, участниками которого были А. Белый, школьный друг Флоренского Вл. Эрн и В.П. Свенцицкий (1879 — 1931), впоследствии известный религиозный писатель и публицист⁸. Андрей Белый, часто встречавшийся с Флоренским, Эрном и Свенцицким, запечатлел в своих воспоминаниях рельефный образ этой «тройки апокалиптиков»⁹. Особое впечатление производил на него Флоренский, который ошеломлял его многосторонностью своих знаний, оригинальностью идей и одновременно раздражал и даже отталкивал своей наружностью.

«Вся суть — в Флоренском, — писал он. — С коричнево-зеленоватым, весьма некрасивым и старообразным лицом, угловатым носатиком сел он в кресло, как будто прикован к носкам зорким взором; он еле спадающим лепетом в нос, с увлекательной остротой заговорил об идеях отца (Н.В. Бугаева. — М.Х.), ему близких».

<...>

«По мере того как я слушал его, он меня побеждал: умиравшим голосом он лепетал о моделях для «эн» измерений,

которые вылепил Карл Вейерштрасс, и о том, что-де есть бесконечность дурная, по Гегелю, и бесконечность конечная, математика Георга Кантора»¹⁰.

«Флоренский ... говорил умирающим голосом, странно сутулясь и видясь надгробной фигурой, где-то в песках провисевшей немой барельефом века, и вдруг гар слова обретшей ...»¹¹.

«... в тайном напуге, не глядя в глаза, лепетал удивительно: оригинальные мысли его во мне жили»¹².

Через Белого Флоренский в Москве познакомился с Александром Блоком¹³. Был он знаком и с Брюсовым. В 1904 г. Флоренский опубликовал статью в символистском журнале «Весы», а три года спустя — небольшой сборник стихов «В вечной лазури». Порой он посещал литературные круги Петербурга. Был знаком с Мережковским и Зинаидой Гиппиус, которая охарактеризовывала его так: «умный и жестокий»¹⁴. Одно время он ходил на «башню» Вячеслава Иванова, где познакомился с Волошиным и Скрябиным. В Москве Флоренский принимал участие во «встречах по средам» у П.И. Астрова, на которых обсуждались различные религиозные и литературные темы. Некоторые члены этого кружка, и среди них Эрн и Свенцицкий, поддерживали современное освободительное движение, рассматривая его как возможность для осуществления соловьевских идей христианской государственности. Сам Флоренский, кажется, лишь некоторое время входил в религиозно-революционное объединение, основанное в феврале 1905 г. в Москве Эрном и Свенцицким под названием «Христианское братство борьбы»¹⁵. Члены этого крайне апокалиптически настроенного объединения, и среди них Ельчанинов и бывший тифлисский священник И.П. Брихничев (1879 — 1968), а также, возможно, С.Н. Булгаков (1871 — 1944) и Н.А. Бердяев (1874 — 1948), исходя из радикального понимания христианских принципов, требовали глубочайших политических, социальных и церковных реформ, причем они отвергали автократию и опирающуюся на нее духовность, причисляя себя к сторонникам христианского социализма.

Под впечатлением этих настроений Флоренским была напечатана проповедь «Вопль крови», произнесенная им 12 марта 1906 г. в церкви Духовной Академии. В ней он выступал против смертного приговора, вынесенного за несколько дней до этого военным судом по делу революционера лейтенанта П.П. Шмидта. Из-за этой критики Флоренский был приговорен к трехмесячному заключению в тюрьме, однако благодаря заступничеству своего друга философа и литератора Г.А. Ра-

чинского (1853 — 1939) был освобожден из Бутырки¹⁶. Позже Рачинский стал председателем религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева, основанного по инициативе С.Н. Булгакова осенью 1906 г. В это общество входил и Флоренский. Членами общества были также Белый, Вяч. Иванов, Бердяев, Эрн, Свенцицкий, кн. Е.Н. Трубецкой (1863 — 1920)¹⁷ и др.

В 1908 г. Флоренский представил кандидатскую диссертацию «О религиозной истине», расширенную позже в магистерскую работу под названием «О духовной истине». 23 сентября 1908 г. после двух пробных лекций *pro venia legendi* «Космологические антиномии Канта»¹⁸ и «Общечеловеческие корни идеализма» (обе — Сергиев Посад, 1909) Флоренский был приглашен в доцентуру Духовной Академии и принял в 1911 г. (в качестве внештатного профессора) кафедру истории философии. В последующие годы Флоренский читал лекции по истории античной философии, истории платонизма и философии Канта¹⁹.

В 1910 г. Флоренский женился на Анне Михайловне Гиацинтовой (31.01 1889 — 18.03 1973), дочери крестьянина Рязанской губернии²⁰. В следующем году, 24 апреля 1911 г., он был рукоположен в сан священника.

Наряду со своей педагогической работой Флоренский исполнял обязанности редактора журнала «Богословский Вестник», издаваемого ежемесячно Духовной Академией; здесь он опубликовал свои многочисленные богословские и философские статьи и рецензии²¹. В 1914 г. в московском религиозно-философском издательстве «Путь» вышел в свет его *opus magnum* — «Столп и утверждение Истины»²² — расширенное изложение его магистерской диссертации, опубликованной за два года до этого. Книга, насчитывающая более 800 страниц, поражала как «давящей ученостью»²³ своих бесчисленных экскурсов и примечаний из области всех наук (одни примечания составили 200 страниц), так и особым типографским шрифтом и необычайным изяществом издания²⁴. Экстравагантности оформления полностью соответствовала интимность избранной формы — диссертация в письмах — эстетически-декадентский изыск времени²⁵. Книга очень быстро стала пользоваться огромным успехом, хотя некоторые мысли ее и сопоставлялись²⁶. В эти же годы, в период расцвета своего философского и богословского творчества, Флоренский почти отдаляется от сторонников христианского социализма и «нового религиозного сознания» и примыкает к правому крылу

православного духовенства и религиозной интеллигенции. Их центром был «Кружок ищущих христианского просвещения» — преимущественно консервативно-православное и неославянофильское объединение, основанное в 1907 г. в Москве филологом-классиком и бывшим толстовцем М.А. Новоселовым (1864 — 1938) и земским депутатом Ф.Д. Самариным (1858 — 1916), племянником известного славянофила. Постоянными участниками этого кружка наряду с Флоренским были философы С.Н. Булгаков, кн. Е.Н. Трубецкой, директор Архива Министерства иностранных дел П.В. Мансуров (1860 — ?), мыслитель и неославянофил В.А. Кожевников (1852 — 1917) — доверенное лицо философа Н.Ф. Федорова (1828? — 1903), публикатор его рукописей, а также ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор (Поздеевский), священник Иосиф Фудель (1864 — 1918) и др.

Некоторое время Н.Бердяев и писательница Мариэтта Шагинян (1888—1982) тоже входили в кружок Новоселова, но очень скоро они почувствовали, что господствующий здесь дух церковного обскурантизма чужд им²⁷. И Флоренский остался им чужд. Мариэтта Шагинян, познакомившаяся с ним в 1909 г., так писала о нем:

«... фанатик с лицом Савонаролы, острого аскетического типа»²⁸.

«... сухощавый, невысокий, неприятный человек с армянским носом ... с жестко обтянутыми скулами аскета, но с полными губами, складывающимися в кривую усмешку, смотревший не прямо в глаза, а как бы из вежливости или невежливости в сторону от вас».

Бердяев говорил даже «о «враждебной разности» и «изначальном» взаимном отталкивании»:

«Флоренский был человеком утонченной культуры, и в нем был элемент утонченной упадочности. В нем совсем нет простоты и прямооты, нет ничего непосредственного, он все время что-то прикрывает, много говорит нарочно...»²⁹.

«Во Флоренском и его душевной структуре было что-то тепличное, отсутствие свободного воздуха, удушье. Он был во всем стилизатор, говорил искусственно тихим голосом, с опущенными вниз глазами»³⁰.

«Он — стилизатор во всем. Он — эстет, в этом он — человек своей эпохи, человек, равнодушный к моральной стороне христианства»³¹.

«Во Флоренском меня поражало моральное равнодушие, замена этических оценок оценками эстетическими. Флоренский был утонченный реакционер»³².

В годы первой мировой войны, за исключением краткого пребывания в армии в качестве полевого священника, Флоренский находился в монастырском городке Сергиевом Посаде. Здесь его посетил в 1916 г. поэт Велимир Хлебников (1885 — 1922) для того, чтобы обсудить с ним «Законы времени»³³ и пригласить его в кружок «317 Председателей Земного Шара»³⁴. Порой приезжали Булгаков, Волошин и М.В. Нестеров (1862 — 1942), религиозный художник из близлежащей колонии искусств в Абрамцево. Летом 1917 г. в саду дома Флоренских Нестеров написал знаменитый двойной портрет «Философы». В картине на фоне вечерней природы изображены два человека, исполненных молчания и погруженных в собственные мысли, — Флоренский в белом подряснике и в черной скуфье, «как всегда с потупленным взором»³⁵, и рядом резко контрастирующий с ним Булгаков в темном пальто.

В мае 1917 г. в Москве Флоренский проводил в последний путь своего одноклассника, безвременно скончавшегося Эрнста. В январе 1919 г. он отслужил панихиду по своему другу, писателю и философу В.В. Розанову (род. 1856 г.). Осенью 1917 г. Розанов нашел убежище в Сергиевом Посаде и очень привязался к Флоренскому. Вместе они собирались написать монографию об античных монетах (Розанов был одержимым нумизматом и имел весьма значительную коллекцию), но работа не вышла за пределы подготовительной стадии. Розанов глубоко почитал Флоренского и считал его «умнейшим человеком России»³⁶. В письме к М.М. Спасовскому от 11 апреля 1918 г. он писал:

«С отцом Павлом Флоренским мы самые близкие друзья. Он приходит почти каждый день ко мне...»

Знаете, — мне порой кажется, что он — *святой*: до того необыкновенен его дух, до того исключителен.

... Я думаю и *уверен* в тайне души, — он неизмеримо еще выше Паскаля, в сущности — в уровне греческого Платона с совершенными *необыкновенностями* в умственных открытиях, в умственных комбинациях или вернее прозрениях...»³⁷.

Оба они — Флоренский и Розанов — предрекали падение России и были настроены апокалиптически:

«... мы вместе льем слезы о нашей несчастной России, так ужасно заблудившейся и блуждающей... Только он [Флоренский — М.Х.] еще пессимистичнее моего смотрит на положение России («Россия окончательно уже никогда *не оправится*») и ждет того же и в Европе, только по совершенно другим мотивам, чем эти гурачье социалисты...»³⁸.

Апокалиптические видения Флоренского, излагаемые им с большим блеском, оказали впечатление и на молодого философа А.Ф. Лосева (род. 1893 г.), который позже вспоминал:

«Известный тогда богослов и мистик Флоренский, который был одновременно и инженером ... читал в начале революции публичные лекции и доклады, идея которых сводилась к какой-то неизбежной и уже наступающей катастрофе. Глухим и едва слышным голосом, с вечно опущенными вниз глазами, этот инженер вещал, что ничто не должно оставаться на прежнем месте, что все должно терять свое оформление и свои закономерности, что все существующее должно быть доведено до окончательного распада, распыления, расплавления, что покамест все старое не превратится в чистый хаос и не будет истерто в порошок, до тех пор нельзя говорить о появлении новых и устойчивых ценностей. Я сам слушал эти жуткие доклады...»³⁹.

После смерти Розанова Флоренский решил обработать и подготовить к публикации несистематизированное литературное наследие своего друга. Однако запланированное издание трудов В.В. Розанова не состоялось. Последовавшее позднее предложение о передаче трудов В.В. Розанова в Париж Флоренский сопроводил замечанием о своей принципиальной лояльности по отношению к государственным властям. Здесь же он подчеркивал, что многие мысли Розанова не подлежат делению на части.

В 1918 — 1920 гг. Флоренский работал в организованной при его непосредственном участии комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, комиссии, которая считала своей целью сохранение «русских Афин», «ноуменального центра России». Постоянными сотрудниками комиссии были: юрист и эксперт по древнерусскому искусству граф Ю.А. Олсуфьев (1869 — 1939), литературовед и искусствовед С.Н. Дурылин (1877 — 1954), дочь Розанова Татьяна Васильевна (1895 — 1975). Задача Флоренского состояла в исследовании и научном описании культовых произведений искусства, в особенности икон, панагий и литургической утвари. С этой целью Флоренский разработал собственную методику, в которой нашли применение технологические и математические понятия и формулы. Результаты своих исследований он изложил в многочисленных работах, из которых лишь некоторые были опубликованы. В тесной связи с исследованиями произведений искусства литургического назначения находится попытка Флоренского развить

всеобъемлющую философию религиозного культа. Труд Флоренского остался незавершенным, но многочисленные предварительные работы и фрагменты 1918 — 1920 гг. сохранились, среди них проекты ряда религиозно-философских лекций в Московской Духовной Академии и в Вольной академии духовной культуры, основанной Н. Бердяевым⁴⁰, а также обширное философско-искусствоведческое сочинение об иконостае (предположительно незавершенное), в котором эстетическая концепция и символическая структура сакральной художественной утвари истолковываются на основе ее культурного назначения⁴¹.

В 1918 г. Флоренский, которому едва исполнилось 36 лет, заключил договор об издании его собрания сочинений; неосуществленное издание должно было состоять из 19 томов!

2

В начале двадцатых годов Флоренский усиленно занимался математическими, техническими и естественнонаучными вопросами. Так, во «Всероссийском союзе инженеров» он прочел сообщение о своих исследованиях в области электромагнетизма и представил на суд слушателей первые восемь глав своей работы «Мнимости в геометрии». С 1919 по 1921 год он читал лекции по физике, астрономии, математике в Институте народного образования в Сергиеве, составил курс по методике преподавания и дидактике геометрии и к энциклопедии математики. Летом 1920 г. совместно с Н.Ф. Огневым он изучал в Гистологическом институте Московского университета возможности использования специального ультрамикроскопа. В те же годы он начал свою работу в рамках плана Государственной комиссии по электрификации России: сначала в исследовательском отделе фабрики «Карболит», занятой разработкой и производством искусственных смол для электротехнических нужд, а затем с 1921 г. — в руководимом Троцким Главном управлении электротехнической индустрии при Высшем народнохозяйственном Совете (Главэлектро ВСНХ); здесь он работал в различных отделах и занимался, прежде всего, исследованиями в области техники высокого напряжения, в частности изучением возможностей диэлектриков и трансформаторов. В Государственном экспериментальном электротехническом институте (ГЭЭИ) он основал и возглавил лабораторию по испытанию материалов (позже — отделение материаловедения). В 1924 г. Флоренский был избран

членом центрального совета по электротехнике Главэлектро. В том же году в издательстве «Новая деревня» вышла его книга «Диэлектрики и их применение» — 400-страничная монография, которая в течение длительного времени считалась основополагающей в данной области. Летом 1925 г. Флоренский был откомандирован на Кавказ для выяснения возможности производства плавленного базальта в качестве изолирующего материала. С 1927 по 1934 год он сотрудничал в качестве редактора в Технической энциклопедии и сам написал 127 статей. Летом 1928 г., уже будучи ссыльным, Флоренский работал в радиолaborатории Нижнего Новгорода, организованной в 1918 г. М.А. Бонч-Бруевичем. Позже он стал руководителем отдела материаловедения во Всесоюзном электротехническом институте (ВЭИ). Там же он руководил отделами вакуумной, рентгенографической, измерительной и осветительной техники. Летом 1931 г. по заданию ВЭИ Флоренский занимался разведкой местонахождений полезных ископаемых на юге России и на Кавказе. В мае 1932 г. он был приглашен в Комиссию по стандартизации научно-технических обозначений, понятий и символов при Совете Труда и Обороны. На протяжении всех лет научной и организаторской деятельности в рамках проекта электрификации Флоренский отказывался снять с себя внешние знаки своего духовного положения. Существуют свидетельства того, сколько удивления вызывал он, когда появлялся в лаборатории, в органах власти или на собрании в длинном белом подряснике, с нагрудным крестом и в скуфье. Лишь в начале тридцатых годов он вынужден был перейти на гражданское платье.

Наряду с естественнонаучными и техническими исследованиями Флоренский осуществлял обширные изыскания в различных областях изобразительного искусства. Он участвовал в дискуссиях по теории искусств, проводимых в авангардистских кругах; в Музее изобразительных искусств он вел семинар по искусству с молодыми искусствоведами; на византийском отделении Московского института истории искусств и музейного дела читал доклады по теории искусств, был знаком и дружил с деятелями искусств. В 1921 г. по настоянию своего друга, художника и графика В.А. Фаворского (1886 — 1964), он был избран профессором Всесоюзных художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) — авангардистской школы искусств, аналогичной Баухаузу, где на печатно-графическом факультете он получил кафедру «Анализ пространственности художественного произведения». В своих

лекциях (1921 — 1924 гг.), которые вскоре привлекли всеобщее внимание, Флоренский пытался проложить новые пути анализа художественной формы, связывая методы вычислительной математики и физики с методами психологии и эстетики. Обстоятельно занимался Флоренский проблемой передачи пространства и времени в изобразительном искусстве и в связи с этим обратился специально к так называемой обратной перспективе, характерной для икон и средневековых фресок. При этом Флоренский выступал против традиционного воззрения, согласно которому обратная перспектива рассматривалась как признак художественной немощи; более того, в обратной перспективе он открыл утраченную в перспективном видении живую связь с реальностью. Результаты своих исследований Флоренский изложил в обширной работе под названием «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях».

В конце 1921 г. Флоренский по приглашению художника Н.М. Чернышева (1885 — 1973) принял участие в новоорганизованном художественном объединении «Маковец» — авангардистской группировке, которая пыталась заменить современное ей «аналитическое» искусство «синтетическим» и таким образом оказывать воздействие на жизнь, изменяя ее и совершенствуя. Влиятельнейшим теоретиком этой группы был художник В.Н. Чекрыгин (1897 — 1922). Вдохновленный идеями Н.Ф. Федорова, он декларировал «синтез живых искусств», посредством которого должен был преобразиться весь мир и должно было осуществиться само воскрешение мертвых. В отличие от Флоренского, который видел в православной литургии почти осуществленный синтез искусств, Чекрыгин требовал объединения всех творческих сил, и тем самым выходил далеко за пределы церковной службы, имея в виду вместе с Федоровым «внехрамовую литургию». Однако для Флоренского, несмотря на его восхищение художественными творениями Чекрыгина, проект этот оказался неприемлемым.

Идея синтеза искусств и их теургического предназначения восходит к теории искусства русского символизма, теории, принятой, в свою очередь, вследствие существенного влияния религиозно-философских концепций. К последним, вместе с комплексом софиологических идей, относится и так называемое имяславие — учение, восходящее к традиции исихазма, полагавшего, что само имя Бога и обращение к Нему в молитве является обнаружением божественной энергии⁴². Это

учение, возникшее незадолго до первой мировой войны, несмотря на энергичное противодействие со стороны Священного Синода, распространилось в России. В особенности оно привлекло к себе внимание и нашло отклик в кругах интеллигенции. Флоренский был в числе первых, кто выступил за признание этого учения. Его сторонниками вслед за ним стали Булгаков, Е.Н. Трубецкой, Новоселов, Эрн и Кожевников. В послереволюционные годы спор вокруг имяславия разгорелся с новой силой. В него были вовлечены такие разные мыслители, как юрист В.Н. Муравьев (1885 — 1935), впоследствии сотрудник гостевского Института труда; математик Д.Ф. Егоров (1869 — 1931), освобожденный в 1929 г. от должности директора Московского института математики за «идеализм», а также философ А.Ф. Лосев, написавший об отношении сущности и имени в опубликованной в 1927 г. книге «Философия имени» следующие слова: «... сама сущность есть не что иное, как имя»⁴³.

Исследования Флоренского по философии и богословию имени тоже тесно связаны с символическими воззрениями и имяславием; об этом свидетельствует его определение отношений между именем, сущностью и действием. Слова и имена не являются (как это полагал номинализм) чисто конвенциональными обозначениями, напротив, они символы — откровения высшей, сконцентрированной в реальность сущности и ее энергии. В имени действует само именуемое, поскольку его «энергии» проявляются в имени; «действующее слово» подобно магической силе. Уже в основном богословском труде Флоренского обращали на себя внимание многочисленные этимологические экскурсы, посредством которых он пытался реконструировать «внутреннюю жизнь» слова. Позднее он возвращается к этой теме, например, в докладе «О магии слова», прочитанном в двадцатых годах в Вольной академии духовной культуры Н.А. Бердяева, или в обширном исследовании о взаимосвязи личного имени с определенными характеристиками личности; в исследовании, из которого по сей день опубликован лишь один небольшой отрывок⁴⁴.

В тесной взаимосвязи с работами о магически-символическом характере слова находятся проводимые Флоренским сравнительные анализы различных символических систем. Аналогично знаменитому соссюровскому определению знака как связи означающего (signifiant) и означаемого (signifie) Флоренский (независимо от Соссюра) определяет символ как связь символизирующего и символизируемого, причем рас-

сматривает эту связь не как произвольную или конвенциональную, а как определяемую ее внутренней закономерностью:

«... символ не есть что-нибудь условное, создаваемое нами по капризу или прихоти. Символы строятся духом по определенным законам и с внутренней необходимостью, и это происходит всякий раз, как начинают особенно живо функционировать некоторые стороны духа. Символизирующее и символизируемое не случайно связываются между собой. Можно исторически доказать параллельность символики разных народов и разных времен».

Эта основополагающая и направляющая развитие семиотических исследований идея побудила Флоренского в начале 20-х годов в сотрудничестве с другими специалистами приступить к составлению «Симболариума» — тезауруса универсальных (графических) символов, однако и эти опыты не вышли за границы начальной стадии.

В рамках исследования различных символических систем Флоренский подробно занимался символами, образами, формулами и моделями точных наук (в особенности — физики и математики). При этом он исходил из предположения, что научное «описание» есть не что иное, как объяснение действительности посредством символов и образов (соответственно, системы символов или образов). То обстоятельство, что каждый символ и образ именуем, т.е. сводится к слову, означает, что все науки суть не что иное, как язык.

«... все [науки] суть описания действительности. Действительность описывается символами или образами. Всякий образ и всякий символ ... мы называем, и, следовательно, ... оно есть слово ...».

«... все [науки] суть язык и только язык»⁴⁵.

Посредством сравнительного семиотического исследования языков науки, искусства, мифа, религиозного культа и других символических систем Флоренский стремился показать единообразующие принципы всех областей человеческого понимания мира и тем самым — всех продуктов и сфер человеческой культуры. На этом пути он надеялся достичь универсальной теории культуры и «синтетического», «цельного мировоззрения». При этом он предвосхитил понимание информации, выдвинутое позже Норбертом Винером, как логоса или эктропии (у Винера — негентропия), которая, по Флоренскому, противостоит энтропии.

Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. Ос-

новным законом мира Флоренский считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью.

В начале двадцатых годов Флоренский сделал попытку изложить результаты своих тематически разрозненных философских, искусствоведческих и семиотических исследований в едином энциклопедическом своде, которому дал название «Водоразделы мысли. Черты конкретной метафизики». Монументальный труд, который должен был состоять из 5 томов, в предполагаемом виде не был издан, но благодаря издательскому объявлению стали известны его содержание и структура. В объявлении названы такие темы, как «Мысль и язык», «Наука как символическое описание», «Воплощение формы», «Органопроекция», «Пространство тела и мистическая анатомия», «Форма и организация», «Метафизика имени в историческом освещении», «Символотворчество и закон постоянства»...

3

К проблемному кругу «конкретной метафизики» Флоренского относится и книга «Мнимости в геометрии» (далее в сокращениях — «Мнимости ...»), опубликованная в издательстве М.Р. Муравьева «Поморье» (в том же издательстве, которое объявляло о его книге «Водоразделы мысли»). Большая часть работы (а именно § 1 — 7) была написана Флоренским еще в 1902 г., когда он был студентом математического факультета Московского университета. В начале 1922 г. Флоренский переработал рукопись, дополнил ее еще одним параграфом и прочитал в Москве на одном из заседаний Всероссийского союза инженеров.

Летом 1922 г. Флоренский написал заключительную часть книги (§ 9, с. 44 — 53), в которой он в связи с 600-летней годовщиной со дня смерти Данте Алигьери предпринял попытку реабилитировать аристотелево-птолемееву картину мира «Божественной комедии» с помощью неевклидовой геометрии и теории относительности. Это «дополнение», всего лишь на девяти страницах, тотчас привлекло к себе внимание, вызвало резкое противодействие и привело к тому, что «Мнимости ...» и по сей день остаются наиболее оспариваемым произведением Флоренского.

Как следует из письма Флоренского от 13.09 1922 г. в цензурные органы, споры вокруг заключительной части книги

начались сразу же после ее опубликования («Мнимости...» вышли в свет в сентябре 1922 года).

В политотдел

Отнюдь не во имя «права» печатать каждому все, что вздумается, и, признавая, что общегосударственными целями власть не может поступаться ради интересов литературы, полагаю, что в данном случае моей книжки о «мнимостях» имеется недоразумение, что объясняется новизной предмета, и поэтому позволю себе утруднить цензуру нижеследующим.

1. В прошлом году в Москве были организованы вечера и лекции в ознаменование юбилея Данте и устроена выставка; эти чествования делались в значительной мере государственно, из чего следует заключить, что огромная значимость Данте признается и идеологией Советской власти. При этом весь юбилей шел в направлении общего возвеличивания Данте. Я не вижу поэтому, почему должно быть толкуемо как нежелательное указание мое, отчасти даже не мое, на некоторую частную мысль Данте.

2. Надо думать, в основе поэмы Данте лежит некоторый психологический факт — сон, видение и т.п. Всякий факт, раз он подлинно пережит, дает материал для размышления, и вовсе нет надобности уверовать в него, чтобы признать ценность тех или других его элементов. Если я во сне узнаю теорему Пифагора хотя бы от говорящей обезьяны, то от того теорема не делается ложной. Хорошо известно, что множество великих открытий, в том числе математических, было сделано во сне. Моя мысль — взяв подлинные слова Данте, показать, что символическим образом он выразил чрезвычайно важную геометрическую мысль о природе и пространстве. Неужели Эвклид государственно охраняется, как неприкосновенный?

3. Моя брошюра может быть не была вполне понята цензором потому, что он взял ее изолированно от моей научно-литературной деятельности. Но между тем, если развиваемое мною научно-философское миропонимание не совпадает с вульгарным толкованием коммунизма, то ведь и подлинный коммунизм руководителей — далеко не то, что думают о нем в широких кругах, а с другой стороны, мое миропонимание от буржуазной идеологии по меньшей мере не ближе к коммунизму. Разрабатывая монистическое мировоззрение, идеологию конкретного, трудового отношения к миру, я был и есть принципиально враждебен спиритуализму, отвлеченному идеализму

и таковой же метафизике. Как всегда полагал я, мировоззрение должно иметь прочные конкретно-жизненные корни и завершаться жизненным же воплощением в технике, искусстве и проч. В частности, я отстаиваю не-евклидову геометрию во имя технических применений в электротехнике (большая работа моя о пространствах и электрических полях будет вскоре опубликована). Ввиду этого и обсуждаемое место моей брошюры должно быть толкуемо не в отдельности, а по связи в целой книге о мнимостях и вообще моих научных трудов, имеющих быть вскоре напечатанными в технических сборниках Главэлектро (теория мнимости может иметь физическое и, следовательно, техническое применение).

4. Мне предлагается написать научное сообщение о Данте. Полагаю, математический анализ и использование в геометрии поэтических образов, как выражение некоторого психологического фактора, заслуживают имени «научной», и мною такой анализ сделан. Излагать же его, не приведя анализируемых слов, мне не представляется возможным, да едва ли это можно сопоставить. Скажут, в Данте можно открыть еще что-нибудь более значительное. Но открытия не сделаешь по заказу.

Итак, я не вижу в исключаемом месте брошюры ничего вредного для республики и, напротив, полагаю, что мое открытие, если оно будет признано ценным, послужит на общую пользу жизненного строительства, а если таковым признано не будет, то останется просто незамеченным. И без цензуры найдется немало критиков, которые постараются уязвить автора насколько хватит сил: в этом-то я уверен.

5. Наконец, позволю себе высказать соображения личного свойства.

Автор брошюры всегда выступал открыто и не заслуживает подозрения в задних мыслях. Напротив, за время республики он старался добросовестно делать на государственной службе свое дело, удачно или неудачно — судить не ему, но не получая порицания за бездейственность. Посему я полагаю, что, помимо высказанных выше соображений, я могу просить о небольшом снисхождении — не урезывать в заключительном параграфе книжки, которая по самому содержанию своему не может выйти из весьма узких кругов повышенного умственного уровня и о существовании которой не будет даже известно за их пределами. Новизна предмета внушила цензуре предубеждение к книжке, не оправдываемое ее содержанием и замыслом.

13.IX. 1922 г.

П. Флоренский⁴⁶

О чем говорится в заключительной главе «Мнимостей...»? Флоренский утверждает, что прямолинейный путь через универсум, описываемый Данте в «Божественной комедии», не может быть понят в рамках евклидовой геометрии и предполагает признание эллиптически искривленного, конечного пространства, в центре которого покоится земля. При этом Дантова птолемея-геоцентрическая картина мира соответствует новейшим достижениям физики, которые доказывают ложность коперниканской картины мира⁴⁷.

В качестве доказательства Флоренский ссылается на результаты опыта Майкельсона, а также на принципы теории относительности, которые показывают, что невозможно (экспериментально) доказать движение земли в пространстве и ее вращение.

Исходя из этого, Флоренский пытается определить «границу между землей и небом»: если земля находится в покое, а солнце вращается вокруг земли, то другие небесные тела должны двигаться с ним по небосводу с тем большей скоростью, чем далее удалены они от земли. Границу, на которой их скорости достигают скорости света, можно вычислить: ее удаление составляет 27,5 среднего солнечного стояния; она пролегает, таким образом, между орбитами Урана и Нептуна. На этой границе ($v=c$) протяжение любого тела (согласно формулам так называемых лоренцовых преобразований) будет равно нулю, а его масса и время, напротив, будут бесконечны. По Флоренскому, это и есть «граница между небом и землей», между временем и трансценденцией: на этой границе тело теряет атрибуты своего земного существования, оно входит в вечность и достигает абсолютной неизменности и длительности. (Примеры — платоновы идеи, «чистые формы» Аристотеля, «небесное воинство».) По ту сторону этой границы ($v>c$) протяжение и масса тела мнимы, время «течет в обратном направлении», следствие предшествует своей причине. Это и есть как бы царство абсолютных целей, мнимых величин, Дантов Эмпиреум. Доныне это царство казалось достижимым лишь посредством преодоления скорости света, но, по Флоренскому, возможны и другие пути. Один описан в поэме Данте. Разрывая время, поэма оказывается впереди современной науки.

В эти годы идеи изменения временного потока, обращения его вспять, разрушения принципа причинности и открытия нового пространства захватили целиком не только Флоренского, но и многих его современников. Так, например, художник

М.В. Матюшин (1861 — 1934) под впечатлением работ Лобачевского и Римана требовал новой сенсорности для пространственных восприятий, которая должна была расширить на 360° человеческий кругозор. Математико-теософские спекуляции П.Д. Успенского (1878 — 1947) относительно четвертого измерения нашли свое отражение в «супрематизме» К.С. Малевича (1878 — 1935). Сильнейший импульс исходил от теории относительности, получившей широкое признание в послереволюционные годы и вызвавшей живой отклик в насыщенной утопическими мечтами атмосфере первых лет советской власти (в особенности в кругах художественного авангарда) и породившей множество смелых проектов, ставивших своей целью «преодоление рабства в пространстве и во времени»: через «овладение временем» достигалось человеческое бессмертие, расселение во всей Вселенной и даже возвращение к жизни умерших.

Авторы таких проектов считались материалистами, ибо проектируемый ими «земной рай» осуществлялся с помощью научно-технических средств. Флоренский же, напротив, использовал методы и результаты точного естествознания для того, чтобы защитить давно отвергнутую веру в религиозную картину мира. И критика не заставила долго себя ждать.

Уже в сентябре—октябре 1922 г. В. Тер-Оганесян опубликовал в философском журнале «Под знаменем марксизма» резко осуждающую рецензию под заголовком «Назад к Птолемею». В ней попытка Флоренского реабилитировать птолемево-дантову картину мира с помощью теории относительности и локализовать «небесное царство», в котором земные законы теряют свою силу, «разоблачалась» как дело богослова, которому после революции удалось создать видимость серьезного ученого. Возмущенный рецензент заканчивал статью следующими словами:

«Что существуют богословы, которые не могут не писать о жизни святых, — это еще понятно. Но когда эти богословы официально именуются «крупными сложившимися учеными», — это совершенно непонятно».

С отрицательной рецензией выступил в журнале «Красная нива» и поэт С.М. Городецкий (1887 — 1967):

«Труд Флоренского — пример «самого необузданного мракобесия», появление этого произведения незадолго до юбилея Коперника (1923 г.) — к тому же с разрешения государственных властей — особенно оскорбительно»⁴⁸.

И в русских эмигрантских кругах «Мнимости...» были сразу же замечены. В 1923 г. в Берлине русская ежедневная

газета «Накануне», близкая движению «сменовеховства», сочувствующему Советам, после краткого упоминания о выходе в свет «Мнимостей ...» опубликовала статью своего московского сотрудника Н. Русова под заглавием «Флоренский против Коперника». Однако из-за своей малой распространенности книга на Западе большого резонанса не получила⁴⁹.

Иначе обстояло дело в Советском Союзе. Здесь многие видные писатели были знакомы с работой Флоренского и ценили ее: содержащиеся в ней мысли о структуре птолемево-дантова мироздания и оригинальные выводы из теории относительности они восприняли как толчок.

Поэт М.А. Волошин (1877 — 1932), познакомившийся с Флоренским еще в 1918 г. на «башне» Вяч. Иванова, 18 сентября 1932 г. писал из Коктебеля:

Глубокоуважаемый и дорогой отец Павел, эти годы я часто и всегда с радостью соприкасался с Вашей мыслью. Последнюю весною вестью о Вас были «Мнимости в геометрии». Мысли Ваши о Дантовом миростроительстве были мне особенно ценны, и мне захотелось поделиться с Вами тем, чем я жил эти годы. Посылаю Вам тексты двух моих книг: «Неопалимой Купины» и «Путями Каина», которые, верно, не скоро увидят свет. Первая — о России, вторая — о Западе и о материальной культуре. Вторая — еще фрагменты. Особенно хочется мне, чтобы Вы прочли главу «Космос».

Начали ли выходить выпуски «У водоразделов мысли»?⁵⁰

Упоминаемое Волошиным произведение «Путями Каина» представляет собой религиозный историко-философский стихотворный цикл с подзаголовком «Трагедия материальной культуры», созданный в 1922 — 1929 гг. В июне 1923 г., т.е. несколько месяцев спустя после получения книги Флоренского, Волошин написал первую часть — «Космос», в которой он обсуждал «развитие космогонии от Каббалы до теории относительности»⁵¹. Следующие строки могли возникнуть под впечатлением чтения «Мнимостей ...»:

*Земля была недвижным темным шаром,
Вокруг нее вращались семь небес,
Над ними небо звезд и первосилы,
И все включал пресветлый Эмпирей.
Из-под Голгофы — внутрь земли воронкой
Вел Дантов путь к сосредоточью зла⁵².*

В начале 1924 г. в Москве Волошин встретился с Флоренским, проживавшим тогда в квартире своей матери Ольги

Павловны в Долгом переулке (ныне ул. Бурденко, 16/12). Следующая встреча, по-видимому, состоялась в 1927 г. в Москве.

М.А. Булгаков (1891 — 1940) в начале двадцатых годов состоял сотрудником газеты «Накануне», которая, как уже отмечалось, в 1923 г. опубликовала статью о «Мнимостях ...». Очевидно, сразу после появления книги Булгаков приобрел ее и тщательно изучил. Об этом свидетельствуют многочисленные пометки карандашом и подчеркнутые места, особенно в заключительной части книги. Булгаков, по воспоминаниям его жены Елены Сергеевны, во время работы над «Мастером и Маргаритой» неоднократно перечитывал высокоценимую и бережно хранимую им книгу Флоренского и видел в математической и философской интерпретации путей Данте и Вергилия «определенную аналогию к «геометрии» последней части своего романа». Поэтому литературовед М.О. Чудакова убеждена, что книга Флоренского оказала на Булгакова такое воздействие, что без знания ее невозможно «с исчерпывающей полнотой понять ... особенности художественной пространственно-временной структуры» заключительной главы «Мастера и Маргариты»⁵³.

Кажется, что Горький тоже находился под впечатлением «Мнимостей ...». 5 декабря 1926 г. он писал из Сорренто издателю М.П. Мурашеву:

*«... Книжка Флоренского — крайне любопытна и сам он своеобразнейший человек. Несомненно — очень талантливый ...»*⁵⁴.

Горький заканчивает письмо просьбой о посылке ему последующих книг Флоренского.

Не только «Мнимостями ...», но и другими книгами и статьями Флоренского был пленен писатель В.В. Иванов (1895 — 1963). В двадцатых годах, когда Иванов занимался физикой и математикой и пытался проникнуть в дебри теории относительности, он познакомился с Флоренским, работавшим тогда в электротехническом институте. Иванов в равной мере был впечатлен его ученостью, неповторимой наружностью и внешней непритязательностью. Их длинные беседы по естественнонаучным и философским вопросам нередко заканчивались в скромной московской коммунальной квартире, которую Флоренский делил со знакомым и в которой он довольствовался простой койкой, стоявшей в углу кухни.

Упоминание об увлечении «Мнимостями ...» находим мы и у М.М. Пришвина (1873 — 1954). В своем дневнике писатель от 19 марта 1930 г. записал:

«Высшая математика. Теория относительности. Он постиг (о. Павел Флоренский) самую высшую математику, и ему было все одинаково: скажет кто, что земля ходит вокруг солнца или солнце вокруг земли. Если человек едет в вагоне и ему представляется, будто он на месте сидит, а бежит лес, то это так и есть, с точки зрения теории относительности все равно...»

Из этого, на мой разум, выходит не «подарок средним векам» (Флоренский о системе Птолемея), а только, что математика говорит об отношениях вещей, но не о самых вещах, искомое значение которых человек устанавливает только относительно себя самого.

*Между прочим, дети отлично знают играя, что они играют»*⁵⁵.

На труд Флоренского Пришвин обратил внимание благодаря книге А.Ф. Лосева «Античный космос и современная наука», которая годом раньше поразила его. В этой теоретически притязательной философско- и культурно-исторической работе, стоящей в ряду ранних «идеалистических» произведений автора, Лосев дал высокооригинальное изложение античной космологии, ее продолжения и дальнейшего развития в современном миропонимании. Их связь Лосев видел «в общих диалектических способах мысли, которые позволяют реконструировать действительность в ее тотальности и жизненности — как развивающееся единство противоположностей». На диалектическом мышлении базируется античное миропонимание, точно так же, как и теория относительности. Последняя, в свою очередь, — здесь Лосев следует мыслям Флоренского в «Мнимостях ...» — делает возможным «математическое доказательство платоновских идей: тело, движущееся со скоростью света, «теряет» свою протяженность, ибо его масса и время становятся бесконечными...

«Таким образом, платоновские идеи, вернее, тела, как абсолютные носители идей, оказываются вполне мыслимыми математически. Это есть тело, движущееся со скоростью света, массивное в бесконечной степени и свое время собравшее во всей его бесконечности. Весь платонизм в этой формуле:

$$\beta = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$$

при условии $v > c$. С другой стороны, мысля себе v большим c , мы получаем m и m_0 и u и u_0 длину тела, обратно текущее время и мнимую массу его. Что это значит? Это зна-

чит, что тело проваливается внутрь себя <...> ... а время его протекает в обратном порядке, т.е. следствие предшествует причине <...> Это есть выворачивание причины вглубь нее самой, смысловое становление причины следствием, т.е. причина превращается в цель, в идеал. Это, разумеется, есть выход из космоса»⁵⁶.

В своем последнем «идеалистическом» произведении «Диалектика мифа», опубликованном в 1930 г., Лосев опять включает эти мысли в рамки «диалектической космологии»: мир, по Лосеву, обладает пространственной границей, которая не может быть преодолена...

«Это возможно только так, что само пространство около границы мира таково, что оно не дает возможности выйти за пределы мира, т.е., что пространство это, и з-г и б а я с ь около границы мира, заставляет всякий предмет, появившийся здесь, двигаться по этим изгибам, напр., вращаться по периферии мира. А если этот предмет действительно хочет выйти за пределы мира, он должен так измениться физически, чтобы тело его уже не занимало пространства и чтобы тем самым ничто не мешало ему покинуть мир <...>... наличие конечного мира делает возможным (а с другой стороны, прямо требует) изменения объема массы тела в зависимости от места в мире, т.е. от движения по миру. В частности, эта диалектика требует, чтобы на периферии мира пространство было таково, чтобы оно обеспечивало превращение объема тела в нуль. Однако ничто не мешает думать, чтобы объем тела превращался в мнимую величину. Это будет способом пребывания тела за пределами мира»⁵⁷.

Несмотря на то, что многочисленные труды Лосева, публикуемые им с начала двадцатых годов в издании автора, содержали изобилие «еретических» идей, — именно эта — идея интерпретации теории относительности, восходящая к Флоренскому, — действовала особенно провоцирующе на критиков. Это стало ясно, когда в 1930 г. началась кампания по ликвидации идеологически классовых врагов⁵⁸, в ходе которой Лосев и Флоренский были подвергнуты нападкам, оскорблениям и вскоре были вынуждены замолчать. Начало этому положил некий Х. Гарбер, который в 1930 г. в Институте философии Коммунистической академии прочел доклад «Против воинствующего мистицизма А.Ф. Лосева», в котором он резко осудил «явно мистическое толкование» Лосевым и Флоренским теории относительности⁵⁹. Следующий шаг совершил В.Г. Фридман: он усмотрел в философских выводах Флорен-

ского и Лосева доказательство того, что теория относительности в своем «ядре идеалистична»⁶⁰. Наконец, грубые нападки последовали со стороны пользующегося дурной славой Эрнста Кольмана: ссылаясь на публикации Флоренского и Лосева, он (цитируя длинные куски из заключительной части «Мнимостей ...») призывал к бдительности ответственных редакторов, чтобы в будущем исключить распространение такого «идейного мусора»⁶¹. Лосев был арестован в 1930 г., Флоренский — в 1933 г.

4

До самого недавнего времени имелись лишь неточные и в своем большинстве противоречивые сообщения о репрессиях, которым подвергался Флоренский со стороны советских властей: время и обстоятельства его гибели до сих пор неясны.

Летом 1928 г. Флоренского был выслан в Нижний Новгород, где он работал в известнейшей для того времени советской радиолaborатории и редактировал статьи для «Технической энциклопедии», которые посылались ему по месту ссылки. Благодаря заступничеству Екатерины Павловны Пешковой (1876 — 1965), первой жены Горького, которая тогда была председателем Политического Красного Креста, Флоренский на несколько месяцев был освобожден и смог вернуться в Москву.

Последний арест Флоренский последовал 25 февраля 1933 г. Ему предшествовала компания травли, в период кульминации которой Флоренский был заклеен как «ученейший боец реакционнейшего православия, откровенного идеализма и темной мистики». В качестве доказательства приводились, прежде всего, заключительная часть «Мнимостей ...», а также опубликованная в 1932 г. статья «Физика на службе математики», в которой Флоренский придавал большое значение интуиции в области математических и логических исследований.

26 июля 1933 г. Флоренский был осужден к десяти годам ссылки. Но его научная работа могла еще продолжаться: с декабря 1933 г. он вместе со своим другом П.Н. Каптеревым работал в сибирском поселке Рухлово на естественнонаучной станции (ныне Сковородино) по исследованию вечномерзлотных грунтов. Условия жизни и труда казались относительно терпимыми: Флоренский мог переписываться со своими родственниками и один раз принять их. Наряду со своими естественнонаучными работами он написал лирическую поэму «Оро» и составил словарь ороченского языка.

Его положение ухудшилось, когда осенью 1935 г. он был переведен на Соловецкие острова. Здесь он работал над получением иода и агар-агари из морских водорослей и сделал ряд научных открытий. В начале 1936 г. он читал ссыльным лекции по технологии и химии водных растений. В бывшем Соловецком монастыре, превращенном в лагерь, Флоренский жил в тесном помещении вместе с уголовниками и политическими ссыльными; когда это было возможно, он уходил в лабораторию и старался остаться там и на ночь. Посещения родственников стали теперь невозможными, разрешалась только переписка. Флоренский писал своей семье до лета 1937 г., затем переписка прервалась.

Сразу после ареста Флоренского его родственники обратились за помощью к Е.П. Пешковой и в Политический Красный Крест. В 1934 г. Пешкова сообщила жене Флоренского, что чехословацкое правительство готово ходатайствовать об освобождении Флоренского и принять его. Однако все усилия остались безуспешными. Пешкова до самого конца предпринимала попытки освободить Флоренского.

В последнем письме к родным Флоренский писал о своей работе:

«Наша водорослевая эпопея на днях кончается, чем буду заниматься далее — не знаю, может быть, лесом, т.е. хотелось применить в этой области математический анализ. Окончание работ по водорослям естественно: ведь в моей жизни всегда так, раз я овладел предметом, приходится бросать его по не зависящим от меня причинам и начинать новое дело, опять с фундаментов, чтобы проложить пути, по которым не мне ходить. Вероятно, тут есть какой-то глубокий смысл, если это повторяется на протяжении всей жизни — наука бескорыстия, но все же это утомительно. Если бы я собирался жить еще сто лет, то такая судьба всех работ была бы лишь полезна»⁶².

К последним известиям из лагеря относится и письмо к сыну Кириллу, которое содержит в себе в некотором роде завещание:

«Я хотел писать тебе о своих работах или, точнее, о смысле их, об их внутренней сути, чтобы ты мог продолжать ход этой мысли, которой мне не суждено оформить и довести до конца, ибо конца тут нет, а до внятности для других. Что я делал всю жизнь? — Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый (данный) момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимающему признаку.

Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другую, а лишь обогащала. Отсюда — непрерывная диалектичность мышления (смена плоскостей рассмотрения) при постоянстве установок на мир как целое. Искал это слишком отвлеченно и обще. Конкретно же речь идет о том, что прослеживается значение во всех сферах природы того или другого хим. элемента, соединения, типа соединения, типа системы, геом. формы, текстуры, биологическ. типа, формации и т.д., чтобы уловить индивидуальный облик **этого** момента природы, как качественно своеобразного и незаменимого. Против механицизма грубого и механицизма тонкого, отрицающего **качество**, выявляется своеобразная качественно особенная природа отдельных моментов, универсальных по своему значению и индивидуальных по своей (сущности). «Что есть всеобщее? — Частный случай» (Гете). Я работаю всегда в частных случаях, но усматриваю в них проявления, конкретные явления всеобщего, т.е. рассматривая платонно-аристотелевский *εἶδος* (*Urphänomen* Гете). Мой отец говорил мне о моей неспособности к отвлеченному мышлению и о несклонности к частному мышлению как к таковому: «Твоя сила там, где конкретное сочетается с общим». Это верно. А я думаю, что Кирилл по складу ума унаследовал то же направление мысли и потому может продолжать его. Знаю, меня упрекают в разбросанности. Это верно, но лишь как будто, ибо от раннего детства до сегодняшнего дня я устойчиво (думаю) об одном, но это одно требует разностороннего подхода. М.б. это не под силу мне, но это не разбросанность, а слишком трудоемкая задача ... Пока сам я, своими руками не взвесил, перетолок, не провел анализы, не вычислил, я не понимаю явления, о нем могу говорить и рассуждать, но оно еще не стало моим. Вот на эту-то конкретную «черную» работу и идут время и силы. Я не столько не могу, как не хочу позволить себе подходить к явлениям «вообще» и отвлеченно. Никто, вероятно, и не заметил бы, если бы я стал идти над тем, но у меня самого при отвлеченном ходе мыслей появляется чувство недобросовестности и шарлатанства, и так именно я воспринимаю большинство обобщений других работников. Но в частном и конкретном должно светиться общее-всеобщее... Писал тебе все написанное в надежде, что м.б. пригодится тебе самому»⁶³.

По официальным сведениям Флоренский скончался 15 декабря 1943 г. Вследствие того, что подробные обстоятельства смерти не сообщались и не были прояснены, последние годы жизни Флоренского и его смерть окутаны домыслами, слухами и легендами.

* Дата смерти о. Павла была фальсифицирована. Он расстрелян 8 декабря 1937 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гор Г.С. Геометрический лес. — Л., 1975, с. 59.
2. Ср.: В.В. Розанов в письме к М.М. Спасовскому от 11.04 1918 г. (см. примеч. 58). Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Русская мысль, 35 (1914), № 1, с. 113. Булгаков С.Н. Священник о Павле Флоренском (1943) ВРСХД, 101/102, с. 128. В.Филиппинский (позднее под псевд.: В.А. Филиппов) цитируется в кн.: Lossky N.O., History of Russian Philosophy, London, 1952, s. 176. См. перепечатанное со всеми многочисленными ошибками московское издание: Лосский Н.О. История русской философии. — М., 1991, с. 201 — 203 (прим. перев.).
3. H.-J. Ruppert. Vom Licht der Wahrheit. Zum 100 Geburtstag von P.A. Florenskij // Kerygma und Dogma, 28 (1982), s. 179 — 214; здесь с. 181. Этот очерк до сих пор остается лучшим введением в богословское мышление Флоренского: сведения о биографии (особенно с. 180 — 186), напротив, содержат много ошибок.
4. Иногда в качестве места рождения ошибочно называется г.Тбилиси: В. Schultze, Russische Denker, Wien, Freiburg/Br., 1950, s. 319 (здесь ошибочно указан и год рождения), L.Müller, Florenskij Pavel Aleksandrovič // Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. 2, Tübingen, 1958, Sp. 980. Ильин В.Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // Возрождение, 1969, № 216, с. 45. A.I. Georgijewski, Pavel A.Florenski — Theologe und Philosoph // Stimme Orthodoxie, 1971, № 2, s. 55. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. 2. — Франкфурт-на-Майне, 1981, с. 140.
- Биография Флоренского еще не написана. До сих пор наиболее подробным и достоверным остается биографический очерк, составленный его внуком: Иеродиакон Андроник (Трубацев). К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882 — 1943) // Богословские труды (далее — БТ), 23 (1982), с. 264 — 276; ср.: Его же. Основные черты личности, жизни и творчество священника Павла Флоренского // Журнал московской патриархии (далее — ЖМП), 1982, № 4, с. 12 — 19 (есть англ. пер.). Ср. далее: Могестов Е.Г. (Б.И. Иванов). Флоренский и его советские годы // Мосты, 2 (1959), с. 419 — 434 (содержит важнейшие ссылки, но вместе с тем и многочисленные ошибочные сведения). L. Sabaneeff, Pavel Florensky — Priest, Scientist and Mystic // The Russian Review, 20 (1961), № 4, s. 312 — 325. Жерин Л. (Л.Ф. Шехтель). Воспоминания о П.А. Флоренском // Надежда. Христианское чтение. Вып. 7 (1980), с. 275 — 297, а также в ВХРСД, 135 (1981) с. 60 — 70 (далее цитируется по этому изданию). См. автобиографические материалы: Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловейских писем. Завещание. — М., 1992 (прим. перев.). Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии, 1988, № 12. Публ. игумена Андроника, М.С. Трубацовой, П.В. Флоренского (прим. перев.). Флоренский К.П. О работах П.А. Флоренского // Труды по знаковым системам, 5, Тарту, 1971, с. 501. Учен. зап. Тарт. гос. унив. Вып. 284. Полная библиография опубликованных работ Флоренского с 1901 по 1982 г. составлена иеродиаконаном Андроном (Трубацевым): Указатель печатных трудов священника Павла Флоренского // БТ, 23 (1982), с. 280 — 309.
5. Одноклассником Флоренского в течение некоторого времени должен был быть и Л.Б. Розенфельд (1883 — 1936), позднее известный под псевдо-

нимом Каменев; верный большевик и доверенное лицо Ленина. С 1896 по 1901 г. он посещал 2-ю классическую гимназию в Тифлисе; его отец работал инженером на Закавказской железной дороге. Воспоминания о Флоренском и Эрне в период их совместного обучения в гимназии хранятся в архиве писателя и литературоведа Е.Я. Архипова (1882 — 1950) // ЦГАЛИ, ф. 1458, оп. 1, ед. хр. 38, л. 33 — 36.

6. Сведения из Могестова и Ильина. Я не смог разыскать статью в соответствующих журналах.

7. Об этом подробно см.: Иеродиакон Андроник (Трубацев). Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // ЖМП, 1981, № 9, с. 71 — 77; № 10, с. 65 — 73 (есть английский перевод).

8. См.: J. Scheffer. Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen, Berlin, 1973, s. 203.

9. Белый А. (Бугаев Б.Н.). Начало века. — М., Л., 1933, с. 270 — 275; ср. там же: с. 263, 305, 412, 452. (Полный и исправленный текст «Переписки П.А. Флоренского с А. Белым» впервые опубликован в ежегоднике «Контекст-91». — М., 1991. Примеч. перев.)

10. Там же, с. 270.

11. Там же, с. 273.

12. Там же, с. 274. Аналогичную характеристику Флоренского дает и его товарищ Леонид Сабанеев (см. примеч. 4; с. 312, 325).

13. Белый А. Воспоминания о А.А. Блоке // Эпопея, 1922, № 1, с. 228. В начале 30-х годов Флоренский сделал доклад о Блоке и его поэзии (Флоренский П.А. О Блоке // ВХРСД, 114, 1974, с. 169 — 192).

14. Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский. — Париж, 1951, с. 193.

15. Более того, Зеньковский характеризует Флоренского как одного из основателей этого движения (История русской философии. Т. 2. — Париж, 1950, с. 415. О «Христианском братстве борьбы» см.: J. Scheffer (примеч. 8; s. 144 — 152. Угелов Ф.И. (С.И. Фудель). Об о. Павле Флоренском. — Париж, 1972, с. 25.

16. После своего освобождения Флоренский 3.04 1906 г. писал Г.А. Рачинскому: «От имени своего товарища, М.К. Пивоварчука, и своего собственного приношу Вам искреннюю благодарность за наше освобождение. Само собою понятно, что возможность встретить Пашу дома, причаститься, послушать пасхальную службу в церкви доставила мне много радости. Но самое радостное — это видеть, что самое дорогое дело — дело Христианской Церкви — не остается без работников. «Свой» слишком часто оказываются соработниками по мотивам, с церковными задачами ничего общего не имеющими ...» (Рукопись из частного собрания в Москве).

17. Подробнее см.: J. Scheffer (примеч. 8; s. 202 — 226).

18. Еще в 1905 г. Флоренский издал перевод «Monadologia physica» Канта с собственными предисловием и примечаниями.

19. Одну такую лекцию живо описывает В.(И.) Иванов. См.: Воспоминания о Павле Александровиче Флоренском // Русская мысль, № 2985 (7.02 1974), с. 6. Ср.: Ф.И. Угелов (Фудель, примеч. 24), с. 9.

20. Ее брат, А.М. Гуацинтов, учился вместе с Флоренским в Духовной Академии; впоследствии стал священником. Другой брат, В.М. Гуацинтов, в 20-х годах был научным сотрудником Флоренского в исследованиях синтетических смол (карболита). Теща Флоренского, Н.П. Гуацинтова, жила в Сергиевом Посаде и умерла там в 1940 г. в преклонном возрасте.

21. Особого внимания заслуживает статья Флоренского «Не восхищение непшева (Флп. 2, 6 — 8). К суждению о мистике» (Богословский Вестник, 1915, т. 2, № 7, с. 512 — 562). Есть отдельное издание: Сергиев Посад,

1915. Флоренский в этой работе дает новое истолкование Флп. 2, 6, переводя *ἀπαρσις* не как «хищение», а как мистическое «восхищение». По этому вопросу см.: Hammerich L.L. Phil. 2, 6 and Florenskij. København, 1976.

22. В 1929 г. это издание незначительным тиражом было переиздано фотомеханическим способом для книжного антиквариата «Россика» в Берлине. В 1970 г. издано репринтом Gregg International Publishers Ltd, England. Полностью переведено на итальянский и французский языки: La colona e il fondamento della verita. Milano, 1974; La colonne et le fondement de la verité. Lausanne, 1975. В немецком переводе опубликованы отрывки из всех 12 писем под следующим названием: Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit // N. von Bubnoff, H. Ehrenberg, Östliches Christentum. Dokumente. Bd. 2. Philosophie. München, 1925, s. 25 — 194. Сокращенный перевод (А.Л. Кобылянского-Эллиса) 10-го письма: Sophia//Ähren aus der Garbe. Kleines Jahrbuch des Matthias-Grünwald-Verlags für das Jahr. 1926. Christi Reich im Osten. Mainz, 1926. (Предварительные замечания переводчика — с. 72 — 77; примечания — с. 130 — 145.) Отрывки из «Стола ...» были опубликованы: Франк С.А. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. — Вашингтон, Нью-Йорк, 1965 (есть итальянский и английский переводы.)

23. Зеньковский В.В. Т. 2, с. 415.

24. Рисунки и виньетки из книг: Octavio van Veen, Amoris divini emblemata, Antw., 1660 и Амбогик-Максимович Н.М. Избранные эмблемы и символы. — СПб., 1913; русское переложение книги «Daniel de la Feuille, Devises et emblemes anciennes et modernes».

25. Розанов В.В. Литературные изгнанники. — СПб., 1913, с. V.

26. Весь тираж количеством 2000 экземпляров разошелся в течение четырех недель (P. Pascal, Mon Journal de Russie 1916 — 1918, Lausanne, 1975, s. 60). Поэт М. Волошин еще в 1932 г. в анкете назвал «Столп ...» одной из семи книг, которые он хотел бы постоянно иметь при себе. (Владимиров/Никитин. Павел Флоренский и Максимилиан Волошин. — Машинопись, с. 10.)

Епископ Феодор. О духовной истине//Богословский вестник, 23 (1914), № 2, с. 140 — 181. Розанов В.В. Густая книга//Новое время, 1914, № 13622 (12.2), с. 5; № 13631 (22.2), с. 14. Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума//Русская мысль, 35 (1914), № 5, с. 25 — 54. Troitsky. In Memory of the Reverend Pavel Florensky//ЖМП, 1972, № 11, с. 80 (эта статья появилась только на английском языке). Из многочисленных откликов на «Столп ...» следует упомянуть: Крючков Д. Московское любомудрие//Книжный угол, 1918, № 2, с. 14 — 17. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. — Берлин, 1922, с. 209—217. Яковенко Б. Очерки русской философии. — Берлин, 1922, с. 111—115. Его же. К критике русского интуитивистического идеал-реализма//Научн. труды русского нар. ун-та в Праге. Т. 2. — Прага, 1929, с. 35—50. Lossky N. The Successors of Vladimir Solovyev//Slavonic Review, 1924, June, с. 92 — 109 (то же самое по-русски в журнале «Путь», 1926, № 3, с. 14—28). Его же. Воспоминания. — Мюнхен, 1968, с. 197. Elert W. Russische Religionsphilosophie der Gegenwart//Zeitschrift für systematische Theologie, 3 (1925), с. 548 — 588, особо с. 566 — 578. Флоровский Г.В. Томление духа. О книге о.П.Флоренского «Столп и утверждение Истины»//Путь, 1930, № 20, с. 102 — 107. Ильин В.Н. Священник Павел Флоренский. Столп ... — Там же, с. 116 — 119. Tyszkiewicz S. Reflexions du theologien russe moderniste Paul Florensky sur l'Eglise//Gregorianum, 15 (1934), s. 255—261. G. Accarini. La ricerca di una nuova via spirituale in Colonna e fondamento della verita di Pavel Florenski//Rivista di filosofia neoscolastica, 67 (1975), s. 726 — 737. S.D. Cioran. Vladimir Solov'ev and the

Knighthood of the Divine Sophia. Waterloo, Ont. 1977, s. 247 — 251. Владимир (архиеп.) Екклесиология в русском богословии в связи с экуменическим движением//Богословские труды, 21 (1981), с. 166. L. Morra. Conoscenza amore, mistero e simbolo in Pavel Florenskij//Russia Cristiana, 7 (1982), № 1 (181), особенно s. 49 — 58. R. Slesinsky. Fr. Paul Florensky: A Profile//St. Vladimir's Theological Quarterly, 26 (1982), особенно s. 7, 19 — 26, 67 — 69, 77 — 88.

27. Шагинян М.С. Человек и время. — М., 1980, с. 252.

28. Там же, с. 286.

29. Бердяев Н.А. Русская идея. — Париж, 1946, с. 238.

30. Бердяев Н.А. Самопознание. — Париж, 1983, с. 185.

31. Бердяев Н.А. Русская идея, с. 239.

32. Бердяев Н.А. Самопознание, с. 212 — 214 (ср.: Его же. Русский духовный ренессанс XX в. и журнал «Путь»//Путь, 1935, № 49, с. 13, 15 — 17. Более резко высказался Андрей Белый в одном письме к М.Шагинян от 18 августа 1909 г.: «Флоренский говорит гнусности» (см.: Шагинян М.С. Цит. соч., с. 319). Вопреки этому Ельчанинов рисует очень симпатичный образ Флоренского: Ельчанинов А.В. Из встреч с П.А. Флоренским (1909 — 1910)//Вестник РХД, 142, 1984, с. 68 — 77.

33. См.: Петровский Д. Воспоминания о Велимире Хлебникове//ЛЕФ, 1923, № 1, с. 146.

34. Югина М.В. Статьи, воспоминания, материалы. — М., 1978, с. 272.

35. Фудель С.И. У стен церкви: Материалы и воспоминания//Надежда. Христианское чтение. Вып. 2 (1979), с. 286, а также с. 235, 261.

36. Письмо от 7 июня 1918 г. к Голлербаху (Голлербах Е.Ф. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. — Пб., 1922, с. 90).

37. Спасовский М.М. В.В. Розанов в последние годы своей жизни. Среди неопубликованных писем и рукописей/Изд. 2-е, испр. и доп. — Нью-Йорк, 1968, с. 62.

38. Там же.

39. Лосев А.Ф. Гибель буржуазной культуры и ее философии. (Послесловие к книге А. Хюбшера.) (См.: Хюбшер А. Мыслители нашего времени. — М., 1962, с. 317). В 1930 г. Лосев высоко оценил предложенное Флоренским толкование Платона ... (см.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. — М., 1930, с. 680). О Лосеве и Флоренском см. также: Скалон Д. (Ю.Д. Каскарев). А.Ф. Лосев — к девятилетию//Новый журнал, 1983, № 150, с. 287.

40. Доклады Флоренского «по средам» у Бердяева упоминает в своих воспоминаниях художница М.С. Волошина (см.: Волошина М. Зеленая змея. — Франкфурт-на-Майне, 1982, с. 350).

41. Флоренский П.А. Иконостас (1922)//Богословские труды, вып. 9, 1972, с. 83 — 148.

42. Относительно возникновения и распространения имяславия см.: К.К. Papulides. Hoi Rosoi Onomatolatrai tu Hagiu Orus. Thessalonike, 1977. Имяславие как учение подробно исследовано также: B. Schultze. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie//Orientalia Christiana Periodica, 17 (1951), s. 312 — 394.

43. Лосев А.Ф. Философия имени. — М., 1927, с. 166. Работа была написана в 1923 г. На тесную взаимосвязь ее с идеями Флоренского было указано одним из первых рецензентов. См.: Франк С.А. Новая русская философская система//Путь, 1928, № 9, с. 90.

44. Максимилиан Волошин в письме от 9 января 1918 г. писал поэту и переводчику Г.А. Шенгели, предложившему составить «Словарь эпитетов», следующее: «Но еще было бы интереснее составить «толковый словарь»

символов. Мы об этом в прошлом году говорили со священником Пав. Флоренским. Моя статья «Аполлон и музы» представляет, в сущности, такой опыт выяснения широты символа...» (цит. по: *Владимиров/Никитин*. Примеч. 26; с. 4).

45. *Флоренский П.А.* Символическое описание//Феникс. Кн. 1. — М., 1922, с. 94, 90, 92, 94. Понимание науки в качестве «символического описания действительности» позднее встречается у *Рудольфа Карнапа* и других представителей Венского кружка.

46. По копии, хранящейся в одном московском частном собрании.

47. Этот вывод не является правильным. Согласно общей теории относительности, в мировом пространстве все относительные системы равноправны — и, следовательно, как *птолемеевская*, в которой земля неподвижна, так и *коперниканская*, в которой неподвижно солнце.

48. *Городецкий С.М.* Павел Флоренский. Мнимости в геометрии: Рецензия//Красная нива, 1923, № 12, с. 28. В своих воспоминаниях «Мой путь» Городецкий по этому поводу пишет: «Первой моей пробой пера после ленинской учебы была злая рецензия на книгу Павла Флоренского... «Мнимости в геометрии» (см.: *Городецкий С.М.* Жизнь неукротимая. — М., 1984, с. 16).

49. Перевод на французский, осуществленный помощницей (секретарем) — Софьей Ивановной Огневой, остался неопубликованным.

50. Архив *М.А. Волошина*, ИРАИ, ф. 562. Публикуется по работе *Владимирова/Никитина*. См. примеч. 26; с. 5.

51. Письмо Волошина к А.М. Пешкову от 23 декабря 1923 г. (см.: *Волошин М.А.* Стихотворения. — Л., 1977, с. 440).

52. Цитирую по работе *Владимирова/Никитина*. См. примеч. 26; с. 6.

53. *Чудакова М.О.* Условия существования//В мире книг, 1974, № 12, с. 80.

54. Письмо А.М. Горького к М.П. Мурашеву от 5 декабря 1926 г. Сорренто. Оригинал — в архиве Горького (ИМЛИ). Неопубликовано.

55. *Пришвин М.М.* Записи о творчестве//Контекст-1978. — М., 1978, с. 268.

56. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. — М., 1927, с. 212. Русский философ и богослов В.Н. Ильин, живший в Париже, воспринял эти идеи Лосева и Флоренского и развил их в рамках собственной христианской космологии. См.: *Ильин В.Н.* Шесть дней творения. — Париж, 1930, с. 24, 212 — 214; с обширными цитатами из «Мнимостей ...» и «Античного космоса ...»

57. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. — М., 1930, с. 252 — 254.

58. *Баммель Г.* Об идеалистической философии после Октября// Под знаменем марксизма, 9 (1930), № 5, с. 36 — 55.

59. *Гарбер Х.* Против воинствующего мистицизма А.Ф. Лосева//Вестник Коммунистической академии, 37/38 (1930), с. 124 — 144; здесь — с. 133.

60. *Фришман В.Г.* Теория относительности и религиозная пропаганда. — М., 1932, с. 19 — 22, 58 — 60.

61. *Кольман Е.* Против новейших откровений буржуазного мракобесия//Большевик, 1933, № 12, с. 88 — 96; здесь — с. 91 — 96.

62. Письмо П.А. Флоренского от 11 — 13 апреля 1937 г. Цитируется по работе о Андроника (см. примеч. 4; с. 274).

63. Письмо П.А. Флоренского к К.П. Флоренскому от 21 марта 1937 г. Цитируется по копии из одного московского частного собрания.

Перевод с немецкого А.Т. Казаряна

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

М. ХАГЕМЕЙСТЕР

ПУБЛИКАЦИЯ ТРУДОВ П.А. ФЛОРЕНСКОГО в 1985—1991 гг.

(Материалы к библиографии)

1985

Мнимости в геометрии. — М., 1922. — Nachdruck nebst einer einführenden Studie von Michael Hagemeister. — München, 1985. — S. 60 — 69 (= Specimina philologiae Slavicae; Suppl. 14).

Припога/Публ. П.В. Флоренского//Литературная Грузия. 1985. № 9. С. 76 — 105; № 10. С. 64 — 97. — (Первая публикация).

Свящ. Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству/Под общ. ред. Н.А. Струве. — Париж, 1985. — 398 с. — (Н.Струве. От издателя; С. Булгаков. Священник о. Павел Флоренский; Анон. Жизненный путь Павла Флоренского; П.А. Флоренский. На Маковце (Перв. публ.); Храмовое действо как синтез искусств; Небесные знамения; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Моленные иконы Преподобного Сергия; Обратная перспектива; Иконостас; Из работы «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях»: I. Из § 20 — 40; II. Закон иллюзий; Проект музея Троице-Сергиевой Лавры...; Доклад в комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры; Письмо к Н.П. Киселеву (26.04 — 9.05 1919); Пояснение к обложке; В достояние Маковец (Перв. публ.); О кукольном театре Ефимовых; Н.А. Струве. Примечания издателя).

В полумомгел//Hagemeister M. P.A. Florenskij und seine Schrift «Mnimosti v geometrii» (1922)//P.A. Florenskij. Mnimosti v geometrii. — М., 1922. — Nachdruck nebst einer einführenden Studie von Michael Hagemeister. — München, 1985. — S. 15f. — (Письмо от 13.09 1922; перв. публ.).

1986

Антиномия языка/ Публ. Н.К. Бонецкой, В.А. Никитина, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой, К.П. Флоренского; предисл. А.С. Трубачева, Н.К. Бонецкой; примеч. Н.К. Бонецкой// Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae, 32 (1986), 1 — 4. S. 123 — 163. — (Перв. публ.).

Храм Духа Святого//Журнал Московской Патриархии. 1986. № 5. С. 32. — (Перв. публ.; написано в 1906 г.).

Эмпирея и Эмпирия: Беседа/Публ. и предисл. иеромонаха Андроника (А.С. Трубачева); «От редакции» А.Т. Казаряна//Богословские труды. 1986. № 27. С. 298 — 322. — (Перв. публ.; написано в 1904 г.).

Итоги /Предисл. и публ. П.В. Флоренского//Эстетические ценности в системе культуры: Сб. науч. ст. — М., 1986. — С. 122 — 132.

Магичность слова //Вестник РХД. 1986. № 147. С. 77 — 80. — (1920; ср. с полн. публ. 1988 г.).

Магичность слова//Новый журнал. 1986. № 165. С. 131 — 134. — (1920; ср. с полн. публ. 1988 г.).

Около Хомякова//Символ. 1986. № 16. С. 141 — 226. — [Париж].

Письма П.А. Флоренского В.И. Вернадскому. (По материалам Д.Д.)/Предисл. и примеч. М. и С. Елизаровых//Минувшее: Исторический альманах, 1. — Париж, 1986. — С. 275 — 293. — (Предисл. с. 275 — 277; примеч., с. 286 — 293).

Пути и средоточия (Вместо предисловия.) /Предисл. и публ. П.В. Флоренского//Эстетические ценности в системе культуры: Сб. науч. ст. — М., 1986. — С. 113 — 122. — (Перв. публ.).

Специальный курс с коллоквиумом для студентов 3-го курса Московской Духовной Академии. Из истории философской терминологии. Термин//Akta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes Slavicae, 18, Szeged, 1986, s. 291. — (Перв. публ.).

Термин/Публ. С.М. Половинкина, А.С. Трубачева, С. З. Трубачева; примеч. В.В. Библихина, С.М. Половинкина//Ibid, s. 233 — 290. — (Перв. публ.).

Убегающее поле... //Новый журнал. 1986. № 165. С. 60. — (1907?; перв. публ.).

Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания»/Публ. и примеч. С.С. Демидова, А.Н. Паршина//Историко-математические исследования. Вып. 30. — М., 1986. — С. 159 — 177. — (1903; перв. публ.).

La luce della verità. La Sofia//Valenziano M.G. Florenskij. La luce della verità. — Roma, 1986. — S. 51 — 97, 99 — 111. (=Interpretazioni; 16). — (Отрывки из книги «Столп и утверждение Истины», 1914).

Mysteries and Rites//St. Vladimir's Theological Quarterly, 30 (1986), 4, S. 335 — 350 («A Note on the Author». S. 335 — 337). — (Таинства и образы, 1918).

Tempel des Heiligen Geistes //Stimme der Orthodoxie, 1986, 9, S. 37f. — (Храм Духа Святого, 1906; 1986).

1987

Диалектика/Публ. С.М. Половинкина, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой; предисл. и примеч. С.М. Половинкина//Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae, 33 (1987), 1 — 4, S. 99 — 111. — Примеч., s. 114 — 118. — (Перв. публ.).

Из высказываний П. Флоренского о Пушкине//Вестник РХД. 1987. № 149. С. 116.

Наука как символическое описание/Публ. С.М. Половинкина, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой; предисл. и примеч. С.М. Половинкина//Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae, 33 (1987), 1 — 4, S. 82 — 92. — Примеч., s. 111 — 114. — (1922; доп. и испр. редакция).

Об имени Божьем//Новый журнал. 1987. № 167. С. 139 — 150. — (Сокращенная и искаженная редакция. Ср. с полн. публ. 1988 г.).

Стихи Павла Флоренского (1882 — 1943)//День поэзии-87. — М., 1987. — С. 212 и след. — (1902 — 1908; перв. публ.).

Cristianesimo e cultura//L'Altra Europa, 1987, 5 (215), S. 48 — 62. — (Христианство и культура, 1923; 1983).

Przewodnik życia//Tygodnik Podlaski, 5 (1987), z. 4 (25), S. 2. — (Начальник жизни, 1905; 1982).

Salt of the Earth. An Encounter with a Holy Russian Elder: Isidore of Gethsemane Hermitage. Platina, Calif, 1987. — (Соль земли, т.е. сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха Исидора ..., 1908 — 1909).

1988

Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 88 — 125. — (Ср. с публ. 1986 г.).

Автобиография/Публ. М.С. Трубачевой, А.С. Трубачева, П.В. Флоренского; предисл. В. Яковлева // Наше наследие. 1988. № 1. С. 74 — 78. — (С многочисл. иллюстр.; перв. публ.; написано в 1927 г.).

Автореферат/Публ. М.С. Трубачевой, А.С. Трубачева, П.В. Флоренского, С.М. Половинкина//Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113 — 119. — (Написан предположительно в 1925 — 1926 гг.).

Ближе к жизни мира/Публ. С.З. Трубачева, М.С. Трубачевой, А.С. Трубачева, П.В. Флоренского; предисл. С. Трубачева //Советская культура. 1988. № 132 (3 ноября). С. 6. — (Отрывки из различных произведений Флоренского).

Храмовое действо как синтез искусств /Публ. П.В. Флоренского//Архитектура и строительство Москвы. 1988. № 6. С. 17 — 20.

Иконостас / Публ. А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой, П.В. Флоренского, А.Г. Дунаева//Декоративное искусство СССР. 1988. № 6 (367). С. 26—37. — (Отрывки).

Имена/Публ. А.С. Трубачева, А.П. Мумрикова//Социологические исследования. 1988. № 6. С. 107 — 116. — (1923 — 1926; перв. публ.; продолжение в 1989 — 1990 гг.).

Имяславие как философская предпосылка /Публ. и примеч. Н.К. Бонеевой, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой//Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae, 34 (1988, 1 — 4, S. 40 — 68; примеч., s. 79f). — (1922; перв. публ.).

In расе (Акафист)//Журнал Московской Патриархии. 1988. № 1. С. 79.

Юноша и Архимед/Предисл. Е.А. Евтушенко//Огонек. 1988. № 31. С. 17.

- Магичность слова*/Публ. и примеч. Н.К. Бонедкой, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой//*Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 34 (1988), 1 — 4, с. 25 — 40 (примеч., с. 75 — 79). — (1920; перв. полн. публ.).
- О А.С. Хомякове*/Публ. игумена Андроника (Трубачева)//*Литературный Иркутск*. 1988. Декабрь. С. 9. — (Отрывок из «Около Хомякова», 1916 г.).
- Об имени Божьем*/Публ. и примеч. Н.К. Бонедкой, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой//*Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 34 (1988), 1 — 4, с. 68 — 75 (примеч. — с. 80). — (1921; первая полная публикация).
- О Ф.Д. Самарине*/Публ. игумена Андроника (Трубачева)//*Литературный Иркутск*. 1988. Декабрь. С. 9. — (Отрывок из «Памяти Федора Дмитриевича Самарина», 1917 г.).
- О литературе*/Публ. П.В. Флоренского, А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой, С.З. Трубачева; А.А. Санчес. Письма; А.П. Мумрикова, А.С. Трубачева. Из автобиографических воспоминаний, Имена; вступит. статья А.С. Трубачева, Н.К. Бонедкой; примеч. А.П. Мумрикова//*Вопросы литературы*. 1988. № 1. С. 146 — 176. — (Отрывки).
- О суеверии*/Примеч. Р.Темпеста//*Символ*, 20. — Париж, 1988, с. 241 — 267.
- Письма Ф.Д. Самарину, А.С. Мамонтовой, Н.П. Киселеву*/Публ. игумена Андроника (Трубачева)//*Литературный Иркутск*. 1988. Декабрь. С. 8 — 10.
- Письма из Соловков*/Публ. М.С. Трубачевой, игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, А.А. Санчес; предисл. и примеч. П.В. Флоренского//*Наше наследие*. 1988. № 4. С. 114 — 129. — (1934 — 1937; перв. публ.).
- Письма из тюрем и лагерей (1933 — 1937)*//*Вестник РХД*. 1988. № 152. С. 155 — 181. — (Публикация по магнитофонной записи; значительная часть текста публикуется впервые).
- Стихотворения*//*Театральная жизнь*. 1988. № 17. С. 20. — (Шесть стихотворений 1904 — 1908 гг.; некоторые из них публикуются впервые).
- Троице-Сергиева Лавра и Россия*/Примеч. В.Козловой//*Журнал Московской Патриархии*. 1988. № 2. С. 67 — 71; № 3. С. 61 — 64. — (Выдержки).
- Троице-Сергиева Лавра и Россия*//*Театральная жизнь*. 1988. № 20. С. 18. — (Выдержки).
- В.И. Вернадский и семья Флоренских*. (Материалы из архивов)/Публ. П.В. Флоренского и В.К. Флоренского//*Вопросы истории естествознания и техники*. 1988. № 1. С. 80 — 98; № 2. С. 54 — 69. — (12 писем П.А. Флоренского к своим сыновьям К.П. и В.П. Флоренским, а также к жене А.М. Флоренской, написанных в 1934 — 1937 гг.; некоторые из писем даны в отрывках; 15 писем К.П. Флоренского к В.И. Вернадскому от 1936 — 1944 гг.; 7 писем В.И. Вернадского к К.П. Флоренскому от 1941 — 1944 гг.; В.И. Вернадский к В.А. Комарову (1943 г.); А.Д. Шаховская к К.П. Флоренскому (1945 г.; первая публикация).
- Воспоминания*/Публ. А.С. Трубачева, С.З. Трубачева, М.С. Трубачевой; предисл. А.С. Трубачева; примеч. С.М. Половинкина//*Литературная учеба*. 1988. № 2. С. 144 — 176; № 6. С. 117 — 122. — С многочисл. иллюстр. — (Перв. публ.).

Время и пространство/Публ. А.С. Трубачева, М.С. Трубачевой, О.И. Генисарецкого//*Социологические исследования*. 1988. № 1. С. 101 — 114. — (Отрывок из «Анализа пространственности...»; перв. публ.).

Закваска человечности//*Литературный Иркутск*. 1988. Июнь. — (Отрывок из «Философии культа»).

Az ikonosztáz. — Budapest, 1988. — Zahlr. III. — (Иконостас, 1922).

Der Kultakt als Synthese der Künste//*Stimme der Orthodoxie*, 1988, 9, S. 36 — 42. — (Храмовое действо как синтез искусств, 1922).

Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rusland//*Einführung von Ulrich Werner*. — Stuttgart, 1988. — 194 s., zahlr. Ill. — (Иконостас, 1922).

Die umgekehrte Perspektive. Zur Ästhetik der Ikone//*Vertrauen-Dowerije* (Sonderheft zur Ausstellung '1000 Jahre Russische Kunst' in Wiesbaden), 1988, S. 30f. — (Отрывки из «Обратной перспективы», 1919).

Eternal Joy: A Sermon//*Sourozh*, 34, [Oxford] 1988, S. 30 — 35. — (Радость на веки, 1907).

Fürst des Lebens im Reiche göttlicher Harmonie. Eine Betrachtung zum Hohenlied//*Stimme der Orthodoxie*, 1988, 7, S. 21f. — (Начальник жизни, 1905; 1982).

Lettres de prison et du camp//*Le messager orthodoxe*, 109, 1988, 3, S. 41 — 67. — (Письма из тюрем и лагерей, 1933 — 1937; 1988).

Makrokosmos i mikrokosmos//*Tygodnik Podlaski*, 6 (1988), z. 6 (39), S. 4. — (Макрокосм и микрокосм, 1917 — 1922; 1983).

Makrokosmos und Mikrokosmos. Eine Studie über die Wechselbeziehung von Mensch und Natur//*Stimme der Orthodoxie*, 1988., 11, S. 42 — 45, 48; 12, S. 40 — 43, 46 — 48. — (Макрокосм и микрокосм, 1917 — 1922; 1983).

Psychologische Einführung in den 126. Psalm//*Stimme der Orthodoxie*, 1988, 4, S. 10 — 15. — (Психологическое введение в день 126-й Псалом).

Ruslands Lawra//*Stimme der Orthodoxie*, 1988, 1, S. 6 — 12. — (Троице-Сергиева Лавра, 1919).

The Earthly Path of the Mother of God//*Sourozh*, 33, [Oxford] 1988, S. 15 — 22. — (Земной путь Богоматери, 1917; 1982).

1989

Храмовое действо как синтез искусств/Публ. Н. Данилевич//*Советская культура*. 1989. № 59. 18 мая. С. 6.

Храмовое действо как синтез искусств//*Вестник Московского университета. Сер. Философия*. 1989. № 2. С. 58 — 66.

Христианство и культура//*Символ*. 1989. С. 69 — 81. — [Париж]. — (Самиздат, рукопись, 4. 06 1923 г.; перв. публ.).

Электротехническое материаловедение. (Конспект четырех лекций сотрудникам ...) //Памятники науки и техники, 1987 — 1988. — М., 1989. — С. 245 — 272. — (1931 — 1932; перв. публ.; печ. в сокращении).

- Гамлет*/Публ. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского; предисл. игумена Андроника; подгот. текста и примеч. Н.К. Бонедкой//Литературная учеба. 1989. № 5. С. 135 — 153. — (Написано предположительно в 1905 г.; перв. публ.).
- Нотто faber* / Публ. П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой, А.С. Трубачева, С.М. Половинкина//Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. — М., 1989. — С. 48 — 60. — (Перв. публ.).
- Имена*/Публ. А.С. Трубачева, П.В. Флоренского, А.П. Мумрикова//Социологические исследования. 1989. № 2. С. 128 — 143; № 3. С. 112 — 118; № 4. С. 127 — 135; № 5. С. 130 — 146; № 6. С. 139 — 156. — (Перв. публ.; продолжение в 1990 г.).
- In Pace*. (Акафист)//Воскресение: Сборник духовной поэзии. — М., 1989. — С. 232 — 234.
- In Pace*. (Акафист)//Stimme der Orthodoxie, 1989, 9, S. 46.
- Макрокосм и микрокосм*//Человек и природа. 1989. № 9. С. 69 — 72. — (Отрывки).
- П.А. Флоренский. Автореферат//Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. — М., 1989. — С. 4 — 11. — (Примеч., с. 42 — 44).
- Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского*/Предисл. и примеч. игумена Андроника (Трубачева) и С.М. Половинкина//Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99 — 111. — (Четыре письма Трубецкого к Флоренскому, 1914 — 1917 гг.; письмо Флоренского к Трубецкому, 1918 г.; перв. публ.).
- Переписка Лузина с П.А. Флоренским*/Публ. и примеч. С.С. Демидова, А.Н. Паршина, С.М. Половинкина, П.В. Флоренского//Историко-математические исследования. Вып. 31. — М., 1989. — С. 125 — 191. — (7 писем Флоренского к Лузину, написанных в 1906 — 1922 гг.; 32 письма Лузина к Флоренскому, написанных в 1904 — 1919 гг.; перв. публ.).
- Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского*/Публ., вступ. ст. и примеч. П.В. Флоренского//Новый мир. 1989. № 2. С. 194 — 203. — (Ряд текстов публикуется впервые).
- Письма П.А. Флоренского*//П.А. Флоренский: философия, наука, техника. — Л., 1989. — С. 58 — 65. — (Письма к К.П. Флоренскому, В.И. Вернадскому, Н.П. Киселеву).
- Радость на веки*//Символ. 1989. № 22. С. 199 — 214. — [Париж]. — (Репринт. изд., Сергиев Посад, 1907).
- Собрание частушек*//Дон. № 2. С. 164 — 171. — (Введение к последующему изданию; сокращено).
- Собрание частушек Костромской области Нерехтского уезда*. — М., 1989. — 111 + (1) с. — (Библиотека «В помощь художественной самодеятельности», 18). — (Введение П.А. Флоренского дано в сокращении).
- Стихи*/Вступ. слово В.А. Никитина//Литературная Грузия. 1989. № 3. С. 70 — 77. — (10 стихотворений 1901 — 1904 гг.; значительная часть текста публикуется впервые).
- Свящ. П. Флоренский. Собрание сочинений*. Т. 4. Столп и утверждение Истины. Опыт православной Феодиицы в двенадцати письмах. — Париж, 1989. — 812 с. — (Репринт. изд., М., 1914).
- Термин*//Вопросы языкознания. 1989. № 1. С. 121 — 133; № 3. С. 104 — 117. — (По публ. 1986 г.).
- Троице-Сергиева Лавра и Россия*/Вступ. статья и примеч. В.А. Котельникова//Русская литература. 1989. № 2. С. 131 — 143.
- Троице-Сергиева Лавра и Россия*/Вступ. статья Н.И. Толстого//Советское славяноведение. 1989. № 4. С. 95 — 106.
- Троице-Сергиева Лавра и Россия*/Вступ. статья М.С. Трубачевой//Российский ежегодник-89. Вып. 1. — М., 1989. — С. 77 — 88.
- У водоразделов мысли*. (Главы из книги). *Диалектика*//Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 2. С. 115 — 132. — (По публ. 1987 г.).
- У водоразделов мысли*. (Главы из книги). *Наука как символическое описание*//Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 1. С. 69 — 79. — (Вступ. статья С.М. Половинкина, с. 67). — (По публ. 1987 г.).
- В мире ничто не пропадает...* /Публ. П.В. Флоренского и М.С. Трубачевой//Наука и религия. 1989. № 2. С. 56 — 58. — (Отрывки из уже опубликованных писем из лагерей за 1933 — 1937 гг.).
- В политотдел* //Литературная газета. 1989. № 27. 5 мая. С. 4. — (Письмо от 13. 09 1922 г.; впервые опубликовано в 1985 г.).
- В вечной лазури*: Сборник стихов//Символ. 1989. № 21. С. 91 — 98. — (Репринт. изд., Сергиев Посад, 1907).
- Записка о православии*//Символ. 1989. № 21. С. 91 — 98. — [Париж]. — (Самиздат, рукопись; перв. публ.).
- Звезде утренней*//Человек и природа. 1989. № 9. С. 94. — (Стихотворение 1907 г.).
- Alla sezione politica*//Guidubaldi E. Con J. Lotman: Rilievi sul Florenskij del Dante formato-Einstein//Dantismo russo e cornice europea, vol. 2, Firenze, 1989, hier S. 273 — 275. — (В политотдел, 1922; 1985/1989).
- An den Wasserscheiden des Gedankens. (Einige Kapitel aus dem Buch). Dialektik*//Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki. (Die Fragen der Geschichte der Naturwissenschaft und Technik). 1989, 1; 2, S. 124 — 137. — (У водоразделов мысли (главы из книги). Диалектика).
- Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito. A cura di Elena Treu*. — Milano, 1989. — 161 s. (=Saggi; 12). — (Содержание: Наука как символическое описание; Антиномии языка; Из истории философской терминологии; Термин).
- Autobiografia*//Tygodnik Podlaski, 7 (1989), z. 7 (52), S. 6. — (Автобиография, 1927; 1988).
- Biosphäre und Pneumatosphäre. Briefwechsel zwischen Priester Pawel Florenski und Professor Wladimir I. Wernadski*//Stimme der Orthodoxie, 1989, 11, S. 18 — 24, 46 — 48. — (Переписка свящ. П. Флоренского с проф. В.И. Вернадским).
- Das Puppentheater der Efimovs*//Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft, 3. — München, 1989. — S. 43 — 46. — (О кукольном театре Ефимовых, 1924).

Das Salz der Erde. Bericht über das Leben des Starez Isidor, Priestermonch im Gethsemane-Skit. Übers. und hg. von Andre Sikojev. — München, 1989. — 119 s. — (Соль земли... , 1908 — 1909).

Die allgemeinmenschlichen Wurzeln des Idealismus//Goerdit W. Russische Philosophie. Texte. Freiburg/Breisgau, München, 1989, S. 705 — 715. — (Общечеловеческие корни идеализма (отрывки), 1909).

Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst. Hg. von Andre Sikojev. — München, 1989. — 172 s., zahlr. Ill. (=Batterien; 38). — (Содержание: Обратная перспектива; На Маковце; Троице-Сергиева Лавра и Россия).

Empyrie und Empirie. Von der Möglichkeit einer ganzheitlichen Weltanschauung//Stimme der Orthodoxie, 1989, 2, S. 36 — 46, 48; 3, S. 42 — 47; 4, S. 34 — 45, 48 (Einführung von Andronik [A.S. Trubačev], 2, S. 36 — 39). — (Эмпирия и Эмпирия, 1904; 1986).

Gli immaginari in geometria//Guidubaldi E. Con J.Lotman: Rilievi sul Florenskij del Dante formato-Einstein//Dantismo russo e cornice europea, vol. 2, Firenze, 1989, hier S. 267 — 273. — (Мнимости в геометрии (отрывки), § 9, S. 44 — 52).

Lettere dalla prigione e dal lager//L'Altra Europa, 1989, 4 (226), S. 45 — 56. — (Письма из тюрем и лагерей, 1933 — 1937; 1988).

The Lord of Life: A Sermon//Sourozh, 35, [Oxford] 1989, S. 25 — 28. — (Начальник жизни, 1905; 1982).

Wege und Mittelpunkte//Individualität, 22, [Stuttgart] 1989, S. 32 — 39. — (Пути и средоточия, 1986).

1990

Два фрагмента из неопубликованных автобиографических записок «Уединенный остров», 1919//Царь-колокол. 1990. № 3. С. 65 — 67.

Два письма свящ. Павла Флоренского Н.Н. Глубоковскому/Публ., предисл. и примеч. А.Кипарисова//Вестник РХД. 1990. № 159. С. 174 — 180. — (Перв. публ.).

Два письма П.А. Флоренского отцу Эрасту от 10.02 1906 и 1.10 1906//Символ. 1990. № 24. С. 224 — 226. — [Париж]. — (Перв. публ.).

Имена/Публ. А.С. Трубачева, П.В. Флоренского, А.П. Мумрикова; послесл. А. Гулыги//Опыты: Литературно-философский сборник. — М., 1990. — С. 351 — 421. — То же, без послесловия//Социологические исследования. 1990. № 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11.

Из письма о Павла Флоренского к О.П. Флоренской от 23—29 июня 1936 года//Русская мысль. 1990. № 3829. 25 мая. С. 13. — (Перв. публ.).

Из поэмы «Белый камень» //Журнал Московской Патриархии. 1990. № 8. С. 79.

На Маковце. (Из переписки с Василием Васильевичем Розановым)//Философская и социологическая мысль. 1990. № 4. С. 108 — 112.

Небесные знамения. (Размышления о символике цветов)//Философская и социологическая мысль. 1990. № 4. С. 112 — 115.

Не во сне ли я вижу все происходящее: Письма из Соловков/Публ. П.В. Флоренского и М.С. Трубачевой//Северные просторы. 1990. № 3. С. 18 — 22.

О Блоке//Литературная учеба. 1990. № 6. С. 93 — 103. — (Авторство Флоренского подвергается сомнению).

Общечеловеческие корни идеализма/Публ. А.Ф. Управителява//Философские науки. 1990. № 12. С. 65 — 70. — (Продолжение, 1991).

О кукольном театре Ефимовых //Философская и социологическая мысль. 1990. № 4. С. 115 — 117.

Особенное: Из воспоминаний П.А. Флоренского / Сост. и вступ. статья А.В. Гулыги. — М., 1990. — 47 с.

Отчет о занятиях П. Флоренского над рукописями покойного архимандрита Серапиона Машкина (4.09 1905)//Символ. 1990. № 24. С. 221 — 224. — [Париж]. — (Перв. публ.).

Отец Алексей Мечев//Москва. 1990. № 12. С. 162 — 165 (примеч., с. 177). — (1924; перв. публ.).

Письма из Соловков /Публ. П.В. Флоренского//Вестник РХД. 1990. № 60. С. 33 — 69. — (Перв. публ.).

Письмо П.А. Флоренского Анне Михайловне Флоренской, 1936 г., Соловки/Публ. П.В. Флоренского и М.С. Трубачевой; предисл. П.В. Флоренского//Север. 1990. № 9. С. 115 — 118. — (Предисл., с. 113; примеч., с. 118).

Письмо П.А. Флоренского А.С. Мамонтовой 30 июля 1917 г./Московский вестник. 1990. № 1. С. 264 и след.

Письмо П.А. Флоренского Михаилу Ивановичу Аутохину, 5—6 сентября 1918 г./Публ. Е. Ивановой//Литературная учеба. 1990. № 1. С. 88. — (Перв. публ.; дано в сокращении).

Радость на веки//Московский строитель. 1990. № 11. 27 марта.

Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева//Москва. 1990. № 12. С. 165 — 175 (примеч., с. 177 и след.). — (1923; перв. полн. публ.).

Слово на освящение храма//Кравец С.Л. О красоте духовной (П.А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). — М., 1990. — С. 54 — 57.

Слово на погребение Георгия Харалампиевича Поп-Харалампиева//Там же. — С. 57 — 59. — (5 — 6 ноября 1908 г.; перв. публ.).

Слово перед панихидой об усопших воинах//Там же. — С. 60 и след. — (25 ноября 1916 г.; перв. публ.).

Столп и утверждение Истины. — I. — М., 1990. — XVI + 490 с.; II. — М., 1990. — 349 с. = 491 — 839. — Приложение: Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной Истине». — М., 1912. — С. 817 — 826. — Прилож. к журн. «Вопросы философии». — (Репринт. изд., М., 1914).

Троице-Сергиева Лавра и Россия//Прометей: Историко-биографический альманах. Сер. Жизнь замечательных людей. Т. 16. — М., 1990. — С. 396 — 410.

У водоразделов мысли. — М., 1990. — 446 с. — (Прилож. к журн. «Вопросы философии»). — [Содерж.: На Маковце; Пути и средоточия; Обратная перспектива; Мысль и язык; Наука как символическое описание; Диалектика; Антиномия языка; Термин; Строение слова; Магичность слова; Имяславие как философская предпосылка; Итоги].

Вопль крови. Слово в неделю крестопоклонную (1906)//Кравец С.А. О красоте духовной. — М., 1990. — С. 48 — 54.

Записка о старообрядчестве//Вестник РХД. 1990. № 160. С. 79 — 83. — (1916 — 1917?; перв. публ.).

Christentum und Kultur//Stimme der Orthodoxie, 1990, 11, S. 11 — 18. — (Христианство и культура, 1923; 1983).

De Lavra van de Heilige Drieëenheid en de Heilige Sergi//Orthodox Tijdschrift, 2 (1990), 4, S. 3 — 23. — (Троице-Сергиева Лавра и Россия, 1919).

Die Ikonostase Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rusland//Einführung von Ulrich Werner. 2. aktualisierte Auflage. — Stuttgart, 1990. — 194 s., zahlr. Ill. — (Иконостас; перв. нем. изд., Штуттгарт, 1988).

Die pythagoräischen Zahlen. — Potsdam Caputh, 1990, II + 22 (8) S. (=Akademie der Wissenschaften der DDR. Einstein-Laboratorium für Theoretische Physik; Preprint 90-01). — (Пифагоровы числа, 1921; 1971).

Freude in alle Ewigkeit//Stimme der Orthodoxie, 1990, 2, S. 18 — 21. — (Радость на веки, 1907).

Gedanken zur Orthodoxie//Stimme der Orthodoxie, 1990, 3, S. 35 — 39. — (Записка о православии, 1989).

Himmlische Erscheinungen//Individualität, 26, [Stuttgart] 1990, S. 76 — 79. — (Небесные знамения, 1922).

1991

Храмовое действо как синтез искусств//Писатель и время: Сборник документальной прозы. Вып. 6. — М., 1991. — С. 299 — 309.

Догматизм и догматика/Публ., предисл. и примеч. А.Т. Иванова//Историко-философские исследования: Ежегодник-91. — Минск, 1991. — С. 167 — 186. — (Предисл., с. 164 — 166; Прения по поводу реферата П.А. Флоренского на тему «Догматизм и догматика», с. 186 — 197; примеч., с. 197 — 205. Изд. впервые в 1907 г. на болг. яз.).

Эсхатологическая мозаика / Подготовка текста Е.В. Ивановой, Л.А. Ильиной, О.С. Никитиной//Контекст-1991: Литературно-теоретические исследования. — М., 1991. — С. 68 — 92. — (Поэма, 1904; перв. публ.).

Философия культа/Публ. М.С. Трубачевой, П.В. Флоренского//Символ. 1991. № 26. С. 215 — 226. — [Париж]. — (§ 34 — 36, 1922; перв. публ.).

Из писем П.А. Флоренского к дочери О.П. Флоренской//Контекст-1991: Литературно-теоретические исследования. — М., 1991. — С. 93 — 99. — (Отрывки из 7 писем 1935 — 1936 гг.; перв. публ.; подготовка текста П.В. Флоренского).

Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии. (Опыт нового истолкования мнимостей)//Предисл., послесл. и комм. Л.Г. Антипенко. — М., 1991. — 96 с.

Нет смерти//Русский рубеж. 1991. № 4. С. 8.

Общечеловеческие корни идеализма/Публ. А.Ф. Управителяева//Философские науки. 1991. № 1. С. 106 — 119. — (Продолж. публ. 1990 г.).

О себе и своем роде/Публ. игумена Андроника (Трубачева), М.С. Трубачевой, С.З. Трубачева, П.В. Флоренского; предисл. и примеч. игумена Андроника (Трубачева)//Литературная Россия. 1991. № 6. 8 февраля. С. 21. — (Отрывки из 4 писем к В.В. Розанову за 1909 — 1915 гг. и одного письма к Е.И. Флоренской-Струковской за 1919 г.; перв. публ.).

О суеверии/Публ. А.Ф. Управителяева//Философские науки. 1991. № 5. С. 87 — 108.

Отзывы П.А. Флоренского о работах студентов Московской Духовной Академии/Вступит. статья, подготовка текстов и примеч. Л.А. Ильиной//Русская литература. 1991. № 1. С. 124 — 141. — (4 рецензии 1911 — 1915 гг.).

Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова/Публ. игумена Андроника (Трубачева), И.В. Дубининой, А.В. Шургаия; комм. И.В. Дубининой, А.В. Шургаия; предисл. А.В. Шургаия//Вопросы философии. 1991. № 6. С. 85 — 151. — Предисл., с. 85 — 92; комм., с. 127 — 151. — (9 писем Флоренского, 1912 — 1917 гг.; 41 письмо Кожевникова, 1912 — 1916 гг.; в них подробно говорится об имяславии, а также о Н.Ф. Федорове).

Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым//Контекст-1991: Литературно-теоретические исследования. — М., 1991. — С. 23 — 61. — Подготовка текста игумена Андроника (А.С. Трубачева), О.С. Никитиной, С.З. Трубачева, П.В. Флоренского, Е.В. Ивановой, Л.А. Ильиной; вступит. статья и комм. Е.В. Ивановой и Л.А. Ильиной. — (14 писем Белого, 1904 — 1914 гг.; 8 писем Флоренского к Белому, 1904 — 1914 гг.; одно письмо Флоренского к Брюсову от 1904 г.; большая часть текста публ. впервые).

Письма/Публ. и примеч. П.В. Флоренского и М.С. Трубачевой//Возвращение. Вып. первый. — М., 1991. — С. 349 — 377. — (Письма из лагеря родным за 1934 — 1937 гг.; частично публикуются впервые).

Письма П.А. Флоренского /Публ. П.В. Флоренского //Русская мысль. 1991. № 3908. 13 декабря. С. 12 и след. — (Письма из лагеря, 1933 — 1934 гг.; документы, фотографии).

Письма к литераторам /Подгот. к печати и предисл. Л.А. Ильиной//Ленинградская панорама. 1991. № 2. С. 27 — 30. (Письма В.Я. Брюсову за 1904 г., Д.С. Мережковскому за 1904 г., Д.С. Мережковскому и З.Н. Гиппиус за 1904 г.; Е.П. Петушковой за 1910 г., А.Белому за 1914 г.; публ. впервые).

Письма П.А. Флоренского профессору А.В. Ветухову/Вводная статья, публ. и примеч. С.Соломовой//Символ. 1991. № 26. С. 285 — 291. — [Париж]. — (3 письма за 1910 г.; перв. публ.).

Письма з/к П.А. Флоренского семье из концлагеря/Публ. П.В. Флоренского и М.С. Трубачевой; предисл. и комм. П.В. Флоренского//Знамя. 1991. № 7. С. 185 — 208. — (Частично публ. впервые).

Письмо к Н.П. Киселеву//Новые идеи в философии: Ежегодник ФО СССР, 1991. — М., 1991. — С. 141 — 143. — (Письмо от 26.04 (9.05) 1919 г.).

Предполагаемое государственное устройство в будущем/Подгот. к печати С.А. Кравцом при содействии игумена Андроника (Трубачева) С.М. Половинкина и Н.В. Тарасовой; публ. игумена Андроника (Трубачева), М.С. Трубачевой, П.В. Фло-

ренского//Литературная учеба. 1991. № 3. С. 96 — 111. — Предисл., с. 95; послесл., с. 111 — 115. — (Рукопись из архива КГБ, датируется 16.03 1933 г.; перв. публ.).

Прошлое, столь для меня утерянное ... /Публ. игумена Андроника (Трубачева), М.С. Трубачевой, П.В. Флоренского//День. 1991. 17 августа. С. 16. — (Отрывки из 6 писем за 1915 — 1918 гг., содержащие воспоминания об отце — А.И. Флоренском, а также о роде с отцовской стороны и фамилии «Флоренский»; перв. публ.).

Стоил и утверждение Истины: Фрагменты из писем IV, XI, XIII//Русский эрос, или философия любви в России. — М., 1991. — С. 284 — 306.

У водоразделов мысли: Сборник статей/Сост., вступ. статья и примеч. Л.Яновича. — Новосибирск, 1991. — 184 с. — Сер. Школьная библиотека. — (Содерж.: Раннее детство; Пристань и бульвар; Природа; Наука; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Макрокосм и микрокосм).

Вопль крови: Слово на неделю Крестопоклонную. Сказано в храме Московской Духовной Академии за литургией 12 марта 1873 года от смерти Иисуса Христа //Киносценарии: Литературно-художественный и общественно-политический журнал. 1991. № 6. С. 167 — 169.

«Золото в лазури» Андрея Белого: Критическая статья //Контекст-1991: Литературно-теоретические исследования. — М., 1991. — С. 62 — 67. — (Перв. публ.).

An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Pawel Florenski Lesebuch. Hg. Sieglinde u. Fritz Mierau. — Berlin, 1991. — 264 s. — (Содержит отрывки из воспоминаний, а также богословские, философские, искусствоведческие и естественнонаучные труды).

Het ritueel der Kerk als Synthese der Kunsten//Orthodox Tijdschrift, 3 (1991), 2, S. 3 — 16. — (Храмовое действо как синтез искусств, 1922).

Note sull' ortodossia//L'Altra Europa, 1991, 1 (235), S. 25 — 33. — (Записка о православии, 1989).

Подробную аннотированную библиографию публикаций П.А. Флоренского и работ о нем за 1985 — 1989 гг. см.: *Hagemeister M. P.A. Florenskij's 'Wiederkehr'*//Ostkirchliche Studien [Würzburg], 39 (1990), 2/3, S. 119 — 145.

Текст подготовлен Л.Е. Моториной.
Перевод с немецкого А.Т. Казаряна

ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ, ОХРАНЫ И РЕСТАВРАЦИИ НАСЛЕДИЯ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского зарегистрирован 24 августа 1993 г. отделом по регистрации некоммерческих организаций департамента общественных и политических связей правительства Москвы. Учредитель Центра — игумен Андроник (А.С. Трубачев), внук священника Павла Флоренского.

Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского действует в целях возрождения и развития русской культуры, сохранения и введения в общественное достояние памятников культуры, связанных с жизнью и деятельностью священника Павла Флоренского (1882—1937).

Для выполнения указанных целей Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского осуществляет следующие программы:

1) **музейную:** организация музеев, посвященных жизни и деятельности священника Павла Флоренского, прежде всего в Москве (на базе его мемориальной квартиры: ул. Бурденко, д. 16/12, кв. 51) и в Сергиевом Посаде (близ его мемориального дома: ул. Пионерская, д. 19), а также в иных местах, связанных с его памятью;

2) **издательскую:** научно-редакционная подготовка и издание сочинений священника Павла Флоренского (полное собрание сочинений в 15 томах; малое собрание сочинений в отдельных выпусках; тематические собрания избранных сочинений; отдельные издания);

3) **архивную:** систематизация и расшифровка Архива священника Павла Флоренского;

4) **мемориальную:** выявление, собирание, учет, описание, научное исследование, сохранение и реставрация памятников культурного наследия, связанных с жизнью и деятельностью священника Павла Флоренского (прежде всего в Сергиевом Посаде — мемориальный дом по ул. Пионерская, д. 19; храм равноап. Марии Магдалины общины сестер милосердия Российского Красного Креста);

5) **научно-исследовательскую:** подготовка и издание научных исследований, проведение научных конференций, посвященных жизни и деятельности священника Павла Флоренского;

6) **культурно-просветительную:** организация лекториев, встреч, выставок, концертов, экскурсионно-просветительской и паломнической деятельности, посвященных жизни и деятельности священника Павла Флоренского.

Юридический адрес Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского:

113148, Россия, Москва, 1-й Новокузнецкий пер., д. 11/13, кв. 16.
Телефон: 238-34-70.

Расчетный счет Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского:

700301 Московский филиал Акционерного банка «Липецкредит»,
кор. счет 2161711 в РКЦ-2 ГУЦБ РФ МФО 201779, участник НБ.

ШКОЛА-СЕМИНАР РОССИЙСКОГО МЕЖВУЗОВСКОГО ЦЕНТРА ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ

В Москве в стенах Московского авиационного института состоялись занятия недельной школы-семинара по русской философии для преподавателей вузов.

Семинар призван помочь преподавателям повысить свою научную и учебно-методическую квалификацию, оказать помощь в построении спецкурсов по русской философии.

В течение недели слушатели школы, среди которых были преподаватели как московских, так и иногородних вузов имели возможность прослушать следующие лекции:

«Русская философия: общая характеристика и основные направления», «Русская философия XIX века», «Н.Ф. Федоров и русский космизм», «Эрос в русской философии», «Евразийство», «Философия Вл. Соловьева», «В.В. Розанов», «П.А. Флоренский», «М.М. Бахтин».

Лекции читались такими специалистами в своей области, как В.Г. Сукач, Л.В. Поляков, А.Т. Казарян, А.В. Соболев, С.М. Половинкин, В.Л. Махлин, С.Г. Семенова, В.М. Розин.

На семинаре обсуждались проблемы преподавания истории русской философии в вузе.

На заключительном занятии слушатели, отмечая высокий уровень лекций, выразили желание сделать школу-семинар ежегодной. Слушателям были вручены удостоверения о повышении квалификации.

Центр предполагает проводить занятия школы ежегодно, в январе, во время зимних студенческих каникул. На семинар могут записаться все желающие преподаватели философии.

С вопросами и предложениями обращайтесь по адресу: 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4. Межвузовский Центр по русской философии. Директору Центра *Скоробогатько Наталии Владимировне*.

Телефоны: 158-47-91, 116-90-36.

Редакция выражает благодарность
Пойзнеру Борису Николаевичу
за помощь в распространении журнала в г. Томске.

С 24 МАРТА 1994 ГОДА В МОСКОВСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
АКАДЕМИИ ПЕЧАТИ БУДЕТ ПРОХОДИТЬ
МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«XX ВЕК И ФИЛОСОФИЯ»

Программой конференции предусмотрены проведение пленарного заседания и работа следующих секций:

*«История философии и современность»,
«Феноменология и герменевтика»,
«Философская антропология»,
«Философия и теология»,
«Основные проблемы русской философии»,
«Флоренский и его наследие».*

Размещение иногородних участников конференции — в гостинице МГАП. Заезд участников конференции — 23 марта, отъезд — 26 марта (билеты на обратный проезд просим Вас приобрести заблаговременно).

Заявки на участие в конференции необходимо присылать по адресу: 127550, Москва, ул. Прянишникова, д. 2а, Московская государственная Академия печати, кафедра философии, в оргкомитет конференции.

В заявке указать проблемы, которые Вам интересно обсудить, секции, в работе которых Вы предполагаете принять участие.

Телефон для справок: 452-01-37 (ученый секретарь оргкомитета конференции Пронина Елена Николаевна).

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МАРТИС» (Москва)
ПРОДОЛЖАЕТ ВЫПУСК ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СЕРИИ
«СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Вышли в свет два тома Творений *преподобного Максима Исповедника*. В ближайшее время будут напечатаны Творения *Евагрия Понтийского* и первый том Творений *св. Иоанна Дамаскина*.

Каждая книга серии предваряется обстоятельной вступительной статьей и снабжена подробным богословским и текстологическим комментарием.

По вопросам подписки и приобретения обращайтесь в издательство «МАРТИС».

Телефон: 135-14-54, факс: 952-33-43.

Адрес: Москва, 117334, Андреевская набережная, д.2.

THE RUSSIAN JOURNAL OF LITERARY CRITICISM

The Russian Journal of Literary Criticism («Российский литературоведческий журнал») is a new quarterly published in Moscow in Russian. The theory section and the section of literary history contain articles by the well-known Russian scholars. Special sections are devoted to the comparative literature, the literary memoirs and the Russian émigré literature.

The yearly subscription for 1994 (four numbers) — \$ 60. Plus \$ 20 for shipping (air mail).

Account number 4387588200, Svetlana Tolmatcheva, Bankleitzahl 100200 00, Berliner Bank, Aktiengesellschaft, Filiale Behrenstrasse, Behrenstrasse 37, Postfach 13 39, D-10117 Berlin.

Please send a copy of your subscription form to our address: P.O. Box 180, Moscow, 103009, Russia. Additional information; fax: 07-095-973-00-60.

* * *

INTERNATIONALES SYMPOSIUM RUSSISCHES DENKEN IM EUROPÄISCHEN DIALOG

von Donnerstag, 12. Mai 1994, bis Sonntag, 15. Mai 1994,
an der Universität Innsbruck

LEITUNG:

Univ. Prof. Dr. Maria Deppermann,
Institut für vergleichende Literaturwissenschaft
der Universität Innsbruck;

Priv. Doz. Dr. Ludwig Wenzler,
Fachbereich Christliche Religionsphilosophie
der Universität Freiburg i Br.

ERÖFFNUNGSVORTRAG

Prof. Dr. Maria Deppermann, Innsbruck:
«Europa im Dialog mit russischer Philosophie:
Eine Entdeckungsreise (Arbeitstitel)».

Sektion 1: Philosophie der Religion.

Leitung: PD Dr. Ludwig Wenzler, Freiburg.

Sektion 2: Russland and Europa.

Leitung: Dr. Michael Hagemeister, Marburg.

Sektion 3: Philosophie der Kunst und der Sprache.

Leitung: Prof. Dr. Maria Deppermann, Innsbruck.

Sektion 4: Sozialphilosophie und Philosophie der Politik.

Leitung: Prof. Dr. Wilhelm Goerdts, Münster.

ВНИМАНИЮ ПОДПИСЧИКОВ!

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ «НАЧАЛА» ОБЪЯВЛЯЕТ ПОДПИСКУ НА 1994 ГОД (ЧЕТЫРЕ НОМЕРА)

Цена годовой подписки без доставки — 2000 р.

Цена годовой подписки с доставкой — 3500 р.

Желающие могут подписаться и получать журнал в редакции.

Подписчики, желающие получать журнал по почте, должны
заполнить

БЛАНК-ЗАКАЗ

Ф.и.о. _____

Почтовый адрес _____

Телефон _____

Оплата в сумме 3500 р. произведена:

почтовым переводом по адресу: 109417, Москва, Ж-417,
А/я 8. Ожигову Борису Александровичу;

на расчетный счет: Мосстройэкономбанк, р/с 700956
МФО 201575. Российский благотворительный Фонд культу-
ры, науки и искусства «Рось» (форму оплаты подчеркнуть).

Без оплаты бланк-заказ не действителен.

После заполнения бланк-заказ отправляется по адресу:
109417, Москва, Ж-417, А/я 8. Редакция журнала «Начала».

Для читателей, подписавшихся на журнал «Начала» до 1 марта
1994 года, цена подписки подниматься не будет. Для читателей,
подписавшихся позднее, возможна доплата за последние номера.

Наши телефоны: 116-90-36, 376-42-70, 158-47-91

Журнал «Начала» издается с мая 1991 г. За это время вышло 10 номеров. В них опубликованы редкие и архивные материалы В.В. Розанова, К.Н. Леонтьева, Г.В. Флоровского, С.А. Франка, Г.Г. Шпета, А.Ф. Loseva, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и других русских философов.

В ближайших планах редакции — подготовить номера, посвященные многим неизвестным или малоизвестным страницам истории русской философии.

Редакция осуществляет подписку на журнал. Вы также можете заказать и уже вышедшие номера. В заказе укажите, какие номера и в каком количестве вы желаете получить. Мы с удовольствием выполним коллективные заказы от библиотек, университетов и других учреждений и организаций.

Высылка журнала осуществляется наложенным платежом. Приблизительная цена старых номеров журнала — 300 рублей.

Заказы высылайте по адресу:

109417, Москва, Ж-417, А/я 8.

Москвичи могут обращаться к нам по телефонам: 116-90-36 и 376-42-70.

Религиозно-философский журнал

«НАЧАЛА»

Редактор Р.М. Белозерова

Сдано в набор 29.12.93. Подписано в печать 14.02.94.

Формат 60x84 1/16. Бум. офсетная. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,23. Уч.-изд. л. 11,5. Тираж 2000.

Зак. 2030. С26.

Издательство МАИ. 125871. Москва, Волоколамское шоссе, 4
Типография издательства МАИ. 125871, Москва, Волоколамское
шоссе, 4