



Архимандрит НИКАНОР

Рецензия на кн.:

«Столп и утверждение Истины» *

Книга с выписанным заглавием интересует автора настоящей библиографии преимущественно как диссертация, поданная на соискание (по общепринятому плюс зафиксированному в законе пониманию) ученой степени магистра богословия (разумеется, православного) **.

Мы, не колеблясь, высказали данное утверждение, хотя и официальные документы, вызванные диссертацией о. Флоренского ***, и ставший ранее их известным широкой публике отзыв о диссертации (ректора Московской Духовной академии епископа Феодора), появившийся на страницах «Богословского вестника» еще в мае 1914 г. (с. 140—181) ****, называют эту последнюю иначе, а именно: «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») (М., 1912). Допустить подобную смелость дает целый ряд оснований.

1. Просто вербальное различие или, выражаясь словами преосвященного автора вышеназванной рецензии *****, «сходство» между заглавиями обеих книг. Это станет особенно ясным не-

* *Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах)*. М.: Путь, 1914. 812 с.

** Диссертация представлялась и защищалась в одной из российских духовных академий, как известно, всех *православных* и имеющих право на присуждение ученых степеней, в частности магистра лишь *православного* богословия.

*** См.: Журн. собр. Сов. Импер. Моск. Дух. акад. за 1914 г., с. 35—85, 153—154; Богословский вестник, 1914, июль-сент.; также: Церковные ведомости, изд. при Св. Прав. Син., 1914, № 37.

**** На этот отзыв преосв. Феодора во избежание дробности цитации в дальнейшем только и будут делаться ссылки.

***** С. 140.

сколько позднее, как и удобно объяснит в лучшем, прежде всего для Преосвященного, смысле разницу дат 1912 и 1914.

2. Тожество их содержания. Все дело разве лишь «в объеме» *, тем более что, по признанию того же, явно заинтересованного в размежевании двуединой книги о. Флоренского, лица **, хотя о «Столпе» «и высказывались в печати мнения с богословской и философской точек зрения», «центр тяжести суждений и мнений об этой книге вовсе не сосредоточивался на тех главах, коих недостает нашей книге ***, а главным образом на тех, кои входят в нашу книгу **** и составляют ее исключительное содержание, вследствие чего «можно с правом говорить, что в рассматриваемой нами книге ***** автор существо дела уже высказал, а потому все характерное для его религиозно-философского мышления в ней (sic!), очевидно (sic!), им выражено».

3. Элементарное мышление, заключающее так. Если часть книги, каковой, надеемся, бесспорно для всех, является «О духовной истине» по отношению к «Столпу», доставляет диссертанту искомую степень, то он трижды $\xi\iota\omicron\phi$ ее за целую книгу. И обратно, оспаривание у автора «Столпа» справедливости, в широком смысле, его ученых в данном случае претензий понижает соответствующий уровень книги «О духовной истине», наипаче согласившись с предыдущими выписками из печатного отзыва об этой последней^{6*}.

* Там же.

** Там же и с. 141.

*** Т. е. «О духовной истине».

**** То же.

***** То же.

^{6*} Установленное пока догматично, под углом «Inauguraldissertation» соотношение между «Столпом» и книгой «О духовной истине» едва ли отважится отвергать и о. Ф., который одним из членов Академической корпорации (каждый из них по закону получает экземпляр подобных изданий) дал именно книгу «О духовной Истине», другим — «Столп», но с чернильной заметкой на обложке (содержание передаем приблизительно): «На соискание степени представляется до 253-й страницы» [как раз, к слову сказать, именно отсюда начинается в книге сомнительное для православного сознания, что так смущало проф. А. И. Введенского и на переработке чего он особенно настаивал с известной точки, но без успеха, в сущности же тщетно, ибо письмо под заглавием «Геенна» просто-напросто выброшено из сочинения «О духовной Истине», хотя письмо, озаглавленное «Тварь», помещено, несмотря на то, что в «Столпе» следует за «Геенной»; равным образом выброшены из книги «О духовной Истине» и все письма, следующие в «Столпе» за «Тварью», хотя они,

4. Необходимость даже для предупреждающих у других самую «возможность отождествления кем-нибудь этих двух книг» * обращаться к «Столпу и утверждению Истины» **.

Как бы то ни было, однако Императорская Московская Духовная академия в заседании своего Совета от 19 мая 1914 г. увенчала магистерскими лаврами о. Флоренского.

Отмеченный факт, *уже как таковой*, является некоторым недоразумением. В самом деле, Высшая Духовная Школа, регулируемая в своей деятельности Уставом, к тому же недавно изданным, присуждает *ученую* степень, а этой последней домогается человек, с развязностью, хотя не без противоречия себе ***, в самой своей диссертации заявляющий ****: «Если для спокойствия читателя непременно требуется суждение “от науки”, то, насколько мы в силах, удовлетворим его хотя бы приемом *Sacchari albi* — в облатке («непременно через $1/2$ часа после еды!»)». Вот (несомненно) почему, достаточно выразительно для соответствующей характеристики, замечает автор *****: им делаются определенным тоном ссылки на этимологии, признаваемые сомнительными или, по меньшей мере, не окончательно выясненными, равным образом почему он не затруднился бы «сослаться на такие положения языкознания (*sic!*), которые им (в тексте нами) же в свое время и на своем месте были или будут опровергаемы ^{6*}».

Впрочем, эти, как и многие другие, места находятся не во всех экземплярах «Столпа». Но подача диссертации в Академию не в

за исключением озаглавленного «Ревность», и существовали в кандидатском сочинении о. Ф., и за год (в 1911 г.) до появления в печати книги «О духовной Истине» два из них, «София» и «Дружба», были даже напечатаны на страницах «Богословского вестника» (январь, март, май, июль-август], третьим — «Столп» без каких-либо оговорок.

* Сн. еп. Феодора, цит. соч., с. 140.

** Цит. соч., с. 143—145.

*** О внутренней самопротиворечивости о. Ф., как и вообще о его позировке, речь, и даже подробная, ниже.

**** Примеч. 773 (к с. 433).

***** Там же, с. 785. Оправданием только что высказанной мысли имеет служить наша рецензия в ее целом.

^{6*} Там же. Правда, о. Ф. как «философ, больше из вежливости, чем все-рвез», прислушивается «к поучениям лингвиста» (там же, с. 786). Но ведь духовные академии философских ученых степеней не присуждают, да и он сам ищет не этого ученого звания.

том виде, в каком она пущена * в широкую массу, не снимая с Академии, пытающейся здесь уподобиться Пилату, ответственности, как не смыла ее некогда с рук правителя Иудеи вода, довольно углубляют нас в сущность приемов диссертанта.

Действительно, один практицизм о. Ф. далеко не исчерпывается предыдущим.

Оставим в стороне нормы моральные, принесенные здесь в жертву соображениям житейским, в широком смысле слова. Даже вопреки специальным, существующим на этот счет разъяснениям, лучше кого-либо другого известным о. Ф. как члену Академической корпорации, на соискание степени магистра им представлено *кандидатское* сочинение, напечатанное под заглавием «Столп и утверждение Истины (Письма к другу)» в свое время не только частично (письма I—VIII) во II выпуске сборника «Вопросы религии» (М., 1908, с. 223—384)**, а также в «Богословском вестнике» за 1911 г. (письма X—XI), но, если не ошибаемся, даже и полностью. Правда, кандидатская работа о. Ф-го носила название «О религиозной Истине». Однако, если не вступать в спор о словах***, самое беглое ознакомление с этой последней работой, какое лишь и возможно по отзыву о ней проф. С. С. Глаголева****, засвидетельствует нам указываемое тождество, доходящее до таких, например, курьезов, что *дословно* перепечатывается в 1914 г. (с. 206) нижеследующая, встречающаяся в издании 1908 года (с. 336), фраза: «Теперь вот прошло уже *почти четыре года******, но я содрогаюсь при слове о *смерти второй* 6*, о тьме внешней и об извержении из Царства».

* Не следует упускать из виду, что рассматриваемая книга издана московским книгоиздательством «Путь», в значительной части состоящим из членов Религиозно-философского общества имени Вл. С. Соловьева, которое в своем целом посвятило «Столпу» специальное заседание (с рефератом кн. Е. Н. Трубецкого), а в отдельных членах по преимуществу сочувственно (устно и печатно) в разное время и в разных местах высказалось по ее адресу.

** Судя по цитируемому ниже отзыву проф. С. С. Глаголева, и кандидатская работа о. Ф. была подана наполовину в печатном виде, наполовину в рукописи.

*** Ср. «О *религиозной* (курсив наш) Истине» и «О *духовной* (курсив наш) Истине» (официальное название магистерской диссертации о. Ф.).

**** Журналы заседаний Совета Московской Духовной академии за 1908 г. Сергиев Посад, 1909. С. 129—135. К слову сказать, указанные здесь существенные дефекты работы о. Ф. не исправлены и теперь.

***** Курсив наш.

6* Курсив автора.

Для обхода закона академическая практика выработала трафарет, что хотя известная, представленная на соискание степени магистра книга написана и на тему (в данном случае разница *только* в теме), общую с кандидатским сочинением, однако представляет существенную переработку последней.

Что же дает соответствующий прием, приложенный к книге о. Ф., когда разница между соизмеряемыми величинами сводится к двум-трем пунктам? Ведь, в сущности, различна, если быть точным до пунктуальности, прежде всего формулировка заглавий. Далее, за относительно незначительным исключением, новизной являются «примечания и мелкие заметки», занимающие в рассматриваемом издании «Столпа» с. 605—809 убористой печати. Впрочем, этого рода новеллы скорее предназначены для увеличения, по понятным соображениям, книги в весе и объеме, а равно и для возбуждения чрез то самое соответствующих чувств, особенно у неопытных читателей*. Такое объяснение, по крайней мере, позволительно дать «примечаниям третьего рода», служащим библиографическим подспорьем читателю, который пожелал бы самостоятельно рассмотреть тот или иной вопрос, обсуждаемый в настоящем сочинении**. С нашим взглядом на «примечания третьего рода» как будто должен согласиться и их автор, который, сознательно*** ограничив их пределы в пользу русской литературы****, тотчас же делает и по ее адресу оговор-

* По замыслу автора, его книга «общедоступного характера»: с. 607.

** Там же.

*** «Во-первых, потому, что русская библиография вообще разработана сравнительно слабо, тогда как для иностранной имеются многочисленные справочники, а во-вторых, потому, что (sic!) указываемые мною книги и по языку (sic!), и по месту издания более доступны среднему читателю» (там же).

**** О. Ф. здесь ригорист до такой степени, что, цитируя (примеч. 737 к с. 411), например, сочинение П. Соколова «Агапы, или Вечери любви в древнехристианском мире» (Сергиев Посад, 1906), совершенно не упоминает соответствующей (английской) книги Китинга, литературным плагиатом которой является не удостоенная по этой причине магистерской степени работа г. Соколова (см. отзывы о ней: Журн. зас<еданий> Сов. МДА. 1910 г., Сергиев Посад, 1911), хотя о. Ф. в том же примечании ссылается на словарь Kraus'а и на словарную же статью Seclercq'а. Впрочем, отступление о. Ф. с добровольно занятых позиций (с. 607) начинается гораздо ранее. — Указывая в примеч. 127 (к с. 96) рецензию на диссертацию г. Папамихаила о Григории Паламе в «Echos d'Orient», о. Ф. и словом не оговаривается насчет обстоятельного и обширного отзыва о той же книге проф. И. И. Соколова в «Журн. Мин. н. п.» (1913, апр.—июль). Или для о. Ф., видимо, не существует целых двух изданий русского перевода (Радлова) «Этики» Аристотеля, которая цитируется лишь по подлиннику.

ку: «У меня при этом и в мыслях не было гоняться за исчерпывающей полнотой указаний; упоминаются лишь кое-какие книги, для *ближайшего* (курсив наш) ознакомления с литературой вопроса» *. Под какую (первую, вторую или третью) категорию примечаний относятся ссылки о. Ф. на еще не выходявшие из-под печатного станка на свет Божий **, а то и вовсе даже из головы автора *** его собственные произведения **** или других лиц, но прочно, не без выгоды для себя, захваченные в руки о. Ф. *****; ответить на такой вопрос не всегда легко. Но что они, хотя в малой мере (а ведь «с миру по нитке — голому рубашка» и «копейка рубль бережет»), ведут все к той же цели, это *само собою* понятно. Позволительно, наконец, вопрошать, под указанным углом зрения, и насчет того примечания (746 к с. 421, см. примеч. 20 к с. 20), где более или менее подробно перечисляется «имябожническая» литература и лишь в скобках упоминается «Синодское (sic!) послание и статьи арх. Никона, Антония (sic!) и Е. (sic!) Троицкого». Впрочем, все это объяснится позднее.

Доселе, если угодно, больше смешно, но вот, продолжая быть смешным, оно становится горьким. Мы разумеем дышащие злою иронией ссылки о. Ф. ^{6*} на кандидатские работы студентов Академии, хранящиеся в Академическом архиве, и получение которых оттуда на руки легче для профессоров, чем даже для самих авторов. Спасибо о. Ф. разве на том, что, пользуясь подобными вещами, он хоть цитирует их. Справедливость, впрочем, требует вообще отдать уважение в этом отношении о. Ф., который «корректен» настолько, что не оставляет без цитат даже своих разговоров с бывшими ли учителями, теперешними ли сослуживцами, или с кем бы то ни было, особенно коль скоро требуется

* Там же.

** А выйдут ли они когда <-нибудь>, позволительно сомневаться, имея в виду, чтобы не ходить далеко, не удавшиеся пока опыты самого о. Ф. с начинавшимся даже изданием курса лекций по читаемому им в Академии предмету, переводом Sohм'a и т. д. Упомянуть ли о безусловно невыгодном для о. Ф. данном обещании еще в 1907—1908 гг. обнародовать рукописные сочинения о. Серапиона (Машкина).

*** См., например, примеч. 718 (к с. 395).

**** См., например, примеч. 20 (к с. 20), 182 (к с. 127), 585 (к с. 755).

***** Здесь главным образом имеется в виду пользование о. Ф. рукописными работами архим. Серапиона (Машкина), более или менее подробно выяснению какого-либо вопроса будет уделено место несколько ниже.

^{6*} См., например, примеч. 16 (к с. 17), 495 (к с. 279).

подтвердить какую-либо новую, а то и вовсе сомнительную мысль*.

Отмечать *должным* образом при настоящем стечении обстоятельств откровенные заимствования о. Ф. из вторых рук** или не совсем обычные в литературе, хотя и понятные в его положении, ссылки на гектографированные издания***, а также небрежности**** при общем стремлении, несмотря на бесцеремонность*****, щепетильность и т. п.^{6*}, едва ли приходится.

Скорее заслуживает внимания *бесцеремонность*, с какой о. Флоренский увеличивает пред вторичным выпуском в свет объем «Столпа». Для этого стоит лишь обратиться к «Оглавлению» книги. Отсюда читатель увидит, что «разъяснения и доказательства некоторых частных», в тексте предполагавшихся уже доказанными, относящиеся к с. 59 и, за исключением последних абзацев, представляющие собою буквальную перепечатку с. 262—268 первого издания «Столпа», следуют за таковыми же к с. 61, а касающиеся с. 153 и 266 отставлены намного ниже (помещены на с. 582 и 587) относящихся, по-видимому^{7*}, даже к целой книге, последние же (т. е. к с. 266) и вовсе врезались как-им-то клином в текст «Оглавления» и eo ipso книги^{8*}.

Не «безынтересны», особенно в известных частях и под известным углом зрения, эти «разъяснения». Два из них («Амулет Пас-

* См., например, примеч. 168 (к с. 119), 268 (к с. 175), 476 (к с. 272), 837 (к с. 486). К слову сказать, при одном случае (примеч. 168) здесь над о. Ф. сбывлась русская пословица «Не всякому слуху верь», ибо дониконовская редакция «Последования Святые Пентикостии»¹ не знает той асимметрии, на которую указал ему И. В. Попов.

** Например, примеч. 16 (к с. 17), 91 (к с. 76), 94 (к с. 77), 99—100 (к с. 81), 119 (к с. 92), 191 (к с. 137), 648 (к с. 364), 781 (к с. 435), 814 (к с. 466), 944 (к с. 552), 1018 (к с. 583), 1024 (к с. 584), 1051 (к с. 598).

*** Например, примеч. 162 (к с. 115), 451 (к с. 263), 593 (к с. 334), 619 (к с. 349).

**** Например, примеч. 42 (к с. 41), 250 (к с. 168), 373 (к с. 216), 512 (к с. 287), 685 (к с. 381), 750 (к с. 425).

***** Примеч. 537 (к с. 298).

^{6*} См., например, примеч. 966 (к с. 563), отч. 808 (к с. 458).

^{7*} Разумею «Амулет Паскаля» (с. 577—581), появление которого на страницах «Столпа» «обусловлено» тем, что автору этого последнего «кажется» (с. 577), будто «мысли, развиваемые им (в тексте «мною») в этой книге, и теории возрастания типов дают ключ к пониманию этой многосодержательной (sic!) и многозначительной (sic!) бумажки» (т. е. так называемого Амулета Паскаля).

^{8*} Занимают место между «разъяснениями к с. 7, 99 и др.» и таковыми же «к с. 50, 223».

каля» и «Гомотипия в устройстве человеческого тела») представляют хотя и перепечатку чужого, не всегда удобного, по цензурным условиям, в богословской диссертации *, третье же («Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия») лишено и этого «окружения», как выражается о. Ф., будучи буквальной извлечением из всем и каждому доступной статьи (в «Трудах Киевской Духовной академии», 1860, кн. 1) под тем же заглавием П. Д. Юркевича. Подобное же проделывает о. Ф. и в ряде примечаний **.

Расширив преимущественно со стороны внешней размеры «Столпа» при помощи примечаний, о. Ф. идет по проторенной дорожке далее и производит, но гораздо аккуратнее, аналогичную операцию с самим текстом. Так как достигнуть благополучно вершины «Столпа» о. Ф-го, оставляя в стороне все прочее из-за одного шрифта, каким напечатана книга, немалый подвиг, который даже и начавшему все время хочется бросить (так велика сила искушения!), то для иллюстрации высказанного нами сейчас положения сделаем сличение одного-двух *начальных* «писем» в обеих редакциях.

Возьмем письмо второе. Два первых его абзаца в обоих изданиях «Столпа» тождественны, если не считать существенным добавление единственного слова *certitudo* к самому концу второго абзаца ***. Следующий абзац составляет своего рода *preface*² к филологическому экскурсу относительно слова «истина», занимающему семь страниц мелкой печати и с точки зрения *словесной* представляющему новизну в последнем издании «Столпа». Далее, в 1-м издании «Столпа» отсутствует абзац (в 4 строки), помещенный на 24-й странице нового издания книги, расширен в этом последнем вставкой в 4 строки следующий за рассматриваемым абзац и дополнен 8 строками же дальнейший. Один из

* Имеем в виду лишь по недостатку места сокращенное, признается автор (с. 587), «разъяснение» под заглавием «Гомотипия в устройстве человеческого тела» (с. 587—592), а в ней особенно «Таблицу 1: Гомотипия органов» (с. 588), положительно возбуждающую неприятные чувства и, вопреки заверениям о. Ф., что «низ человека как бы *зеркальное отражение* (курсив наш) верха его» (с. 266), представляющую с медицинской точки зрения лишь свободные аналогии, вольные параллели.

** См., например, примеч. 40 (к с. 35), 115 (к с. 90), 984 (к с. 570).

*** Между прочим, аналогично восполняется конец первого, начинающегося на с. 48 абзаца, 49-й нового издания «Столпа». (Потом мы *конкретнее* объясним этот бесконечный акт *Жизни* — курсив наш; цит. страницы 2-го изд.).

абзацев на с. 26 нового издания «Столпа» расширен девятистрочным разговором «со старухой служанкою». Одной строкой дополнены по одному из абзацев на с. 27, 39 и 48 (нового издания). Кроме того, другой из абзацев 27-й страницы расширен и дополнен 2 строками. Несколько строк вставлено в средний абзац с. 28 того же издания. В таком же духе распространены абзацы на с. 30—32, 34, 40—43, 47. Семистрочный абзац вставлен на с. 35, приблизительно то же, путем кратких выписок из Ансельма, Ф. Аквината и Спинозы, произведено на с. 45. Более крупным дополнением 2-го письма в новом издании является, собственно, с. 29 с несколькими последними строками на предыдущей и последующей страницах, и только. С письмом третьим дело обстоит еще хуже. Расширение, конечно лишь несколькими строками, здесь коснулось 1-го абзаца письма — выпиской из бл. Иеронима, 1-го абзаца 52-й страницы и с. 54, 62, 66—67. Двустрочной выдержкой из Макария Великого распространен еще один абзац 68-й страницы. Новым же является прежде всего абзац, занимающий конец 54-й и первые две строки 55-й страницы, а потом небольшой филологический экскурс на с. 69, которым заканчивается письмо. Вот и вся разница между обоими изданиями рассматриваемого письма.

Обратимся теперь к примерам авторской методологии в более тесном смысле слова.

О. Ф. в продолжение почти двух страниц (629—630) убористой печати, каковым шрифтом набраны примечания к его книге, характеризует, выпиской из Рихтера *, скептика Пиррона³, и здесь же (с. 630) откровенно признается, что «историческая достоверность (*житийного* ** образа этого философа) весьма невелика». «Много думал, — пишет в другом месте (с. 185) о. Ф., — над корнесловием (sic!) *мак рюф џ кар Шеллинг* ***, и его тонкие соображения я вкратце приведу сейчас. Правда, современная лингвистика не согласна с Шеллингом⁴ и в науке ничто не долговечно; но если бы даже его мысли и в самом деле были «не научны», в жизни они много дают для понимания слова (sic!) *џ кар*». Или: «*Основываясь* **** на этимологии, правда *мало-*

* *Рихтер Р.* Скептицизм в философии / Пер. с нем. В. Базарова и Б. Столпнера. 1910. Т. I. Кн. I, гл. I, III. С. 62—65.

** Прилагательное от существительного, находимого в том же месте книги о. Ф. Подобным же образом о. Ф. играет словами: «чудо» (с. 122), «целомудрие» (с. 180 и сл.), «тайнство» (с. 457), «литургия», называя (с. 460) родом литургии бракосочетание (sic!).

*** Курсив о. Ф.

**** Курсив наш.

вероятной *, можно сказать, что брат — братель бремени жизненного **.

Впрочем, для о. Ф. зачастую не представляет никакой значимости и большее. Например, остановившись как на более удобном для себя черетелевском *** переводе фрагмента Гераклита «Αὔχ' ῥασιη» словом «противоречие», о. Ф. чувствует, что данный перевод — единственный в своем роде ****. Тогда он прибегает к классическому приему, где угодно, но только не в науке применимому, и разом поканчивает с им же самим, по собственному почину сделанными экскурсами в соответствующую область. «Как бы ни решился, — пишет он ***** — этот сложный вопрос о фрагменте “противоречие”, если бы такого фрагмента и не было, то “il faudrait l’inventer”».

Или, например, о. Ф. не смущается и даже открыто заявляет 6*, что *общественной* 7* норме ап. Павла (1 Кор. XIV, 40) он придает 8* *онтологическое* 9* значение. В таком же духе замечание о. Ф. 10* вроде следующего: «По учению Вл. Соловьева 11* («Рос. и Вс. Ц.») 4 (кн. 3, гл. III—V, с. 325—353, особ. см. с. 326—327, 328, 331—332, 349), София — не только идеальная личность Твари, но и “Субстанция Пресв. Троицы”» (*не хотел ли С<оловь>ев сказать* 12* «общая энергия» или «общая благодать»?). Chef d’oeuvre 5 же в данном отношении, пожалуй, примеч. 724 (к с. 399): «Слова (Аристотеля): “τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν οἱ αὐτόν”, французским переводчиком (его «Риторика» 13*) переданы посредством оборота: “être aime signifie être chérie pour son mérite personnel”, т. е. как раз обратно нашей передаче, хотя почти несомненно, что переводчик хотел сказать то же, что и в нашем переводе» (sic!). Еще из области переводческой. «Выдержка

* То же.

** Курсив о. Ф.

*** См. прил. к рус. пер. книги П. Таннери «Первые шаги древнегреческой науки». СПб., 1902.

**** См.: «Столп», примеч. 231 (к с. 155).

***** Там же. С. 670.

6* Примеч. 274 (к с. 177).

7* Курсив о. Ф.

8* Там же. С. 177.

9* Курсив о. Ф.

10* Примеч. 701 (к с. 385).

11* Курсив о. Ф.

12* Курсив наш.

13* М. Е. Gros.

в тексте (с. 99), — замечает о. Ф., — в примеч. 236 сделана по памяти. Справившись теперь с текстом, я вижу, что сделанный перевод хотя и наиболее вероятен, но не обязателен» (sic!).

Вообще, в обращении с источниками о. Ф. своего рода либертинец, а откровенен он до... *pes plus ultra*, что нетрудно было, впрочем, заметить и ранее. «Памятник *, — поясним только что сказанное собственными словами автора «Столпа» **, — который намереваюсь я привести сейчас, почти *не относится к прямой *** моей задаче, но я не могу удержаться от того, чтобы не передать этих бесконечно милых строк переписки Игнатия Богоносца с Пресвятой Девой... Которая* в домашней жизни, в каждодневном (sic!) общении являла ап. Петру образец и высшее воплощение нетленной красоты, *кроткого и молчаливого духа*»... Говорят, что, «быть может», эта переписка апокрифична, а никто не доказал неподлинности Письма, хотя с кем-то на следующей же и дальнейшей странице сам о. Ф. по данному вопросу полемизирует ****. Вот еще одно подобное признание *****: «для примера (догматических антиномий) таблица некоторых антиномий, подобранных, впрочем, довольно случайно» (sic!) 6*.

Порой о. Ф. не стесняется явно противоречить самому себе. Положение, что в христианстве «внимание перешло от стихийной силы к разумной закономерности (sic!) природы», он, между прочим, доказывает 7* так: «Знаменитый «Гимн Христу Спасителю» 8* Климента Александрийского 6, посвященный, впрочем, *человечеству* 9*, а не природе, дышит новым представлением о твари». Приведя же в тексте 10* упомянутый гимн, о. Ф. в примечании 11* заявляет, что все это сделано «*по не совсем*

* Курсив абзаца, за исключением мест особо оговоренных, наш.

** «Столп», с. 362.

*** Курсив о. Ф.

**** С. 363—364.

***** С. 164.

6* Как случаен, добавим, их подбор у Фаррара («Жизнь и труды св. ап. Павла»), частичное (ср. примеч. 243 к с. 164) использование коего о. Ф. сводилось к дополнению 5 антиномиями, причем из них 4 1/2 не ап. Павла, быть может по цитируемой же нашим автором книге Бовона (Théologie du Nouveau Testament. Т. 1. Lausanne, 1893).

7* С. 286.

8* Курсив о. Ф.

9* То же.

10* С. 286—287.

11* 512 к с. 287.

точному переводу преосв. Филарета *, еп. (sic!) Черниговского» **7.

Аргументирует о. Ф. свои тезисы подчас экстраординарными способами. «Положение, — читаем мы в примеч. 41 (к с. 38), — высказанное в тексте ***, можно обосновать множеством данных. Но для меня лично **** эта мысль стала очевидной после одного сновидения» (sic!). По ассоциации невольно припоминается рассказ, как один из бывших преподавателей Московской семинарии, когда горячился по поводу неудачных ответов учеников на счет глаголов на μ : $\epsilon\psi$ и, $\eta\mu$ и... пр.».

Странность мотивировки по местам дает основание отрицать здесь у автора естественное чувство брезгливости. О. Ф. знает ***** , что «в последнее время сделаны важные разоблачения известным *Быковым* ^{6*8}, некогда участвовавшим в хлыстовских радениях, а затем деятельно распространявшим спиритуализм», что «прочно засвидетельствованы также лживость и шарлатанство, развивающиеся на почве спиритизма, особенно у медиумов». Однако соответствующий материал о. Ф. широко привлекает в свою работу и оперирует с ним, как с объективно действительным.

Обращает на себя далее внимание способ пользования о. Ф. святоотеческой письменностью. Вспоминая на первых страницах своей книги, «как постепенно менялся в сознании автора общий дух работы», о. Ф. между прочим отмечает конечный момент, когда ему «начало казаться, что необходимо отбросить *все свое* ^{7*} и печатать одни только церковные творения» ^{8*}. Как и следовало

* Курсив о. Ф.

** Со сказанным во всем этом абзаце ср. примеч. 626 (к с. 353), 636 (к с. 357), 803 (к с. 443).

*** «Предельно скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного *безумия* (курсив о. Ф.), ибо что иное есть безумие, как не *без-умие* (курсив о. Ф.), как не переживание бессубстанциональности (sic!), без-опорности (sic!) ума».

**** Ср., не ходя далеко, признание о. Ф. на с. 5: «Если я... придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери; значение как бы огласительных слов во дворе Церковном». См. цит. отз. еп. Феодора (с. 148—149, 160, 179—180).

***** Примеч. 268 (к с. 175).

6* Курсив о. Ф.

7* То же.

8* С. 5.

ожидать, чуть ли не на каждой строке книги и в «Столпе» в его целом противоречащий себе автор фактически данного намерения не осуществил. Тем не менее богослужебная и святоотеческая литература сослужила для него свою службу. Обильно, в отношении количественном, привлекая ту и другую в своей книге, о. Ф. под этим прикрытием проводит идеи, или имеющие слишком мало, или не имеющие вовсе ничего общего с вселенским церковным сознанием *. Смелость его движений по «проторенной» дорожке изумительная. Слишком мало охарактеризовать эту смелость указанием на тот факт, что так называемые богословские мнения или частные мнения св. отцов и учителей Церкви занимают в книге о. Ф. далеко не свойственное им место. А гораздо важнее отметить твердо усвоенную автором манеру находить, выражаясь несколько неточно, себе подкрепление в самых крайних мыслях отдельных представителей наиболее резких течений богословствующей мысли, преимущественно древней Церкви **, притом высказанных нередко *ad hoc* ***, а все это выдавать за самую сущность православия, за голос Вселенской Церкви. Впрочем, и этот союз нужен только до поры до времени, если, впрочем, здесь не *lapsus канатоходца, sui generis*⁹ автора. «Слово “спасется — σωθησεται ****”, — пишет о. Ф. на с. 229 «Столпа», — подвергалось разным перетолкованиям; но вопреки Златоусту ***** и древним греческим толковникам надо заметить^{6*}, что σωζειν имеет значение не^{7*} “сохранять” вообще, например в геенне, для вечной муки, как объясняет Зла-

* Подробнее под указанным углом зрения об идейной стороне книги несколько ниже.

** С. 134—135, например, особенно наглядно уясняют способ пользования о. Ф. творениями Григория Богослова, даже в пределах извлеченных нашим автором выдержек; см. также цит. отз. еп. Феодора, с. 1, 2—3.

*** Идея предсуществования Церкви у апологетов первых веков (см. примеч. 602 к с. 338).

**** В 1 Кор. III, 15.

***** О. Ф., «больше из вежливости, чем всерьез, прислушивающийся к поучениям лингвиста» (см. цит. выше примеч. 7, 3), да и вообще по вопросу о науке имеющий, правильное же — представляющийся имеющим, «свое» мнение (см. там же и многие другие места «Столпа» и примеч. к нему, отч. нами цитиров.), предпочитает в данном случае (см. примеч. 320) отцу Церкви Cremera (имеется в виду его «Biblich-theologisches Wörterbuch der Neutestamentliches Gtäicitat»). Ср. аналог. на с. 222 «Столпа».

6* Курсив наш.

7* Курсив о. Ф.

тоуст * (стояло бы тогда $\tau\eta\rho\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$), а именно *спасать* ** в благоприятном смысле» и т. д.

Методологические приемы о. Ф. видоизменяет (это печальный для него, но твердо установленный факт), попадая порой «из огня да в полымя», не только с точки зрения принципиальной. Иллюстрируем сказанное наиболее ярким примером. Вопрос о троичности (а не четверичности и т. д.) ипостасей в Божестве и равенстве их о. Ф. решает под влиянием идей Кутюра ***¹⁰. «Но, — говорит проф. С. С. Глаголев ****, — последовательно развитое рассуждение Кутюра обращается против нашего автора... Равенство взаимоотношений мы мыслим возможным для четырех (но не более), а не для трех только». Отсюда — или не пригоден для данной цели избранный о. Флоренским путь следования Кутюра *****, или для него допустимо большее число ипостасей Св. Троицы, на что намекает следующая выдержка из «Столпа»^{6*}: «София *религиозно*^{7*} — не рассудочно — почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим»^{8*}.

* Курсив наш.

** Курсив о. Ф.

*** Имеется в виду его «Les principes des mathematiques» (Paris, 1905), каковая книга есть и в русском переводе.

**** Говорит в цитированном ранее отзыве о кандидатском сочинении о. Ф. (с. 133—134), буквально воспроизводимом в данном месте магистерской диссертацией того же автора, хотя бы даже и различать книги «О духовной Истине» и «Столп» (см. цит. отз. еп. Феодора, там же, с. 158).

***** Не сознание ли этого продиктовало о. Ф. следующие строки в его дополнительных «Заметках о Троичности», с. 593: «Мы вовсе не намеревались доказывать, что ипостасей может быть только *три* (курсив не наш), ни больше, ни меньше». Впрочем, сознание, если так можно выразиться, подпочвенное, ибо в тексте остается, «еже писа» еще в 1908 г.

^{6*} С. 331.

^{7*} Курсив о. Ф., для которого (с. 1) «живой религиозный опыт — единственный законный способ познания догматов» (кавычки самого о. Ф., заимствующего, должно быть, это у о. Серапиона Машкина); Ср.: Журн. Сов. Моск. акад. за 1896 г., с. 173, отзыв проф. А. И. Введенского о кандидатском сочинении этого последнего. Ср. с. 8, а также Письма 2 и 3 и отз. еп. Феодора: там же, с. 142, 143, 145—149, 157, 160, отч. 168.

^{8*} Вопрос о степени приемлемости идей «Софии» для православного богослова до времени нами оставляется (см. ниже), хотя бы его немедленно ставила на очередь эта выдержка из «Столпа».

Обозревая методологическую сторону работы о. Ф., мы больше останавливались на частностях, преимущественно иллюстрировали отдельные пункты, чем высказывали какие-либо общие положения. Так потому, что, во-первых, характерны отмеченные детали *сами* по себе. Потом, они довольно ярко с занятой нами точки зрения обрисовывают облик работы в ее целом, в свете знания утверждающей Бога (с. 72) и беспощадно осуждающей разумную веру (с. 64—65), ибо «Духом постигаются догматы» (с. 162), не являющиеся, впрочем, чем-то невиданным и неожиданным в науке (с. 508), а «очищенный богоносный (sic!) ум святых подвижников (лишь) *несколько* (курсив не наш) цельнее» обычного (с. 158). К тому же обратный путь был проделан предшествовавшими рецензентами *, указавшими и подмену темы **, и спутанность авторской идеологии ***.

На этом нужно бы и поставить точку. Но еще Юм ****¹¹ справедливо заметил, что «всякой книге следует быть настолько полной, насколько то возможно, и никакая книга не должна отсылать читателя для исполнения содержания ее к другой книге». Вот оправдание нашего намерения для более или менее точного выражения некоторых своих мыслей воспользоваться несколькими выдержками. «Если, — пишет преосвященный Феодор ***** — отметив предварительно (с. 159—160) смешение о. Ф. терминов и понятий (разум и рассудок), читатель принима-

* Имеем в виду главным образом преосвященного Феодора, кн. Е. Н. Трубецкого в упомянутом выше (примеч. 15*) реферате, помещенном в майской за текущий год книжке «Русской мысли», с. 25—54 втор. сч., и Н. Бердяева (Стилизованное православие // Русская мысль, 1914, янв., с. 109—125, втор. сч., особ. в дан. сл. знач. предст. с. 13 и сл. 116 и сл.).

** Вопреки намеченной цели, книга трактует не о религиозном опыте, догматах христианских, Церкви Христовой, а о том, «как возможен рассудок» (см. «Послесловие» к «Столпу» и цит. отз. еп. Феодора, с. 141—149).

*** С одной стороны, о. Ф., по мнению кн. Е. Н. Трубецкого (см. цит. кн. «Русская мысль», с. 34—35), признает, что устранение противоречий — в этом цель восхождения на гору Фавор, но тут [же] заявляет, что и противоречие-то само составляет печать истины, а «каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется ему то время собственной жизни, когда он считал антиномии религии разрешимыми, но *еще* (курсив не наш) не разрешенными» («Столп», с. 163).

**** Цитируем по книге Лесевича¹² «Что такое научная философия» (СПб., 1891. С. 55).

***** Указ. соч., с. 161—163.

ет суждения автора о рассудке и результаты их за истинные, то действительно должен отрицать рассудок как критерий истины, а если (sic!), убедившись через суждения автора в истинности отрицания рассудка (sic!), захочет быть последовательным, то должен отрицать и суждения самого автора, т. е. должен был утверждать рассудок... Мы затрудняемся несколько понимать, какую необходимость веры автор утверждает: чисто логическую или психологическую». На основании обоих мест книги * «можно думать, что автор ищет логической необходимости веры. Но тогда зачем же он повторяет неоднократно на страницах своей книги, что и вера (sic!) и ведение Истины от Бога, от Св. Духа и т. д. Да и какое бы тогда было преимущество этой веры и различие ее от всякой другой веры, гносеологической, научной**. Если же автор желает показать психологическую необходимость веры, то зачем он стремится непременно в чертах Истины видеть осуществляемыми законы рассудка и из этих законов исходит в построении идей Истины. В первом случае рационализируется Истина, стоящая выше рассудка, и все же не достигается цель***; во втором случае делаются ненужными те логические построения идей Истины, которые находим у автора... Далее автор рассматривает закон рассудочного познания, процесс суждения и образования понятий и строит понятие Истины в том направлении, чтобы эта идея хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворяла его законам... Итак (sic!), законы гносеологии, заметим, низшей гносеологии, рассудка падшего человека, возводятся как бы в законы онтологии и ими определяется реальное лицо (sic!) бессмертной и пресветлой Истины... Желая объяснить и тем утвердить рассудок, автор то противоречие в нем, которое касается норм его деятельности как критериев истины, разрешает созданием такого объекта мышления, в котором это противоречие уничтожено и который все же рассудком быть воспринят и мыслим не может». Более решительно вскрывает основное противоречие книги, в pendant коему, между прочим, ее спутанная термино-

* О. Ф. «самую идею Истины строит (sic!), исходя из основных законов рассудка, и ищет формулы, которая бы хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворила его в основных непримиримых его моментах» (Указ. соч., указ. место).

** Решительное и беспощадное осуждение этой веры о. Ф. вынес особо на с. 64—65 своей книги (примеч. наше).

*** Ведь, по мнению самого о. Ф. (с. 51), возможность «удовлетворить вопросу скепсиса» чрезвычайно условна и слишком проблематичная (примеч. наше).

логия * и противоречивость автора, г. Бердяев **. Как новый и тонкий человек, священник Флоренский, конечно, признает только опытное богословие, он обращен к духовной жизни и не может не презирать семинарской схоластики. Но тут он запутывается. С одной стороны, догматы раскрываются в духовном опыте, в духовной жизни; с другой стороны, догматы являются критерием здорового и правильного духовного опыта, духовной жизни. Догмы имманентно раскрываются в духовном опыте, и догматы трансцендентно навязаны духовному опыту. Священник Флоренский относится очень подозрительно и мнительно к духовному опыту, к жизни в духе, он требует неустанного церковно-догматического испытания духа. Духовное может оказаться душевным, божественное — человеческим произволом и самоутверждением. И вот я спрашиваю: где же формальные признаки духовности для священника Флоренского, откуда он знает, что подлинно духовно, что нет? Религиозным критерием духовности, жизни в духе для него является церковное, догматическое сознание. Но ведь с первых же страниц книги священник Флоренского ясно, что он вслед за Хомяковым не признает никаких внешних, формальных критериев церковности ...*** Священник Флоренский сидит между двух стульев, и его сознание раздирается болезненной двойственностью, не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью. *«Церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте»*****. Это

* Кроме указанного выше, отмечены преосв. Феодором (с. 166) нелепости: «Имеет ли в виду автор в первой главе показать, что рассудок человеческий не может по своим законам достичь и получить знания об истине или саму Истину», кроме того (с. 178), несогласованность в разных местах книги понятий «зло», «грех», «целомудрие»; а кн. Е. Н. Трубецким (указ. соч., с. 37—38) смешение двух вещей в одну кучу: под этим словом он понимает и нарушение логики, и простое совмещение двух противоположностей.

** Указ. соч. С. 116—117.

*** Здесь у г. Бердяева выписка с 7-й страницы «Столпа».

**** Курсив не наш. Опасность, заключающаяся в этой «наклонности о. Ф. к декадентскому алогизму», «боязнь» его мысли, «как только заходит речь о Церкви», делающая не без противоречия себе (ср. «Столп», с. 55) нашего автора в данном случае апологетом догматической бесформенности, и несоединимость, помимо неопределенности эстетического критерия, с православной теодицеей, отчетливо подчеркнуты кн. Е. Н. Трубецким (там же, с. 47—51), равно как и безусловная неверность утверждения о. Ф. о неопределенности Церкви, опровергаемого его собственными пространственными рассуждениями о церковности (см. отзыв о материалах диссертации о. Ф. проф. С. С. Глаго-

один тезис свящ. Флоренского. Другой же его тезис, которым он пользуется на протяжении всей книги, звучит так: «Только та жизнь в Духе и Красоте религиозно допустима, правильна, оправдана, которая церковна по формальным, внешним критериям церковности»¹³. Все не православное в буквальном, вероисповедальном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд» *. Но тут я решительно предлагаю свящ. Флоренскому выбирать между этими двумя тезисами, не сидеть между двумя стульями.

«В ходе суждений автора» его преосвященному рецензенту ** «кажется некоторой методологической некорректностью» непосредственный переход, сделанный о. Ф. в известном месте книги, к речи о Боге как Любви. С подобной квалификацией не только нельзя не согласиться, наоборот, ее необходимо до должных пределов усилить, чтобы не впасть в грех «умолчания». «Если есть Бог... то Он необходимо есть абсолютная любовь» ***. Почему же любовь? Ведь Бог и дух, и т. д.? Да, конечно, по той простой причине, что избранное о. Ф. определение Бога кажется ему наиболее благодарным для построения системы ****, т. е. для создания под именем «православной теодицеи» нового опыта ненавистного ему школьного богословия и, увы, со всеми, по о. Ф., характерными для произведений этого последнего дефектами *****. Словом, опять на сцене выступает ratio, или рассудок. Да ведь, в сущности, «свящ. Флоренский (лишь) постулирует»^{6*} (и самую) Троидиную Истину (и то только) как единственный

лева: Журн. собр. Сов. Имп. Моск. Дух. ак. за 1914 г., с. 82) и все же еще раз высказываемого в речи пред защитой диссертации (Богословские ведомости, 1914, сент., с. 86—98): «В Церкви нет одного (курсив о. Ф.) критерия, который бы гарантировал церковность данного человека; но сама жизнь рядом (то же) испытаний отсеивает верных от неверных» (там же, с. 95).

* Там же.

** Там же, с. 170, см. также предыдущую страницу.

*** «Столп», с. 71.

**** Ср. еп. Феодора, там же, с. 169—170.

***** Точка зрения о. Ф., из-за чего, собственно, и «загорелся сыр-бор», т. е. потребовался «Столп» (ср. цитированный отзыв Бердяева, с. 116, отч. 108, 110), всего лучше поясняемая двумя выдержками из его книги. «Речь веры — совсем не та, что речь богословия» (с. 336). «“Православие” учебников... на деле есть лжеправославие, представляющее собою букет несовместимых ересей» (с. 59). См. также с. 335—336, 366—367.

6* Курсив в выдержке везде наш.

*исход из адских мучений, он принимает Триединого Бога из отчаяния». Как это ни странно, но метод свящ. Флоренского напоминает нравственное постулирование Бога у Канта¹⁴, столь ему чуждого. Он *принимает* трансцендентную самому познанию и самому духовному опыту *гипотезу* Триединой Истины и Триединого Бога, чтобы спастись от адского отчаяния*^{*}, отчаяния человека душевного, а не духовного, на почве в значительной мере интеллектуальной**^{**}. Ведь вопреки Евангелию о. Ф., пояснив свою мысль, утверждает практическое удобство существования Истины. «Я не знаю, — скажем его собственными, суммирующими словами***^{***}, — есть ли истина или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что *не могу*****^{****} без нее». «Феноменалистически» (курсив о. Ф.), согласно утверждению нашего автора*****^{*****}, сама «религия есть система таких действий и переживаний, ко-*

* *Бердяев*, там же, с. 113. Прекрасным дополнением сюда являются следующие строки отзыва преосвященного Феодора (с. 167): «В истинности Истины удостоверяет достоверность, — говорит автор (11 стр., т. е. книги «О духовной Истине»), — а достоверность есть интеллектуальное чувство принятия известного суждения в качестве истинного; это чувство (удовлетворительности, так его нужно назвать) достигается соответствием суждения критериям истины» (19). Итак (sic!), не вводится ли субъективизм в эту область, где должна рождаться Истина, ибо где же объективная и общая мерка того, что критерии (закон тождества-интуиции и достаточного основания — дискурсии) в данном случае действовали правильно у известного человека; чувство удовлетворенности настолько субъективно и изменчиво, что апеллировать к нему, особенно в искании и принятии единой истины, рискованно, вот почему и пробабилистическое построение понятия истины, делаемое автором, может быть и не единственным выходом из скепсиса и ἀλοχῆ, а в зависимости от состояния духа мыслящего может быть принято и иное построение как истинное, по крайней мере до времени». Автор, справедливо рассуждает далее преосвященный рецензент, «делает логическую непоследовательность», когда, «построив пробабилистическое понятие об истине на с. 38—39, он этот свой пробабилизм¹⁵, относящийся *только к понятию истины, тут же, на с. 39, переносит уже на ее бытие* (курсив не наш)... И хотя автор неоднократно упоминает об опыте как пути восприятия истины (с. 38, 39), но здесь, в 1-й главе, определение истины не резюмирует опыта, а результат неудовлетворенности рассудка с апеллированием к необходимости веры на почве живущей в человеке любви к истине (с. 30) и надежды, что она есть (с. 36).

** Не отсюда ли роковое противоречие целой книги?

*** С. 67, см. целиком содержание Писем под заглавием «Триединство» и «Свет Истины».

**** Курсив о. Ф.

***** Цит. речь пред защ. дисс., там же, с. 87.

торые обеспечивают душе спасение» (там же). Так, прагматизм *sui generis*, утонченный утилитаризм метода, в буквальном ли или переносном смысле мы будем употреблять это последнее понятие, мало-помалу просочился в самое содержание книги, к которому и переходим.

Насколько не православны соответствующие труды православных авторов русских богословских систем, еще вопрос, да и другой. Но что книга о. Ф. — «букет несовместимых ересей» *, это — факт. Даже с точки зрения г. Бердяева **, «как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального, правого православного, ему не миновать обвинений в ересях, в вольномыслии, в новшествах» ***, потому что, справедливо думает кн. Е. Н. Трубецкой ****, его книга, особенно в некоторых местах, не совсем христианская по духу *****.

Так, неприемлема для церковного сознания идея, раскрытием которой, можно сказать, даже начинается книга о. Ф., — его утверждение, согласно коему раздвоенность не целого человека, к чему приходит автор позднее, но ума, выражаясь не совсем точно, норма для этого последнего, а не случайное, фактическое со-

* Цит. соч., см. выше по примеч.

** Указ. соч., с. 122.

*** Не будет принято, по мнению г. Бердяева, учение свящ. Флоренского о геенне, о Софии и многих других.

**** Указ. соч., с. 41—43.

***** В какой же мере диссертация о. Ф. *богословская*, о том, помимо сказанного нами выше, нарочито скажем здесь словами преосв. Феодора, подтверждающими плюс кое-что из ранних наших тезисов (указ. соч., с. 150, 152, см. также 159). «Вопросу о рассудке в его бытии и в отношении к познанию истины (автор (sic!), как увидим (sic!), и занимается, собственно, оценкой рассудка со стороны познания им истины) можно было придать решение в виде богословской концепции преимущественно, можно было и в приложении к нему философствовать (sic!), стоя на почве христианских идей и основных положений, высказанных св. отцами, тем более что автор их вовсе не чуждается... Мы понимаем, что автор писал для оглашенных и потому должен был вводить в их сознание элементы богословской мысли и христианского откровения с мудрой постепенностью; в этом резон его отвлеченно-философской и логической концепции и оправдание указанного нами как бы опущения. Но все же ведь автор в ходе своих суждений о рассудке и об истине должен был в пояснение расколотости рассудка и всего бытия выдвинуть идею греха, чисто уже богословскую, приемлемую (sic!), конечно (sic!), верой, а не рассудком, и таким образом сделал логический разрыв в ходе своих рассудочных концепций и ввел сюда элемент из иного, богословского, мира понятий».

стояние. Тем не менее допустим логический вывод отсюда об антиномичности догматов. Между тем о. Ф. считает противоречивость доказательством их истинности *, очевидно, если быть последовательным **, греховной в своей сущности ***, ибо антиномизм, согласно уничтожающему предыдущее утверждению нашего автора, «печать греховного раздвоения рассудка».

Далее, на с. 49, о. Ф. пишет: «Истина есть единая сущность о трех ипостасях... Однако при всем том ипостась и сущность — одно и то же» ****. Данное положение, мало оправдываемое исторически, явно несостоятельно с точки зрения догматической, коль скоро речь идет об Истине.

Находит потом себе место в «Столпе» ***** и униатское «per Filium»¹⁶.

Откровение («ведение Истины») в отдельных частях своей книги^{6*} автор трактует непрекращающимся или, точнее, еще не прекратившимся. Дело в том, что Истина — Триипостасна, обзор же соответствующей литературы и современное положение вещей^{7*}, по мнению автора^{8*}, дают ему право признать наличное «даже до сего дня» ведение Духа Св<ятого> как Ипостаси, а eo ipso все

* Здесь у последователя Кутюра математика наизнанку, ибо в действительности по методу приведения к абсурду доказывалась ложность теоремы.

** А ведь конечная цель — достижение вершины Фавора.

*** Ср. мысли данного абзаца с рассуждениями по тому же вопросу кн. Е. Н. Трубецкого (цит. ст. с. 35—43).

**** Курсив о. Ф., см. с. 53.

***** С. 95.

^{6*} С. 95 и следующая, а также все письмо под заглавием «Утешитель».

^{7*} См. с. 111, 133.

^{8*} Недостаточная определенность (у автора) самой идеи Св. Духа, неясность излагаемого далее в тексте вывода о. Ф. («Что, собственно, означает, что о Св. Духе как Ипостаси менее знают в сравнении с тем, что сказано о Сыне Божиим как об Ипостаси? Что значит знать как об Ипостаси?»), его несостоятельность и подтасованность основательно вскрыты преосвященным Феодором (цит. соч., с. 172—173), отч., по поводу 129-й страницы «Столпа» (о молитве древних и нашей эпохи), проф. С. С. Глаголевым еще в цит. отзыве о кандидатском сочинении о. Ф. (с. 134), если забыть даже личное признание автора «Столпа» (с. 129) о недоказуемости некоторых его положений. Нам остается по поводу целого письма «Утешитель», где о. Ф. излагает преимущественно данные мысли, заметить, что все оно построено, не без обычных для автора противоречий себе (ср., например, с. 111, 122, 133 и 136, 137), на смешении точек зрения субъективно-гносеологической (с. 110) с субъективно-метафизической.

Откровение в данный исторический момент жизни Церкви неполным. Вот почему, полагает о. Ф., «доколе идет история, дотоле возможны (и притом) лишь моменты и миги озарения духом... Полнота стяжания (еще) недоступна верующим, (даже) как целому... * (хотя) как *до Христа* ** существовали *Христо-носцы* (sic), так и до *полного* *** сошествия Духа существуют *духо-носцы*» (sic!). Между прочим, «живое *предварительное* (курсив наш) явление Духа на землю, тип *пневматофании* (курсив о. Ф.)», — Богоматерь (с. 355). Отсюда необходимость «молиться... о явлении Духа Святого» ****. Исходя из такого понимания, сближающего о. Ф. с мистиками-сектантами *****, он, в противоречии с историческими фактами, обуславливает получение Откровения личностью и, уже само собою разумеется, человеческой[?] воспринимающего, и самый этот акт представляет делом личным. Церковь, как сосуд, в который некогда излилась благодать Св. Духа и который один только хранит и источает ее требующим, из категорий золотых переходит, чувствуется, в разряд скудельных. Ветхозаветное же Откровение, недостаточно сказать, умалется в своей силе и значимости ^{6*}, особенно по сравнению с Ново-

* С. 112, см. с. 111, а также сказанное нами в тексте ниже.

** Курсив в приводимой выдержке, за исключением особо оговоренных случаев, о. Ф.

*** Курсив наш. Ср. с. 122.

**** Поэтому о. Ф. любезен древний вариант молитвы Господней по Евангелию Луки, который находится у Григория Нисского и Максима Исповедника: «Да придет Святой Дух Твой на нас и да очистит нас» (с. 137).

***** Спутать «духа» и «Духа» порою очень легко (с. 130), наоборот (с. 124), «трудно провести границу» и «выделить, когда (sic!) святые отцы говорят о *Духе* (курсив о. Ф.) и когда (sic!) о *духе* (курсив о. Ф.)», eo ipso мистическое сектантство психологически естественное, и оно уже никак не патологическое явление, а следовательно, борьба с ним принципиально затруднительна.

^{6*} «У пророков не было полноты конкретных переживаний Слова и Духа» (с. 130), — утверждает автор, полагающий, однако, что «ведение Истины возникает в душе от свободного *откровения* (курсив не наш) самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым» (с. 95). Несколько иное по отношению к первому положению читаем мы у ап. Петра (2, 1, 21): «Не волею бысть когда человеком пророчество, но от Святого Духа просвещаеми глаголаша святой Божий человецецы». Впрочем, позднее (с. 272—273) и сам о. Ф. «ни словом, ниже языком, но делом и истиною» свидетельствует обратное: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (1 Петра. 1, 21).

заветным, а еще более с чаемым автором Третьим, но прямо-таки трудно вяжется с отправными положениями о. Ф. В самом деле, если Откровение есть ведение Истины, (т. е. Абсолютной), Абсолютная же Истина и с точки зрения догматической, и по глубокому убеждению о. Ф., — Триипостасна, то, очевидно, ведение *такой* Истины есть проникновение в тайну Троичности, иначе говоря, во взаимоотношение (не внешнее только, а и внутреннее) Ипостасей *. Между тем, по мнению нашего автора, «только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого **, верующий узнает, что есть Отец *** (Лк. 10, 22), *только в сыне Божиим узнает Отца как Отца и оттого сам делается сыном; чрез Сына получает он Духа Святого и тогда в Утешителе созерцает несказанную красоту сущности Божией*».

Наш автор совершенно последователен в своих взглядах, когда, в частности, понимает Откровение в смысле пока индивидуального озарения души «светом умным», «светом Фаворским». Но только едва ли *вне «всякого сомнения» **** «термин осияние ******, равно как и другие ему подобные, указывает на несозданный Фаворский свет — энергию Троиединого Божества» 6*. «Идея света благодатного» становится одной из немногих *основных* 7* идей всего богослужения 8*, если, вне исторической перспективы, почти отсутствующей у нашего автора, особенно здесь, «прямо или косвенно, связывается с учением о сем предмете, *наиболее отчетливо и последовательно выраженном афонскими исихастами*»... 9* Харизматизм о. Ф., однако, не замедливает обнаружиться и на частных суждениях нашего автора. По крайней мере, на общем фоне «Столпа» не ясно значение таинств хиротонии и ближайшим образом покаяния, если справедливо, что

* Ср.: «Познание Истины, т. е. *единосуция* (sic!) *Св. Троицы*» (курсив наш), с. 110.

** «Это Он, “Дух Истины” (Иоан. 12, 26), свидетельствует в самой душе... о Господе, т. е. об *единосуции*» (sic!; курсив о. Ф.) и т. д.; Там же.

*** Курсив до конца абзаца наш.

**** Примеч. 127 к с. 96. Если «вне всякого», то, не ходя далеко, как даже *возможно* «понимать... приравнение (в 1 Иоан. 29—1) как метафорическое», против чего энергично протестует наш автор в примеч. 113 к с. 88?!

***** В 1-м антифоне 2-го гласа.

6* Примеч. 127.

7* Курсив о. Ф.

8* С. 97.

9* Примеч. 127. Курсив наш.

«ключами от Города владеют духоносцы (sic!), ведающие тайны Божии» (Мф. 16, 17—19; Откр. 3, 7—9; Мф. 18, 18 и пр.)*, если «сущность власти» вязать и решать «в духовном *вѣдении* (курсив о. Ф.) тайн царствия, в постижении духовного мира и воли Божией», в «гнозисе» (то же), «духовности» (то же) учеников Христовых (с. 421).

Странным затем представляется замечание о. Ф. относительно суррогатного, если так можно, да и то неполно, выразиться, характера церковного учения о благодати. «Ведь (уже) впоследствии и вместо Духа Святого незаметно и постепенно стали говорить о “благодати”, т. е. о чем-то уже окончательно безличном**». Окончательно, ибо еще для отцов-аскетов «Дух Святой» есть «Дух Христов», «Дух Божий», «некая освящающая и очищающая безличная сила Бога»***. Подобная характеристика церковного учения о благодати любопытна не только сама по себе, но еще и в другом отношении. Это — лишняя иллюстрация того, что г. Бердяев назвал сидением о. Ф. между двух стульев. Духовный опыт — вот «единственный законный, по мнению нашего автора, способ познания догматов» (с. 3). Фактически же — недоверие и к церковным мистикам (с. 121). Итак, все дело сводится к личному усмотрению о. Ф. в деле выбора даже и отцов-аскетов, т. е. то самое, о чем мы говорили несколько выше.

Разгадку дефектов пневматологии о. Ф. дает он сам, признав****, что «как в основе толстовства*****, так и в основе “нового сознания” лежит истинная идея»^{6*}. Автор, хочется думать, тем самым одновременно объясняет и «налет розановщины»^{7*} в своей книге — налет, по обычаю, затушеванный, а, во избежа-

* С. 330.

** С. 123.

*** Там же.

**** С. 129.

***** Не здесь ли вторая причина остановки о. Ф. в свое время (см. с. 71 и у нас выше, с. 241) на понятии о Боге как любви.

^{6*} Данная апробация и подобная утилизация не единственная у нашего автора. Так, например, на с. 332 о. Ф. сознает, что «приведенный отрывок (из сочинения гр. М. М. Сперанского¹⁷) окрашен довольно резко пантеистической окраской; выражения: «отделение части Собственного бытия Сына» и т. п. [конечно не] православны. Но, за вычетом их, основная идея отрывка не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего».

^{7*} Ср. *П. Ан.* Психологическая загадка (Цер.-Общ. Вестн., 1914, № 20, с. 5).

ние подозрений, вдобавок прикрытый идеями и выражениями, заимствованными у некоторых из отцов.

Дело здесь, конечно, не в оценке Салтыкова-Щедрина *: взаимное тяготение о. Ф. и В. В. Розанова ** вскрывает их внутреннее сродство ближайшим образом в «вопросах плоти». Выражения вроде: «блеск святой преображенной плоти», «ценность плоти» фигурируют уже в письме под заглавием «Утешитель» ***, где преимущественно сконцентрирована эсхатология о. Ф. А что хочет этим автор сказать, станет понятным, если мы обратим свое внимание на его фразу: святые Конца Истории **** «наполовину уже не ***** монахи в узком смысле слова» 6*. Не монахи, конечно, под углом идей автора, развиваемых в письме «Тварь». Вот они, не нуждаясь в особенных комментариях, в извлечении 7*.

«Тело — нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особенное». «То, что обычно называется телом, не более как онтологическая *поверхность* 8*; а за нею — по ту сторону этой *оболочки* 9* — лежит мистическая *глубина* 10* нашего существа», не душа в обычном понимании, а душа (!) тела или, как о. Ф. выражается, «тело 11* в теле». Это один тезис. Но сейчас же шаг или, в крайнем случае, полшага назад. «Все то, что мы называем “внешней природой”, вся “эмпирическая действительность”, со включением сюда нашего “тела”, это — только поверхность раздела между двух глубин бытия: глубины “Я” и глубины “не-Я”, и потому *нельзя сказать, принадлежит ли наше “тело” к Я или к не-Я* 12*. Впрочем, автор быстро оправляется и на следующей странице, вслед за Пеладоном 19, Уайльдером, Фольцем, Океном, Спиксом и др., до древних египтян включительно, «им» уже «за-

* Она «в книге о. Ф. от Розанова» (там же).

** Доказательства там же.

*** С. 110, 127.

**** О. Флоренский, мало считаясь с хронологическими датами, относит к ним преп. Симеона Богослова и Серафима Саровского, а также оптинских старцев: Льва, Леонида, Макария, Амвросия 18.

***** Курсив о. Ф.

6* С. 125.

7* См. с. 265—267.

8* Курсив о. Ф.

9* То же.

10* То же.

11* Это тоже весьма характерно: тело (не что-либо еще) в теле.

12* Курсив наш. Ср. с. 271.

мечается симметрия верхней и нижней части тела, так называемая *гомотипия* * “верхнего” и “нижнего” полюсов. Низ человека — как бы зеркальное отражение верха его». «Онтологическим средоточием тела служит *не* ** та или другая конечность, а центр гомотипии, т. е. *срединная* *** часть человека». «Если грудь — средоточие тела, то сердце — средоточие груди». «Мистика церковная есть мистика груди» ****. Отсюда в дальнейшем «идея святого тела», между которой и «идеей обожения», высказанной некоторыми и уж, во всяком случае, не сонмами ***** церковных писателей христианской древности, о. Ф. ставит знак равенства 6*. А далее, под подобным, однако более слабым 7*, прикрытием — утверждение насчет образа Божия «именно в теле 8* человека».

«Такое понимание образа Божия», оказывается, «свойственно» 9*, между прочим, «русскому народу (sic!), что выразилось наиболее ярко в принимаемой, как и все прочее в этом роде, вслед

* Курсив о. Ф.

** То же.

*** То же.

**** Это утверждение автора чрезвычайно характерно, хотя он почти тотчас исправляет его через посредствующее суждение, в том смысле, что «к сердцу издревле обращалось все внимание церковной мистики». За ним чувствуется, в лучшем случае, *паритет* души и тела, точнее, сердца и груди. Между тем, как справедливо на основе аскетической письменности замечает преосвященный Феодор (с. 179), «церковная мистика не есть мистика груди или сердца, а непременно объединенная мистика всех сторон человеческого существа... иначе и получается явление хлыстовства, столь обычного теперь (sic!), или духовной прелести».

***** Здесь (с. 293) с о. Ф. происходит почти то же, что при доказательстве (примеч. 41) положения (с. 38) о безумии как переживании бессубстанциональности, безопасности ума (см. у нас выше, с. 15).

6* Ведь с точки зрения автора (с. 292) еретиками (sic!) повреждено только *речение*: идея святого тела.

7* Из «отцов» приводятся, в сущности, лишь Тертуллиан²⁰ «в произведениях монтанистического периода»²¹ (примеч. 538 к с. 198) с Августином²², несмотря на наличием в его «Исповеди», VI, 4 (по рус. пер. I, 130), и проходят молчаливым действительно *отцов*, учивших диаметрально противоположному, хотя, *по о. Ф.*, некоторые из них развивали идею святого тела.

8* Курсив или, точнее, напечатано, как немногие другие места, жирным шрифтом у о. Ф.

9* «Свойственно» с тенденцией «разумно», и притом не с человеческой только точки зрения.

за другими под защиту нашего автора * единодушной (sic!) борьбе против брадобрития **, освященного, к слову сказать, Церковью и ветхозаветной ***, и христианской ****.

Для последовательности, к сожалению, конечно, *нашему*, у о. Ф. всюду мало примечаемой, ему не мешало бы «трифеизм» (sic!) признать свойственным русскому *народу*, а кстати наделить этот последний рационалистическим духом *****. В самом деле, старообрядческий раскол на Руси — факт, а один из епископов ^{6*}, как будто и вовсе на стороне о. Ф. Что же касается Русской Церкви, то она в борьбе с расколом, в сущности, окажется только в положении «царства разделившегося», а ее богословие явится блуждающим даже с точки зрения православного священника ^{7*}. «Ведь с точки зрения о. Ф. *, всякая книга *есть* (курсив о. Ф.) часть души ее автора или, по крайней мере, *должна* (его же) таковою *быть* (его же), и, следовательно, как ни старательно отпрепарирована она, однако же она имеет у себя тысячи все еще

* Обратите внимание на это обилие выдержек в примеч. 537 (к с. 298), их подбор и частичные комментарии.

** Выбор «исторического» доказательства здесь у автора, тем более под углом его «методологии», настолько неудачен, что может быть объяснен лишь малой осведомленностью в истории, в частности литературной, особенно брадобрития на Руси.

*** См.: Числ., VIII, 7; Мез., V, 1; ср. Лев. XIV, 9.

**** См., по Евхол. Гоар., греч. требн., начиная с IX в., а также Наказн. списки соборного уложения 1551 г.

***** По поводу известного замечания протопопа Аввакума ²³ «несекомую секи» о. Ф. замечает: «Едва ли в подобных чудовищных лжеучениях можно видеть одну только *словесную* (курсив о. Ф.) погрешность недостаточно образованного расколоучителя. Трифеизм его есть бесознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу» (примеч. 57 к с. 53). Вероятнее, по этой причине «арианство» Павла Великодворского и Онисима (Арсения) Швецова своевременно опротестовали даже представители старообрядческой иерархии.

^{6*} Преосв. Порфирий (Успенский) ²⁴, проблематически заключивший к историческому в данном отношении влиянию арианства, увидав на одном из иконографических изображений Вселенских Соборов еретических монахов «в таких клобуках, кои носят наши старообрядческие монахи, а у православных клобуки греческие, низкие, по форме (только) приближающиеся к нашим». См. там же.

^{7*} Впрочем, цитированные выше отзывы о. Ф. о «православии» учебников (с. 59 и др.) едва ли уходят далеко от подобных суждений конфискованной книги старообрядца Ф. Мельникова под заглавием «Блуждающее богословие православной церкви».

^{8*} Цит. речь пред защ. дисс., там же, с. 86.

живых нервов и кровеносных сосудов, связующих высказанное с оставшимся недосказанным».

Наш автор логичен, с другой стороны. «Тело, — полагает он *, — эта общая граница человека и прочей твари, соединяет их воедино». Если же плоть свята, если в теле человека образ Божий, то, очевидно, есть ** «вечная и святая сторона всякой твари, включая сюда даже и демонов и “врагов Истины”, т. е. бесов» ***. Ведь тварь, рассуждает о. Ф., «сама в себе, или сама по себе, или сама о себе... — София» ****, творения же — дело смирения Божия, самоуничужения (sic!) Божия. Это последнее, говорит наш автор, проявилось «в творении мира, т. е., — поясняет он свою мысль, — в поставлении рядом с Собою самостоятельного (sic!) бытия, в даровании ему свободы развиваться по собственным своим законам и, следовательно, в добровольном ограничении Самого Себя» *****. Опираясь на этот ряд мыслей, о. Ф., с полным основанием можно утверждать в сторону личности Образа Божия во всей твари и, следовательно, в бесах. Тварь в ее целом оказывается созданной по Образу Божию.

Когда о. Ф. на почве предыдущих суждений ^{6*} вопрос, «будет ли всеобщее восстановление в блаженстве», решает в смысле положительном ^{7*}, он прав. Но одновременно отвечая «да» и на вопрос, «будут ли вечные муки», он заблуждается, особенно думая, что «только изложенный здесь (т. е. в его книге) взгляд удовлетворяет духу и *букве* (NB) Св. Писания и *духу* (NB) святоотеческой письменности» ^{8*}. Недаром в книге «О духовной Истине» глава «Геенна» отсутствует, хотя письма «Грех» и «Тварь» имеются ^{9*}.

«Да» и «нет» в вопросах догматических не знает Церковь ^{10*}, ибо Сам «Иисус Христос... не был “да” и “нет”, но в Нем было

* С. 271.

** С. 316.

*** Демоны, очевидно, не то же, что бесы.

**** С. 318 и отчасти особое письмо под тем же заглавием.

***** С. 289, см. с. 209, 223.

^{6*} Фактически, т. е. в «Столпе», письмо под заглавием «Геенна» *предшествует* письму, озаглавленному «Тварь», а *не следует* за ним.

^{7*} С. 255.

^{8*} Курсив в данной выдержке наш, а его объяснение — отчасти у нас же на с. 16—17 и в примеч. к ней.

^{9*} См. также сказанное у нас в примеч. 8.

^{10*} Это одинаково относится и к учению о. Ф. об антиномичности догматов и самой истины; см.: *Е. Трубецкой*, указ. соч., с. 36.

“да”» (2 Корф. 1, 19), а как она в свое время высказалась по поводу соответствующих воззрений Оригена, о. Ф. уверен, по крайней мере слышал. К слову сказать, оригенизм новой формации, как всякая копия, слабее оригинала, если только здесь не найдется следов соответствующего теософического учения индуизма. В самом деле, если личность «должна * быть спасена» **, то одинаково должны быть спасены и тварь, и бесы, ибо спасающий принцип заложен и сюда. Это первое. Далее, если личность «должна быть спасена», то она или совершенно и во всех отношениях не свободна *** <и>, следовательно, не <есть> личность, или свободна, стало быть, нравственна со всеми проистекающими отсюда последствиями. Что же касается проводимого нашим автором разграничения между личностью и характером, то это последнее, удваивая вещи ****, тем не менее не разрешает удовлетворительно вопроса. Характер как система действий не личность и как система или не может подлежать мучениям, или составляет, *suī generis*, личность. В последнем случае все же подлечит мучениям личность, пусть второго с точки зрения нравственного идеала, но того же самого по существу порядка, т. е. одна и та же личность, но за свои отрицательные действия, что и требовалось доказать нам, конечно, однако не о. Ф.

Допустим даже, что о. Ф., для которого сойти с раз занятой позиции не представляет затруднений, согласится на вечное мучение Самого Божества, отображенного в человеческой личности *****. Положение нашего автора от этого все же не улучшится: он впадет в патрипассианство²⁵, если только уже не погрешил в нем, сказавши^{6*}: «Бог любит тварь Свою и мучается за нее, мучается грехом ее». В «оригенизме»²⁶ о. Ф., может быть, также причина, по которой соответствующие страницы «Столпа» очень напоминают католическое учение о чистилище. Наконец, наш автор едва ли решится оспаривать, что он трактует, собственно, о *восстановлении, а не воскресении*, и притом огнем.

За о. Ф., если угодно, позволительно отрицать самое право ставить вопрос о геенне или, по крайней мере, давать ему реше-

* Курсив о. Ф.

** С. 212.

*** Тезис для о. Ф. недоказуемый, ибо противоречит его концепции, хотя наш автор и сбивается при одном случае (с. 214—215) на учение о своего рода предопределении.

**** Ср. соответствующий аргумент Аристотеля против учения Платона об идеях.

***** Ср. соответствующее учение о воле Шопенгауэра.

^{6*} С. 289—290.

ние не в оригенистическом духе. *Троичности* Божества, по мнению нашего автора, соответствует прощение, отсюда «трифеизм» он, под указанным углом зрения, характеризует как «послабляющий» *. В тайной уверенности на окончательное прощение при подобном положении вещей, «действительно, как и думает о. Ф., есть неизбежность» **. Итак, геенне нет места с богословской точки зрения. Нет — или уже сейчас, если, следуя учению Церкви, эту последнюю признавать владеющей со дня сошествия Св. Духа на апостолов всей необходимой для дела домостроительства нашего спасения полнотой Откровения, или — по чаемому о. Ф. получении Церковью Откровения Св. Духа. Одинаково нет геены и по существу мирозерцания о. Ф., ибо для него «геенна — отрицание догмата троичности» ***. Этот последний у о. Ф. носит резко выраженную гносеологическую окраску, следовательно, такого же свойства и геенна, «которая (ведь только) в нас и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут (лишь!) сознание» ****. Но так как принципиальное отрицание Истины для людей *физически* нормальных невозможно *****, то, очевидно, и геенна лишь теоретически мыслима, я бы сказал, вообразима как уступка фантазерам и невеждам, но невозможна.

Теперь нам предстоит вернуться несколько назад, столько же для согласования порядка нашей работы с книгой о. Ф., сколько и по соображениям корректурным.

Правда, даже следя за диссертацией о. Ф. по нашему отрывочному изложению ее, нельзя не заметить несогласованности в определении автором понятия «София» 6*. Но во всей красе данная плюс недопустимая с догматической точки зрения разноголосица предстанет при сопоставлении с этими двумя определениями Софии целого ряда остальных.

Итак, София — тварь в своей сущности 7*, а религиозно она «почти сливается со Словом и Духом и Отцом» 8*. А теперь будем

* С. 209.

** С. 208.

*** С. 213.

**** Цит. речь пред защитой диссертации; там же, с. 87.

***** По всей вероятности, здесь и кроется причина обращения нашего автора за соответствующим доказательством к исповеди колдуна (там же).

6* См. у нас выше, с. 248.

7* С. 318, сн. с. 344, 391, и у нас выше с. 248.

8* С. 331 и у нас выше.

по порядку выписывать из книги о. Ф. определения Софии, едва ли требующие для оправдания нашей мысли каких-либо пояснений.

София — осуществленная (в твари) Мудрость Божия, Великий Корень *цело* *-купной (sic!) твари, т. е. *всецелостная* (sic!) ** тварь. В отношении к твари Она есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира, образующий разум ***. По отношению к Богу София — «образуемое содержание Бога-Разума, «психическое содержание Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом ****. София, далее, — Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность *идей* ***** о твари; в Нем же получает творческую силу. Единая в Боге, она множественная в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как *идеальная личность человека* ^{6*}, как *Ангел-Хранитель его* ^{7*}, т. е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке ^{8*} «София участвует в жизни Троицкостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной любви» (= четвертое тварное Лицо). «Под углом зрения Ипостаси *Отчей* ^{9*} София есть *идеальная субстанция* ^{10*}, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси *Слова* ^{11*}, то София — *разум* ^{12*} твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии *духовность* ^{13*} твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту» ^{14*}. «В отношении к домостроительству (sic!) София... есть начаток и центр искупленной твари, *Тело Господа Иисуса Христа* *, т. е. тварное естество, воспринятое

* Курсив о. Ф.

** То же.

*** Как таковой. София, конечно, предшествует миру (см. с. 332).

**** Это выдержки со с. 326.

***** Курсив о. Ф.

^{6*} То же.

^{7*} То же. Между прочим, «Ангел-Хранитель мира» и Богоматерь (с. 356).

^{8*} Это выдержка со с. 329.

^{9*} Курсив о. Ф.

^{10*} То же.

^{11*} То же.

^{12*} То же.

^{13*} То же.

^{14*} Это выдержка со с. 349.

Божественным Словом... или Церковь в ее *небесном* ** аспекте». Потом, София есть «Церковь в ее *земном* аспекте» ***, «Дух» ****, «Девство» ***** как горняя сила, дающая девственность» 6*. «Если, — рассуждает наш автор 7*, — София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари — Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть человечества — Церковь — есть София по преимуществу 8*. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть

* Остается, при всех отрещиваниях о. Ф. от католицизма, порой даже за счет курьезных унижений его (см., например, с. 267; примеч. 400 к с. 232), порекомендовать нашему автору взять на себя или инициативу на введение Праздника Тела Господня, или, по крайней мере, этот последний под свою защиту. Ведь по местам о. Ф. уже вступает на подобный путь по отношению к «догмату» Непорочного Зачатия (см. примеч. 639 к с. 358) при взаимном, между прочим (см. также: Сл. церкв., 1915, № 28, с. 635), в этом пункте сочувствии ему старообрядцев (цит. журн. за тот же год, № 21. С. 493).

** Курсив о. Ф.

*** Курсив выдержки его же.

**** То же. Здесь у о. Ф. любопытна пневматология: «Дух Святой являет Себя в твари как *Девство* (курсив о. Ф.), как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность».

***** Курсив о. Ф. Попутно наш автор еще более подробно, чем у нас в тексте, развивает учение о Богоматери. Это последнее с самых разнообразных точек зрения, а особенно под углом определенности, характеризуют следующие строки «Столпа»: «София есть *Девство* (курсив о. Ф.) как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства — *Дева* (курсив о. Ф.) в собственном и исключительном смысле слова — есть Мариам, Дева Благодатная, Облагодатствованная (κεχαριτωμένη, Лк. 1, 28) Духом Святым, Исполненная Его дарами и, как такая, Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово». Так наш автор пишет на с. 30 и в примеч. 652 (к с. 366). Отметив в дальнейшем (с. 356) «теснейшую связь между идеею о Богородице и об Иерусалиме Горнем», он двукратно определяет Богоматерь уже как «сердце Иисусово», «сердце Христово» (опять католицизм?!), хотя на с. 355, называет Сердцем Церкви.

6* Доселе выдержка со с. 350.

7* С. 350—351.

8* Читатель, впрочем, впал бы в большую ошибку, остановившись, быть может, с изумлением пред новизной и неслыханностью на этом определении Церкви о. Ф. — Церковь, по нему, не только София. Если и не синонимами, то онтологически именами почти взаимозаменяемыми являются по отношению к Церкви еще Небо и Дева Мария. Так на с. 367. На с. 421 уже «Имя Христово есть мистическая Церковь»,

Церковь Святых, то душа и совесть Церкви святых — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое (sic!), Мать Божия — «миру Очищенное» — опять-таки есть София по преимуществу» *. Наконец, «София есть красота» **. Но, замечает наш автор, «это лишь некоторые *** из аспектов Софии в их взаимоотношениях» (sic!). Заключительным дополнением является: «София... память Божия ****, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие» *****. Данную формулу о. Ф., умалчивая о «мировой душе» Платона, считает наиболее пригодной для сокращенного выражения пантеистических идей: Вл. С. Соловьева о Женском Начале и О. Конта²⁷ о Великом Существо^{6*}, развиваемых нашим автором преимущественно в письме под заглавием «София». Заявление о. Ф., будто все его сочинение стоит по духу (NB) антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева^{7*}, «Великое же Существо» нашего автора^{8*} «не то, которому молился О. Конт^{9*}, а воистину

тогда как на с. 338 Она — предсуществующий миру эон. При наличности подобного понимания Церкви колеблется смысл таинства крещения, раз молитва «Христе, свете истинный, посещай и освещай всякого человека, грядущего в мире (курсив о. Ф.)...» содержит... указание на тех, кто имеет родиться в сем мире, кто «идет (курсив о. Ф.) в этот мир, но, еще и не придя сюда, уже просвещен и освящен благодатным светом» (с. 339). И все это говорится, несмотря на осведомленность автора (примеч. 602 к с. 338) по части истории возникновения идеи предсуществования Церкви, а также в том, что Она — Столп и утверждение Истины, превращенный о. Ф. в какую-то бесформенную массу.

* Ср. с. 356, где Богородица уже не «София (и даже) по преимуществу», как здесь, а только «Носительница Софии». Следует ли отличать шаткость оснований, на которых о. Ф. строит свое учение о Софии как Богородицы, на его ссылку на пресловутую службу Софии (подробно в нашей статье под заглавием «Случайное издание») или сообщение таких новинок, что Софию в Вологде празднуют 15 августа (с. 388—389).

** Курсив о. Ф.

*** То же.

**** То же. Насколько согласно с духом святоотеческого богословия утверждение автора насчет памяти Божией, см. в цитируемом отзыве еп. Феодора (с. 177—178).

***** С. 390.

^{6*} См. с. 326.

^{7*} Примеч. 4 (к с. 15).

^{8*} С. 326.

^{9*} Курсив о. Ф.

великое» *, едва ли гарантирует доброкачественность богословствования о. Ф. при внешнем совпадении его с буквой отдельных мест или произведений литургической и патристической письменности Церкви, пропущенных сквозь призму личного их понимания или истолкования нашим автором.

Да, не церковные писатели, оставляя в стороне частности, что едва ли отважится отрицать и о. Ф., заложены в самую основу воздвигнутого о. Ф. «Столпа». Отчасти наш автор называет их попутно или же в других местах своей книги и сам, очевидно приняв не только к сведению, но и к исполнению высказанное когда-то о. Ф. пожелание ** «отметить некоторых своих союзников по тем или иным вопросам [Кутюра, кн. С. Н. Трубецкого по вопросу о языческих религиях, Эрнэ — по вопросу о пастыре Ерма (Живая жизнь, 1907, № 1)]. — «Мне кажется, — пишет он по поводу «Амулета» Паскаля ***, — что мысли, развиваемые мною в этой книге, и теория возрастания типов дают ключи к пониманию этой многосодержательной (sic!) бумажки» ****. Иногда за о. Ф. источники «его» идей открывают другие *****, быть может подчас к неудовольствию автора, ибо, словно предугадывая подобную неприятность, он заранее сделал, правда слабые, попытки отвода 6*. Так, отмечена идейная зависимость о. Ф. из церковных писателей от бл. Августина, из светских — от славянофилов, Вл. С. Соловьева и др. 7*, а также от В. В. Розанова 8*. Оставляя в стороне более мелкие идейные связи, нельзя не подчеркнуть,

* То же.

** Проф. С. С. Глаголевым (см. цит. отзыв о кандидатском сочинении о. Ф., с. 134).

*** С. 577.

**** Родство о. Ф. с Паскалем отмечает и г. Бердяев (цит. соч., с. 113).

***** «... Будучи во власти своих философско-религиозных эмоций», о. Ф. «не замечает своего ближайшего родства с немецким идеализмом... в целом ряде своих учений и ответов. Так, например, изложение того, как рассудок должен быть превзойден, а Истина раскрыться сама по себе, до чрезвычайности напоминает у него учение Фихте об «уничтожении понятий», равным образом Фихте же строит свое «наукоучение» по схеме пробабилистического приема. И учение об Истине как любви, на котором так обстоятельно останавливается свящ. Флоренский, целиком содержится у Фихте. Учение же об Истине как «самодоказательном Субъекте» подробно развито у американского идеалиста Ройса²⁸. И т. д.» (Яковенко Б. Философия отчаяния // Северн<ые> зап<иски> 1915. Март. С. 166—177).

6* См., например, у нас выше.

7* Кн. Е. Н. Трубецкой (цит. соч., с. 27, 29, 30, 32—33, 45, 50).

8* П. Ан. Указ. соч.

особенно ввиду просмотра раннейшими рецензентами, несомненного влияния, оказанного на о. Ф. в соответствующих отделах его книги Мережковским.

Но не это главное, ибо несравненно важнее решить даже и не поставленный доселе вопрос об истинном творце «Столпа»: тот ли он, чье имя красуется на обложке книги, увенчано магистерскими лаврами, осыпано цветами похвал и от чьего лица ведется всюду речь в «Столпе», или это другое лицо?!

Мы лично склоняемся в сторону последнего утверждения, почитая действительным автором «Столпа» того самого, открывающего, с точки зрения о. Ф., открытое еще Фихте и Гегелем, архимандрита Серапиона (Машкина), которому, помимо неоднократного упоминания в тексте книги, о. Ф. уделяет 26-е примечание к ее 23-й странице и заимствованным у коего учением, заимствованным этим последним, в свою очередь, несомненно, у немецких идеалистов, он пытается исцелить страдающую рассудочностью, мертвенностью и схематичностью философию немецкого идеализма*. В целях самооправдания обратим внимание прежде всего на внутреннее сходство заглавия, слишком неопределенного, если не сказать двусмысленного**, магистерской диссертации о. Ф. «О духовной Истине» и кандидатского сочинения о. Серапиона «О нравственной достоверности». Впрочем, не только заглавия, ибо, выражаясь словами проф. С. С. Глаголева***, «книга о. Павла Александровича, в сущности, трактует о религиозных основах достоверности». Далее, и выписанный о. Ф.**** подзаголовок серапионовской обработки на соискание степени магистра названного сочинения — «Опыт системы христианской философии», и почти в аналогичных выражениях сделанная проф. А. И. Введенским***** характеристика его кандидатской работы как «опыта построения христианской философии» невольно ассоциируются с самим подзаголовком «Столпа» — «Опыт православной теодицеи», не говоря о содержании этого последнего.

А теперь нам остается привести in extenso упомянутый отзыв проф. Введенского как лучшее доказательство степени самосто-

* Яковенко Б. Указ. соч.

** Ср. цит. отзыв проф. С. С. Глаголева о магистерской диссертации о. Ф. (с. 82).

*** Там же. С. 78.

**** Примеч. 26 к с. 23.

***** См. его отзыв о кандидатском сочинении о. Серапиона (по «Журн. Сов. Моск. Дух. акад.» за 1896 г., с. 173—176, в данном случае важна с. 173).

ятельности «Столпа», ибо буквально поражаешься удобоприменимостью данной рецензии сочинения «О нравственной достоверности», принадлежащего перу о. Серапиона, к «Столпу» о. Ф. «Автор ищет для христианской истины формы мыслимости — стремится развить основное содержание христианского веро- и нравоучения в связной системе умозрительных понятий. С этой точки зрения он рассматривает различные вопросы христианского ведения, и, таким образом, его обширное по объему сочинение (586 с.) оказывается в то же время и весьма содержательным: он говорит в нем о самых разнообразных вопросах — о критериях истины, о природе нашего знания, о пространстве и времени, о сущности и строении материи, о движении, о происхождении мира, о целесообразном его устройстве, о природе и жизни души — в нормальном и патологическом состоянии, об основах нравственности, общежития и т. д. Но средоточный пункт, к установке которого направляются все его изыскания, есть вопрос о критериях и способах познания истины (вопрос, говоря техническим языком философии, гносеологический). Автор не удовлетворяется общепринятым критерием истины — очевидностью в ее двух основных формах: очевидностью опытной и логической. Даже нравственную достоверность в той форме, как учили о ней Кант и Ренувье²⁹, он признает принципом знания недостаточным на том основании, что этот принцип не переводит за пределы мира явлений. Подвергая взгляды Канта и Ренувье остроумной и глубокой критике, автор делает замечательную попытку в корне переставить вопрос о критерии истины и признает таким критерием опыт религиозный, религиозную интуицию или, как выражались св. отцы-подвижники, “умный свет” (с. 9 и следующая). Истину нужно познать прежде всего опытно, в христианстве, в жизни по его учению и правилам, и тогда она освободит наш ум из тисков скептицизма, так что мы будем в состоянии развить ее в системе умозрительных понятий. Автор подробно говорит об этом пути к познанию истины в Боге чрез Иисуса Христа и намечает отдельные моменты или ступени восхождения по этому пути; однако и на этом он не останавливается. Единоличных усилий и единоличного опыта для познания истины, по автору, недостаточно: нужно руководство со стороны св. Церкви, утверждающейся на незыблемом основании св. Вселенских соборов... Такова задача, состав и общее направление исследований о. Серапиона. Что касается теперь выполнения этой задачи, то следует прежде всего признать, что автор вполне стоит на ее уровне. Его обширная начитанность в святоотеческой, преимущественно аскетической, литературе, хорошее знакомство (по подлинникам) с фи-

лософией и прочные сведения в естественных науках (автор прошел до поступления в академию университетский курс по естественно-математическому факультету) — все это позволяет ему вступать в такие области человеческого ведения и затрагивать такие вопросы, которые требуют особенной подготовки и на которые поэтому не всякий отваживается... Серьезная и вдумчивая вообще *мысль автора достигает иногда замечательной глубины** умозрения и поражает своею тонкостью. Сочинение обилует страницами, которые проникнуты такою сильною и определенной мыслью, таким здоровым чувством одушевления и любви к истине, такою оригинальностью, что, отдыхая на них, читатель как бы забывает о тех усилиях, которые ему пришлось потратить на понимание смежных, более трудных и темных по неясности изложения отрывков сочинения. Здесь, в этих страницах, ясно виден в авторе мыслитель глубокий, философ по природе. Но что особенно располагает рецензента в пользу автора, так это *необычайная серьезность и искренность его отношения к обсуждаемым вопросам*. Читая его сочинение, живо чувствуешь, что это не обычная студенческая работа, задуманная и выполненная исключительно при пособии книги; нет, здесь излагаются мучительные вопросы, вынесенные из жизни, вопросы, до решения которых автор доходил сам, опытом собственной жизни, размышлением и усиленную борьбою с сомнением. (Пирронисты дали могучий толчок мысли автора и имели в выработке его мирозерцания громадное *отрицательное* значение.) На сочинении ясно отразились, с одной стороны, следы напряжения и муки, пережитой автором, когда он медленно и с препятствиями выбирался из тисков скептицизма, а с другой — торжество духа, успокоившегося, достигшего непоколебимой уверенности в христианской истине и рассеявшего при ее свете мрак сомнения».

Для полноты картины позволим себе сделать еще, с соответствующими комментариями, одну-две выдержки из подстрочной** речи о. Ф. по тому же вопросу. «Где-то в своих бумагах, — повествует о. Ф.***, — о. Серапион поминает, как еще в детстве его влекли основные вопросы о происхождении мира» etc. Не в том же ли самом духе трактуются о. Ф.**** хотя бы его сонные переживания вопроса о смерти второй? А разве не может или, точнее,

* Курсив во всем извлечении из отзыва проф. А. И. Введенского этого последнего.

** В примеч. 26 к с. 23.

*** Там же. С. 619.

**** С. 205—206.

не должна быть применена полностью к «Столпу» данная о. Ф. * характеристика второй редакции магистерской диссертации о. Серапиона, что последняя «требует от читателя непрестанной напряженности мысли, и эта напряженность повышается от множества символических формул, подобных математическим, концентрированно воплощающих в себе целые метафизические теории и образующих базис для дальнейших умозрений»?! Нужно ли отмечать даже словесные совпадения обоих авторов **, каковые совпадения, расширенные, плюс и углубленные, умножились бы в своем числе, если бы о. Ф. от многолетних обещаний издать «Серапиона» перешел к делу. Ведь даже сам о. Ф. не в силах скрыть *** «своей радости, что большую часть мыслей письма второго и отчасти третьего с четвертым он может опереть на авторитет архимандрита *Серапиона (Машкина)*****. В излагаемом тут виде, — продолжает наш автор, — очень многие идеи взяты из его рукописей, но *какие****** именно — пусть читатель, интересующийся вопросами идейной собственности, сам определит, когда появятся в свет подлинные сочинения о. Серапиона. Что же до меня, то мысли покойного философа и мои оказались настолько сродными и срастающимися друг с другом, что я уже не знаю, где кончается “серапионовское”, где начинается “мое”, тем более что общность наших отправных точек и знаний неизбежно вызывала однородность и дальнейших выводов. Интерес к системе, которая начиналась бы с абсолютного скепсиса и, охватив все основные вопросы человечества, заканчивалась бы программой общественной деятельности, до самой смерти о. Серапиона властно сковал его внимание» 6*.

Здесь объяснение и соблазнительных особенностей книги о. Ф., к числу которых относятся «необычайный стиль писания, не принятый в богословских сочинениях способ выражения, особенный слог и строй речи» 7* и самой эпистолярной формы «Столпа», наиболее удобной для крепления бессвязного».

Что же касается моральной реабилитации подобных учено-литературных опытов о. Ф., то она «дана» самим нашим автором,

* Примеч. 26 (с. 620).

** Ср. «достоверность удостоверяет» о. Ф. (с. 15) и слышанное нами по преданию Серапионово «воля может оwoлеватьcя, но не может оwoчеватьcя».

*** Примеч. 26.

**** Курсив о. Ф.

***** То же.

6* См. примеч. 836 к с. 484.

7* Еп. Феодора цит. отзыв. С. 181.

открыто заявившим *: «Можно сказать великую ложь о себе во многих томах *сочинений*» **. Разница лишь в объективном отношении к данной лжи, разумеется далеко не исчерпанной <в> даже и не в меру затянувшейся нашей рецензии, хотя и восполняемой отчасти нашими предшественниками по работе ***. Но здесь *tempora mutantur*³⁰ не к лучшему. По словам самого о. Ф. ****, «обработанное о. Серапионом его кандидатское сочинение» было подано на степень магистра в Московскую Духовную академию. *Проф. Алексей Ив. Введенский*, просматривавший его, *вернул обратно* с предложением внести поправки, «исправить частью чисто внешние недочеты изложения, как-то: длинноты, повторения, неясности, *частью же и по существу*» *****.



* С. 438.

** Курсив о. Ф.

*** Совершенно ими опущены, впрочем, имябожнические тенденции³¹ о. Ф. (см. особ. примеч. к с. 106 и др.), наиболее рельефно выступающие при сопоставлении с нижеследующей выдержкой, заимствованной со с. 566 «Столпа»: «Не потому представляется София с голубым окружением, что небо есть голубое, а потому небо является голубым, что у Софии — голубое окружение», и далее.

**** Примеч. 26.

***** Курсив в целой выдержке наш.