

ЭМПИРЕЯ И ЭМПИРИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Беседа «Эмпирей и Эмпирия» была написана П. А. Флоренским в июне 1904 года. Сам отец Павел в начале 1916 года так указал место ее написания: «Вершина Цхра-Цхаро. (Над Бакурлианами. Там жил я перед поступлением в Академию)».

К этой работе отец Павел возвращался еще дважды. В первый раз он отмечал, что «настоящий диалог написан несколько лет тому назад. Мысли его выдержали испытание временем, хотя я не могу скрыть от себя, что форма их выражения стала во многом чуждою». Отец Павел расширил и отредактировал обе части работы, однако форму ее оставил прежней, отметив, что «мне не хотелось бы портить цельности впечатления». Так возникла вторая редакция. Тогда же, в виде примечания к заглавию, были разъяснены «возбуждаемые недоумения по поводу слова Эмпирей. Образую это слово от Эмпирей по образцу Эмпирия для обозначения функции... Сошлюсь на Баратынского:

Я из племени духов,
Но не житель Эмпирей.

(Полное собрание сочинений Е. А. Баратынского, изд. Иогансона, с. 148, СЛ «Недоносок»)*.

Второй раз отец Павел обратился к работе более чем через 10 лет. 2 января 1916 года, в Сергиевом Посаде, он для памяти записывает на беловике заглавного листа: «Последняя редакция этого диалога была переписана на ремингтоне, на целых листах и тщательно исправлена. Но кто-то взял у меня рукопись [...] и вздумал возвращать через швейцара, — она и пропала. Очень об этом жалею, не потому, чтобы был доволен диалогом, но потому, что он выражал мои мысли и убеждения накануне поступления в Академию».

От последней редакции сохранились, однако, первые 13 страниц беловика, отдельные напечатанные страницы. Сопоставление отрывков последней редакции с правленным текстом второй редакции показывает, что они почти идентичны и что исправления в третьей редакции касались в основном стилистических тонкостей. Например, отец Павел заменяет синодальный перевод Послания апостола Павла (1 Кор. 13, 1—3) на перевод М. К. Муретова (см. примечание на с. 308). Труднее распределить по редакциям исправления, оставшиеся в тексте второй редакции: некоторые из них могли возникнуть при работе как над ней, так и над «ремингтоновской». Отметим, что в тексте второй редакции отец Павел вычеркнул часть ссылок на литературу, желая, вероятно, усилить разговорный колорит «беседы».

Неоднократная правка и даже составление примечаний к заглавию и по тексту «от издателя» показывают, что отец Павел, несмотря на массу трудов, опубликованных с 1904 по 1916 г., настойчиво возвращался к беседе «Эмпирей и Эмпирия», подготавливая ее текст к изданию. Почему беседа осталась неизданной? Можно лишь предполагать, что сначала отец Павел не напечатал беседу потому, что форма выраженных мыслей «стала во многом чуждою» (а процесс этот, после поступления в Академию, мог ощущаться мгновенно); затем же когда это обстоятельство со временем стало придавать беседе уже особый, специальный интерес, подготовленный текст был утрачен. В настоящем издании публикуется текст второй редакции, с указанием, где это необходимо, внесенных в нее и в сохранившиеся части третьей редакции исправлений.

* Эмпирей — 1) небо, место света; 2) высшая часть мира (греч. — миф.).

Возможно ли вообще цельное миропонимание, и если возможно, то как? — вот содержание беседы «Эмпирея и Эмпирия», этой чрезвычайно автобиографичной работы.

Под «автобиографичностью» мы имеем в виду совсем не то, чем приводимая беседа была в действительности — скорее всего нет, хотя в жизни П. А. Флоренского мог быть ряд похожих, подобных ей бесед, совместных обдумываний, разговоров, конкретным обобщением которых работа и явилась. Как ни заманчиво под «А» и «В» видеть кого-либо из ранних друзей П. А. Флоренского, хотя бы А. В. Ельчанинова (1881—1934), которому работа и была посвящена, и В. Ф. Эрн (1881—1917) — одноклассников по 2-й Тифлисской гимназии, но, к счастью, сам автор однажды совершил ошибку и написал вместо «В» — «Б», что могло произойти лишь при том условии, если «А» и «В» — условные латинские буквы, а не конкретные люди.

Существенная автобиографичность работы в другом. На одном из подарочных экземпляров своей книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914) отец Павел оставил следующую запись: «...Есть ли это в моем сознании, моя единственная книга? — Конечно, нет, ибо есть еще многое другое, что я еще могу и хочу сказать. Но к тому, другому, надо перейти через эту книгу, которая является перевалом. Книга эта есть изображение жизни в тот момент, когда решен был у меня переход в Академию, то есть моего состояния внутреннего на 4-м курсе Университета...»

«Эмпирея и Эмпирия» по времени написания совпадает с обдумыванием и прочувствованием «Столпа»; в них отражается и изображается один из тех же отрезков жизненного пути, одно и то же духовное состояние, одна и та же ступень. Но между первым и последним отображением прошло 10 лет: если беседа «Эмпирея и Эмпирия» — мазок импрессиониста с натуры, чуть ли не сама натура, то книга «Столп и утверждение Истины» — углубленное взглядывание и изучение мира и создание на этой основе своего миропонимания.

Отметим и чрезвычайно характерное для отца Павла использование «математических идей». «В [...] годы юности, — писал он в 1921 году, — выросло и утвердилось коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию, самообнаружении принципов мышления — то, что можно было бы назвать математическим идеализмом; и в связи с этим убеждением явилась потребность построить себе философское миропонимание, опирающееся на углубленные основы математического познания».

Перед нами — одна из первых общемировоззренческих работ священника Павла Флоренского, уже послеуниверситетская, но еще доакадемическая. В ней, как в семени, — начатки, контуры многих будущих работ, даже более того — угадываются общие закономерности всего творчества отца Павла. Это — словно не раскрывшийся еще, не распутившийся бутон — в предрассветном тумане не начал еще он благоухать, но, зная уже — каким он будет — нам тем желаннее, тем радостнее это предощущение, предвкушение, предвосхищение. Мы вспоминаем о том, чего не могли знать, о чем только догадывались. Словно давно знакомый и близкий нам человек решился рассказать о своей юности, которую мы вместе с ним не пережили, зная его уже мужем совершенным.

Теперь мы как бы заново знакомимся, открывая в своем старом знакомом всё более привлекающие черты.

Такое воспоминание, такое познание по-новому освещает нам все творчество отца Павла.

Иеромонах Андроник [1976 год]

ОТ РЕДАКЦИИ

Беседа «Эмпирея и Эмпирия», написанная в 1904 году выдающимся русским богословом и философом Павлом Александровичем Флоренским, представляет собой глубокое и многостороннее исследование основных начал религиозного мировоззрения.

Ценность этого произведения, продолжающего традиции платоновско-соловьевского диалога, обусловлена в первую очередь тем, что, несмотря на преодоленную в последующих работах форму, основные идеи, намеченные П. А. Флоренским, сохраняют и сегодня свое непреходящее значение для христианской богословской мысли. Не менее важным представляется и то, что интимно-личный, исповедальный характер бе-

седы дает возможность современному читателю поближе познакомиться с личностью выдающегося православного мыслителя, с формированием и развитием его богословских и философских взглядов.

Хотя в кратком предисловии вряд ли возможно исчерпать все богатство этой знаменательной для духовной ситуации XX века «беседы», тем не менее есть смысл остановиться на некоторых основополагающих идеях, развиваемых П. А. Флоренским в этом произведении.

I. Не подлежит сомнению, что одной из основных идей всей беседы является идея построения *цельного религиозного мировоззрения*. Для П. А. Флоренского последовательное мировоззрение может иметь только религиозный, церковно-христианский характер. Между религиозностью, католическим христианством и мировоззрением существует внутренняя онтологическая и этическая связь, и выявлению и раскрытию этой связи между Божественным и земным и посвящено содержание беседы (о чем, собственно, свидетельствует и само название диалога).

Ответ П. А. Флоренского на вопрос, почему мировоззрение должно быть религиозным, имеет совершенно определенный и однозначный смысл. Только католическое христианство обладает полнотою Истины, и только эта Абсолютная Истина католического христианства может быть «религиозным основанием», образующим духовный смысл и конкретно-материальное содержание бытия.

II. Обсуждение проблемы *Абсолютной Истины* в беседе носит богословский характер и предваряет собой магистерскую диссертацию «О духовной Истине», защищенную П. А. Флоренским в 1914 году (в расширенном виде книга «Столп и утверждение Истины». М., 1914). Философское истолкование Истины как исходного и необходимого принципа понимания бытия (мира) углубляется и переосмысливается в отождествлении Абсолютной Истины с личным Богом католического христианства. Поэтому размышления о Божестве оказываются тем духовным центром, вокруг которого развертывается все содержание беседы.

III. Богословские вопросы в беседе рассматриваются под углом зрения *взаимоотношения Бога и человека*. Специфика этого взаимоотношения, предполагающего отношение Бога к человеку и человека к Богу, заключается, по мнению П. А. Флоренского, в том, что оно по своему существу изначально мистично и предопределяет собой все остальные, реально-эмпирические проявления бытия (Эмпирию). Мистический характер этого отношения выражается в том, что оно не может быть понято или объяснено из реально-физических фактов действительности или психофизиологических феноменов человеческой души. За физической и психофизиологической видимостью мира, которая имеет свой безусловный смысл и свою логику (ибо и она сотворена Богом), лежит духовная основа бытия — мистическое взаимоотношение Бога и человека.

IV. *Отношение Бога к человеку рассматривается П. А. Флоренским в аспекте Божественной Троичности и выявления как отношения Творца к твари*. Особенно много места в беседе уделено *христологической проблематике*. Совершившееся грехопадение человека — акт мистический, необъяснимый с точки зрения законов «эмпирического бытия» и неустранимый их исправлением. Отпадение человека от Бога, повреждение человеческой природы не может быть преодолено собственно человеческими силами (даже в том случае, когда оно осознано человеком); не может быть преодолено *вне* мистического взаимоотношения Бога и человека. Только Боговоплощение, только Иисус Христос — Существо, обладающее двумя природами, Божественной и человеческой, и двумя волями, «*воздействуя изнутри*», открывает путь человеку к восстановлению человеческой цельности, к освобождению от греха.

V. Если на одной стороне этого мистического отношения Божественная Троица (богословие), то на другой — человек (антропология). П. А. Флоренский в беседе высказывает ряд идей, которые позволяют реконструировать его первоначальное понимание *основных вопросов христианской антропологии*.

В целом эти идеи могут быть условно классифицированы следующим образом:

1. *Учение о многосложности человеческой души, включающее:*

а) *положение о ее метафизической глубине — духовной основе человеческой души*, понимание которой должно быть связано, во-первых, с осознанием и переживанием факта сотворения человеческой души Богом, во-вторых, с признанием мистического воздействия Бога на человека, ведущим к преobraжению ограниченного человеческого ума, к полноте человеческой души («Христов ум»);

б) *положение о ее рационально-логическом слое* — источнике абстрактно-логического истолкования и описания действительности;

в) *положение о ее психофизиологическом слое* — внутреннем или внешнем чувственно-эмпирическом и психологическом составе и выражении человеческой души;

г) *положение о ее словесной артикуляции*, связанной как с метафизической основой — глубиной человеческой души (в конечном счете с «Эмпиреей»), так и с рационально-логической и психофизиологической реальностью человеческой души (с Эмпирией). Вследствие этой двузначной соотнесенности слово-имя может быть как свидетельством «горного мира», так и описанием, исследованием, истолкованием и т. д. «мира дальнего».

2. *Учение о значении любви к Богу* как необходимого духовного ядра человеческой личности, объединяющего на религиозно-нравственной основе все человеческие помыслы. «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22, 37).

Отрицательным последствием отсутствия этой любви является внешнее, благочестивое по форме отношение к Богу; отношение к людям, обусловленное не христианскими мотивами, а другими соображениями — то есть принципиально нехристианская нравственность.

3. *Учение о спасении*, неременным условием которого является религиозно-мистическое отношение человека к Богу, жизнь внутри католической христианской Церкви.

VI. *Взаимоотношение двух миров*. Как уже отмечалось, кроме чувственно наблюдаемой пространственно-временной реальности (Эмпирии), весьма часто истолковываемой человеческим мышлением в качестве единственной и подлинной сущей реальности, существует и иной мир (Эмпирей), постигаемый лишь в мистическом отношении человека к Богу. В связи с такой постановкой проблемы возникает вопрос о бытийном статусе этих «миров» и способах их взаимной связи.

Пространственно-временной и чувственно наблюдаемый мир исследуется наукой, специфической особенностью которой является рассечение действительности, ее определение и исследование под углом зрения применяемых наукой частных методов.

Исследование действительности научными методами, по мнению П. А. Флоренского, имеет свой глубокий смысл и свое оправдание, но лишены смысла и несостоятельны попытки истолкования натуралистической картины мира, описываемой наукой, в качестве последней основы человеческого бытия. Более того, границы науки подводят к той области, в которой научные методы, базирующиеся на исследовании пространственно-временных фрагментов действительности, оказываются неприменимыми. В математике, самой отвлеченной из всех наук, дано указание на присутствие этой области.

Эта иная область — область Священного Писания и Священного Предания, область видимой и невидимой Церкви, Святых Таинств, религиозной веры и религиозного умоизрения.

Само собой разумеется, что содержание этой религиозно-мистической области не может быть абстрактно-логическим образом классифицировано, что способ бытия этой области не ограничен рамками физических и пространственно-временных категорий, хотя и не исключает их, что наш чувственно-наблюдаемый и логически осмысленный мир представляет собой лишь видимую часть Божьего мира и определен в своих существеннейших чертах Божьей Волей и Божиим Промыслом.

Натуралистическое понимание мира, по глубокому убеждению П. А. Флоренского, имеет плоскостной характер, христианское религиозное мировоззрение — глубинно и перспективно, оно видит мир многослойным.

VII. *Символизм христианского мировоззрения*. «Тот чувственный мир, — пишет П. А. Флоренский, — который строится «позитивистической» деятельностью разума, приобретает для нас особую важность, особое значение: он, так сказать, отдается другим, высшим мирам, делается представителем их и, в известном смысле, носителем; отказавшись от самоутверждения, от своего существования как такового, он делается бытием для мира иного. Но тем самым он, «потеряв свою душу», сделавшись носителем иного мира, телом его, несет его в себе, воплощает другой мир в себе, или преобращается, одухотворяется и превращается тем самым в символ, т. е. в органически живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизированного».

В этой краткой, но вместе с тем необычайно емкой характеристике символа П. А. Флоренским дано определение, которое имеет мало общего с традиционным поверхностным истолкованием символа как знака, указывающего на присутствие другой реальности, пусть даже высшей. У П. А. Флоренского символ не «знак», не «обозначение чего-то», не «указание на что-то», символ сам обладает полной реальностью, вмещающей в себе духовную основу и «пресуществленную» конкретно-телесную материю. Именно таковы Символ веры, Святые Таинства, слово в молитве, православная икона — все религиозные символы.

Такое понимание символа делает понятным утверждение П. А. Флоренского, что христианское мировоззрение может быть только символическим.

ЭМПИРЕЯ И ЭМПИРИЯ

БЕСЕДА

А. — До сих пор все наши разговоры, с чего бы они ни начинались, в конце концов сводились с твоей стороны к вечному припеву: «Не может быть последовательного мировоззрения без религиозного основания, не может быть последовательной жизни — жизни по правде, без религиозного опыта». С моей же стороны было недоумение: я не отрицал, как помнишь, что, действительно, невозможно абсолютное мировоззрение, какого хочешь ты, мировоззрение способное *все* охватить единою диалектически-ско-ванной цепью суждений; точно так же не отрицал я невозможности вполне последовательной жизни по правде, т. е. жизни, оправдываемой в каждой ее детали с точки зрения абсолютного мировоззрения — не отрицал, однако, не потому, что мы слабы и неустойчивы, а прежде всего потому, что такой правды даже нельзя — нельзя дать полной правды жизни, ее смысла, потому что не могу я, как сказал, признать право существования у абсолютного мировоззрения, а оно только и может, — точнее, могло бы — раскрыть смысл жизни и тем самым оправдать, хотя бы *post factum**, поведение.

Ты хочешь, чтобы действительность и наше к ней отношение были бы не просто *данными* сознанию, но чтобы они были даны в их *истине*, в их правде; ты требуешь, чтобы был раскрыт разумный смысл и право на существование у того, что нам дано как непосредственно открывающееся. Одним словом, тебе не достаточно сознавать, что действительность *есть*; ты хочешь знать еще, *что* она есть, и затем рассмотреть, насколько это *что* отвечает каким-то вечным нормам, насколько это *что* есть *то*, что *должно* быть, и насколько оно может быть этим должным, и вот ты заявлял, что такое мировоззрение нельзя построить без религиозных оснований и без религиозного опыта. Повторяю, я несколько бы не протестовал против твоего утверждения о невозможности, если бы только ты не делал добавления — «без религиозного основания и без религиозного опыта».

В. — Однако это — главнейшее.

А. — Так, стало быть, *с ними*, с религиозными основаниями и опытом, это возможно?

В. — Ты сказал.

А. — Считаешь ли ты, что это возможно для знания вообще как его предельная цель и никогда не достижимый идеал; или возможно где-нибудь и когда-нибудь, не для тебя, так для другого, через миллионы лет; или, наконец, может быть, ты полагаешь, что такое мировоззрение возможно при данных нам конкретных условиях, то есть теперь, для тебя, например?

В. — Да, *теперь, для меня* возможно; но также и для всякого, кто захочет: «просите и дастся».

А. — А, если не секрет, ты уже его имеешь? Далось? Или удалось оно тебе?

В. — Нет, не секрет. Многие для меня не вполне разработано; еще больше не уясненного в логических формах, не достаточно воспринятого и усвоенного. Но если не само мировоззрение, то начала, основы его уже имеются. Только напрасно ты меняешь смысл приведенной цитаты: оно не «удалось» и не «далось», а дано.

А. — Понимаю, но... Впрочем, не хочу спорить. Пусть — «дано». Только скажи, можно ли твое мировоззрение, начинающееся, готовящееся, — как тебе будет угодно назвать его, — можно ли его подвести под какой-нибудь установившийся тип?

В. — Да, можно.

А. — Под какой же именно?

В. — Это — христианство.

А. — Надеюсь, не церковное.

В. — Напрасно надеешься: именно церковное, католическое.

* после уже свершившегося (лат.). — *Ред.*

А. — Знаешь ли, я нарочно вел разговор с такими деталями; мне хотелось, чтобы ты заявил именно то, что ты сказал только что.

В. — Что абсолютное мировоззрение есть католическое христианство?

А. — Вот именно это самое. Хочу поговорить с тобою, чтобы объясниться. Конечно, в мои намерения нисколько не входит разговаривать об абсолютности такого мировоззрения; эта мнимая абсолютность для меня звучит слишком странно, чтобы стоило терять на обсуждение ее время. Но мне хочется понять, насколько я смогу вместить, ваши взгляды на действительность...

В. — (Вопросительно молчит).

А. — Ты смотришь, недоумевая? Молчишь? *Cum taces clamas* *? Кричи себе молча. Я не могу ставить вопросов об абсолютном мировоззрении, не могу, если хочешь, чисто физиологически. Абсолютности застревают у меня в горле и своею вяжущей терпкостью портят настроение духа; все эти «Истины» заставляют только сердиться. Нет, уж избавьте меня от абсолютностей...

В. — *Quid est veritas* **? Так, что ли?

А. — Вот именно. Да и на что вам истина? Недаром Чорт у Достоевского указывает на такую черту: «Если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции и смошенничать не решится, до того истину возлюбил» ***.

В. — Это к нам относится?

А. — Кстати — вспомнил; а впрочем, оставим такой шекотливый предмет. Но, впрочем, я, мне хочется понять тебя. Не признавая абсолютных мировоззрений, я не стану, конечно, и с тебя требовать доказательств абсолютных в пользу твоего мировоззрения. С меня достаточно было бы, — я бы понял тебя, — если бы ты показал мне, что твое мировоззрение *законно* среди других. Ведь сейчас для меня оно — изгой, пария среди других мировоззрений; хоть и они тоже неважны, а все-таки ими не подавшись, как вашим. Ведь оно для меня с теоретической стороны — детская фантастика, а с практической — вредно-действующий общественный яд: *latet anguis in herba* ****. Но не в этом суть. Такое положение дел я смогу признать и признаю прекратившимся тогда и только тогда, когда будет показано мне, во-первых, *возможность* всего того, что вы утверждаете, т. е. чудес, таинств «и прочего», но не порознь, а в виде связной системы, и, во-вторых, когда мне будет показано, что все эти утверждения ваши, буде они окажутся возможными, мыслимыми, среди бесчисленного множества других утверждений, имеют какое-нибудь преимущество в смысле *вероятности*, то есть, что они не только мыслимы, но и имеют некоторую не слишком малую вероятность. Итак, я пойму тебя, когда ты сможешь показать, что все ваши догматы, таинства и тому подобное мыслимы как таковые, — не содержат в себе нелепостей, — и что ваши решения и ваши взгляды на таинства и тому подобное имеют за собою сколько-нибудь значительное число шансов — не бесконечно маловероятных.

В. — Ты, однако, захотел не многого. То, что, по твоему мнению, должен дать тебе сейчас я, есть задача всей рациональной философии совместно с науками, — одним словом, — задача *отрицателей философии*, если воспользоваться терминологией Шеллинга; ведь именно эта философия занята разделением возможного и невозможного, мыслимого и немыслимого и построяет систему возможного. Но, мало того, ты хочешь еще обоснования вероятности. Это — задача философии вероятного, если можно так выразиться, философии, квалифицирующей вероятности разных возможностей, устанавливающей градации в возможном. Не говоря уже о том, смог ли бы я дать тебе такое построение и, притом, двоякое — я, вероятно, не достаточно подготовлен к такой задаче, чтобы вслух сказать все это, — кроме этого о том, что ты желаешь, нельзя говорить и за недостатком времени. Ведь просимое тобою, даже если изложить его в самом конспективно-спрессованном виде, может быть предметом специального курса лекций или специального трактата.

А. — Жаль. Ну, в таком случае пока — заметь только *пока*, в ожидании твоего *de omni re scibili atque quibusdam aliis* ***** — пока я откажусь от второго своего пожелания, а из первого оставляю следующее: я предложу тебе несколько вопросов, причем всячески сам буду помогать тебе, как бы становясь на твою сторону. Идет?

В. — Идет.

* Молча кричишь? (лат.). — *Ред.*

** Что есть истина? (лат.). — *Ред.*

*** Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы. — Полное собрание сочинений, т. XII. СПб., 1895, с. 769—770. — *Ред.*

**** Здесь — таится опасность (лат.). — *Ред.*

***** Обо всякой вещи, доступной для познания, и о некоторых других (лат.). — *Ред.*

А. — (После некоторого молчания). Общую схему вашего мировоззрения, насколько я понимаю ее, можно выразить так: некоторое психофизическое действие человека, именуемое вами грехопадением, привело человека в состояние болезненное — болезненное в самом широком смысле, то есть он прежде мог владеть собою и окружающей его действительностью: растениями, животными и т. д., — и был властен над состояниями своего тела и духа и над природой. Но человек вышел из своего психофизического равновесия, нарушил устойчивое свое отношение к среде. Потеря равновесия со средой повлекла за собою страдания всякого рода: болезни в более тесном смысле и, в окончательном итоге, — смерть. По наследственности такая болезнь всего психофизического организма, то есть нарушение должного и бывшего дотоле, по вашему мнению, функционирования всего психофизического организма — потока психических и телесных состояний — передалось всему роду; а так как с законов действительности нечего спрашивать справедливости, то вышло, что и всякий индивидуум страдает тем же недугом, хотя он лично не принимал участия в грехопадении; у каждого организм расстроен от самого его появления на свет — это вроде последствий алкоголизма у потомства алкоголика, — никто поэтому не может достаточно владеть телом и духом, — одержим, по вашей терминологии, похотями и страстями, почему терпит всякие болезни, страдает, мучается; а в результате — *exitus letalis**, причем все люди как происходящие от одних и тех же прародителей, — все больны. Вот первая, так сказать, картина вашего мировоззрения. Я не буду касаться пока всех тех трудностей, которые она возбуждает во мне — о них мы поговорим в другой раз, — только упомяну кое-что: ничто не доказывает какого-то особенно высокого состояния человека в древние времена, а напротив; особенно же ничто не доказывает существования в древние времена нравственной воли; ничто не доказывает отсутствия смерти для такого человека; ничто не доказывает его главенства над природой — даже напротив; мы не знаем, какое это психофизическое действие может пертурбировать весь организм; не имеем никаких оснований утверждать единство человеческого рода и делать такое широкое — мало того, всеобъемлющее — применение принципа *наследственности приобретенных признаков*, тем более что вообще этот принцип не доказан. Пусть, однако, все эти трудности обойдены; пусть все это есть так, как говорите вы. Пойду дальше в изложении вашего учения. Картина вторая: ряд личностей, именуемых, по-вашему, пророками, указывал на средство прекратить эту коллективную болезнь — болезнь рода. Надо было справиться с самим собою хотя бы одному человеку и тем дать пример для других. Пророки не знали во всех подробностях, в чем должна была состоять борьба с болезнью, и не имели достаточно сил и решимости, чтобы воспользоваться своим знанием. Я допускаю, впрочем, что были еще некоторые им неизвестные условия, которые, так сказать, должны были носиться в воздухе, чтобы излечение стало возможным, — ну там какой-нибудь особый состав атмосферы, какие-нибудь гигиенические условия, ассенизация, — и отсутствие этих условий мешало самосоцелению пороков. Они, однако, были убеждены, что рано или поздно исцеление совершится, что будут найдены *все* данные для исцеления кого-нибудь из людей — будут найдены не то чтобы непременно сознательно, — нет, — инстинктом, вдохновением. Такого самосоцеляющегося человека они называли условно Мессией. Кое-какие соображения, — не знаю, какие именно, но допускаю временно, что они были основательны, — кое-какие соображения, говорю я, позволили пророкам указывать ряд признаков такого Мессии, например, почему-то пророки считали кровь рода Давида особенно благоприятной для появления в человеке той выдающейся мощи, которая сможет победить болезнь, говорили, что такой человек произойдет от девы, видели в климатических условиях Вифлеема обстановку наиболее выгодную, связывали с некоторыми астрономическими явлениями и так далее. Один указывал на одни признаки, другой — на другие, так что в общем составлялась некоторая картина.

В. — (Молчит).

А. — Не вхожу в детали — мне все это представляется крайне невероятным, почти немислимым — почти, потому что нельзя утверждать, что это все абсолютно немислимо и логически, внутренне противоречиво. Подобное учение противоречит *теперешним* нашим сведениям и убеждениям, современному нашему опыту. Однако, хотя опыт современный и довольно совершенен, но все-таки мы так мало знаем, столько имеется неясного и нерешенного, что я бы не считал себя вправе решительно сказать: то, что вы утверждаете — невозможно. Может быть... хотя для меня невероятно и фантастично. Недаром Апаро говаривал: «Celui qui en dehors des mathematiques pures, prononce ce mot impossible, manque de prudence»**. Помнится, где-то Паскаль говорит:

* смертельный исход (лат.) — *Ped*.

** A Erdan Epsend var. Jacob, Alexandre André. La France Mystique. (Tableau

«Ничто не может остановить подвижности нашего ума. Нет правила без исключения, нет истины столь всеобщей, чтобы с какой-нибудь стороны она не оказалась неполной. А раз так, то случай чудесный мы всегда имеем право подвести именно под исключение, о котором речь, и тогда чудо делается возможным».

Оставляя научно-добросовестным, я не могу сказать, чтобы Паскаль был вполне неправ, защищая таким путем ваши утверждения.

Ты говоришь — «произошло такое-то явление, которое обычно не происходит». Что же? Может быть, и можно подыскать как-нибудь такую комбинацию психических и физико-химических условий, так подобрать предшествующие и сосуществующие явления, что они произведут желаемый тобою эффект — странный, необычный, но все-таки не невозможный принципиально. Может быть...

Нельзя, разумеется, помешать вам воспользоваться таким, паскалевским, обходом научных положений, нельзя помешать так оправдывать многое из ваших утверждений; по-своему вы правы, но... то, к чему вы приходите, в высшей степени невероятно, и, будучи правы формально, вы по существу дела неправы, говорите нелепое...

В. — (тихо). Ты кого-то оправдываешь, но при чем тут мы?

А. — (не слыхав). Впрочем, временно я буду говорить так, как будто я признал все ваши положения и теперь только передаю, как я их понял; ведь нужно узнать, нет ли недосмотра с моей стороны. Иначе трудно разговаривать. Итак, в конце концов, когда имелось в мире...

В. — В каком?..

А. — Ну, конечно, в мире опыта, в мире цветов, звуков, давлений и разных психических состояний, — когда имелись среди этих пучков явлений все условия такого Мессии, — он родился — как естественное звено в цепи бытия, как связка явлений среди других, как результат весьма сложных комбинаций разных обстоятельств; вследствие того, что от самого рождения своего он, этот Иисус, имел все данные, чтобы выполнить предсказанное пророками, — точнее выражаясь, чтобы выполнить все предписания пророков, — выполнить не в том смысле, чтобы он сознательно действовал по рецепту, а в том, чтобы проделать, быть может, инстинктивно все нужное для исцеления себя от последствий родовой болезни. Главным среди других психофизических действий была решимость подвергнуться казни. Инстинктивно или сознательно, так или иначе, но Иисус, по вашим представлениям, пришел к убеждению, что такую решимостью и мучениями казни он приведет себя в особое состояние, так что после смерти у него, в его психофизическом аппарате, возобновится «должное» функционирование всего организма — он воскреснет «просветленным телом» и тем самым даст пример другим...

В. — Подожди. Это уже фактически неверно. Не пример даст, а изменит всё Своєю смертью и Своим воскресением, так что природа и человек получат возможность к восстановлению утраченного ранее порядка.

А. — Ну, об этом послушаем тебя, любезнейший, в другое время... (задумывается). Впрочем, пусть так. Временно допущу даже это и именно в такой формулировке: пси-

des excentricités religieuses de ce temps... 2-e ed. rev. par l'aut. et augm. d'une nouv. pref. Par Charles Potvin. Amsterdam. Mijek, 1858). Т. I, p. 42.

(«Тот, кто произносит слово «невозможно», вне области чистой математики, поступает неосторожно» (фр.). — *Ред.*)

* Примечание издателя. Ввиду того, что г-н А., цитируя Паскаля на память, несколько изменяет подлинные выражения и тем очень изменяет смысл цитаты, мы позволим себе воспроизвести ее полностью. Вот как говорит Паскаль («Мысли», гл. XXIII): «Чудо, — говорят иные, — подкрепило бы мою уверенность». Говорят это — не видя чуда. Если основания слишком далеки от вас, то это, по-видимому, ограничивает наше зрение, но стоит подойти к ним ближе, и мы начинаем видеть еще дальше. Ничто не может остановить подвижности нашего ума. Нет правила, говорят, без исключения, нет истины столь всеобщей, чтобы с какой-нибудь стороны она не оказалась неполной. А достаточно того, что она не абсолютно всеобща, — и мы имеем уже повод подводить под исключение — настоящий именно случай и говорить: «Это не всегда истинно; значит, есть случаи, где оно не истинно». После этого остается только показать, что данный случай и есть именно такой; и разве только очень неловкий или очень неудачливый не найдет средств сделать такой вывод» [Б. Паскаль. Мысли о религии. С предисл. Пресво-Парадоля. Пер. с франц. П. Д. Первова. Изд. 2-е. М., 1899, с. 208]. Заметим, что тон всего разговора делает несомненным, что изменение смысла цитаты есть следствие несколько односторонней памяти г-на А., но ни в каком случае не недобросовестности. — *Прим. П. Ф.*

хофизические состояния Иисуса во время казни вызвали — это опять по-вашему — вызвали в мире и человечестве некоторые изменения, вследствие того, что казнимый обладал такими-то и такими-то свойствами и проделал ряд действий, о которых была речь ранее. Другими словами, он, своею смертью, внес в мир реальные условия возможности преобразования; эти условия состояли в каких-то воздействиях, — волнами психическими, что ли, какими-нибудь излучениями, истечениями, как хочешь, — на ту обстановку, в которой жил Иисус; вот эти-то изменения, тогда никем не замеченные, быть может, и не могущие быть замеченными тогда по недостатку средств наблюдения, — эти изменения были внесены Иисусом в мир для дальнейшего его преобразования, «очищения». Такое преобразование, по вашим представлениям, не могло совершиться сейчас же, так как оно требует еще каких-то условий для своего осуществления. Они создаются мало-помалу деятельностью человечества, и, в конце концов, когда выполнится все, что нужно, то есть когда будут внесены в явления мира все потребные условия, то внезапно произойдет мировая катастрофа — не то катаклизм, не то мировой пожар — преобразование природы, — Иисус появится снова, и все воскреснут. Почему будет такой пожар? — Ну, хотя бы от падения Земли на Солнце... Кажется, все сказано. Да, я забыл еще добавить, что этого Иисуса, за его, так сказать, заслуги перед человечеством и миром, вы считаете возможным сделать богом и, в благодарность за его жизнь и за его деятельность, даете ему титул сына божия и богочеловека... Так ли я изложил главнейшее в вашем мировоззрении?

В. — Хотя ты не Фауст, но я все-таки смогу подать тебе реплику Маргариты:

Das ist alles recht schön und gut;
Ungefähr sagt das Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen andern Worten *.

А. — Почему же «mit andern Worten» **?

В. — А потому, что wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen, steht aber doch immer schief darum; denn du hast kein Christenthum... ***

А. — Почему же?

В. — Вопрос каверзный, но на него уже отвечено Самим Иисусом Христом. «Вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог... Хлеб Божий есть Тот, Который сходит с Небес и дает жизнь миру... Я есмь хлеб жизни... Я хлеб живой, сшедший с Небес; ядущий хлеб сей будет жить во век; хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдал за жизнь мира...» (Ин. 6, 26, 27, 33, 35, 48, 51).

А. — Не понимаю, какое это отношение имеет к разговору?

В. — Тогда начнем с другой стороны. Дело в том, что ты сделал оттиск с мировоззрения, так что внешняя форма его чрезвычайно похожа на подлинник, но по внутренней сути то и другое диаметрально противоположны.

А. — Как же? Я ведь все главнейшее удержал в своем изложении, а пропускал только мелочи. Например, не говорил о таинствах.

В. — Хотя таинства вовсе не мелочи, но не в том дело. Даже в указываемом тобою всюду пропущено важнейшее, но форма важнейшего оставлена. Получается не христианство, даже не искаженное какое-нибудь христианство, а весьма искусная подделка под христианство, имитация такая ловкая, что может легко обмануть всякого, кто не слушает достаточно внимательно твоей «мимикрии».

А. — Разве я не говорил об всем том, о чем говорится в катехизисе?

В. — Обо всем, да не совсем. Заметил ли ты такую странность: излагая христианское учение, ты сумел обойтись совсем без слова Бог.

А. — Как же? Я сказал, что вы делаете Иисуса богом.

В. — В том-то и дело. У тебя нет Бога как такового, а Его делают за заслуги. Бог для тебя — нечто вроде почетного звания, своего рода «действительный статский советник», но в иной области, а вовсе не определение Существа.

* Все это прекрасно; почти то же говорит и пастор, только немножко другими словами (нем.). (Вольфганг Гёте. Фауст. Трагедия. Перевод в прозе Петра Вейнберга. СПб., 1904, с. 125). — *Ред.*

** другими словами (нем.). — *Ред.*

*** Когда слушаешь такие речи, выходит, как будто и правда; однако тут все-таки фальшь: ведь ты совсем не христианин! (там же). — *Ред.*

А. — В таком случае, может быть, можно сформулировать так: Иисус воскрес *и этим, своим воскресением, своею победою над смертью, сделался богом* вроде того, как герои превращались через свои подвиги в богов?

В. — Конечно, нет. Иисус Христос *не сделался* богом, а *был и есть* Бог. У тебя выходит Его Божественность каким-то результатом, чем-то добавочным, вторичным, а не первым, тогда как она — начало, сущность. Ты сказал: «Иисус сделался богом, так как воскрес».

А. — Ведь обещано, что я стану помогать тебе, и потому я хотел выразить ваше учение в наиболее выгодной для него форме.

В. — Да, но Иисус Христос не потому Бог, что воскрес, а потому воскрес, что Бог. Первое не эмпирическое, а Божеское; не Божеское вытекает из эмпирического, а, наоборот, эмпирическое является обнаружением Божеского.

А. — Значит, ты действительно думаешь, что я не изложил вашего мирозерцания?

В. — То мировоззрение, которое излагал ты, есть чистейший позитивизм; наше же по существу — теистично. В изложенном тобою мировоззрении человек нарушает какие-то естественные законы, то есть законы *эмпирического бытия*, терпит поэтому естественные последствия такого нарушения, потом естественно же, сам своими собственными силами находит выход из такого положения и делается богоподобным существом. Одним словом, тут все пружины событий лежат в чувственном мире, причины и их следствия не выходят из границ опытной действительности. Для такого мировоззрения есть только натуральное, психофизическое человечество, то, что в Писании называется *душевным*, в отличие от *духовного*. И вот такое душевное человечество само из себя создает Иисуса Христа — само себя спасает и обоживает. Человек твоего мировоззрения на самом деле является сторонником того, который сказал: «*eritis sicut Deus*» *. Так ли я тебя понимаю?

А. — Конечно, так. Но как же иначе может быть? Что ж это за человечество, которое не само действует? И так далее.

В. — Ты говоришь все о «пучках» и «связках». Я уж тоже помогу тебе, руководствуясь Джемсом. Представителем их в одной области является «пучок» редиски и «связка» баранок, а в другой — «пучок специфически определенных реакций», называемый «английским джентльменом», и «полезная связка ассоциаций», которая с самого детства, по «закону смежности», слилась с «задерживательными эмоциями» стояния в углу и «вытеснила» поэтому из «поля сознания» связку «импульсивных стремлений и самобытных реакций», называемую «хождением по улице», появившуюся в «вольные сознания» «сердцевину» из ощущений скуки с «венчиком» или «кольцом» из «мыслей» об избавлении и «желаний» быть на улице, равно как и «воспоминаний» о прежних счастливых временах — «некоторый ободок» или «полутень» из эмоций страха и ощущения зевоты — вот та связка, «имеющая для обладателя ее некоторое практическое единство», которую мы называем «элементами Эвклида». Нет, кроме шуток, я на самом деле хотел выразить твою мысль, но в подчеркнутом виде.

А. — Это — мы. Ну, а вы?..

В. — Мы признаём, что своим грехопадением человек нарушил *не* естественные законы, не законы эмпирического бытия, но мистический порядок бытия, что болезни, и смерть, и нравственное разложение явились не непосредственно потому, что нарушены были законы мира чувственного и законы того душевного мира, который изучается в эмпирической психологии, а [явились] лишь внешним обнаружением переворота в мистической области, перемены во внутреннем отношении к Божеству, причем это отношение духа к Божеству *первое* всякого «состояния сознания», лежит *вне* «пучка психических явлений». Мы признаём, далее, что человечество не могло из себя создать исцеляющих средств, потому что всё, что делает человечество от себя и из себя, — всё это есть только человеческое, то есть психофизическое, эмпирическое, душевное, а в данном случае нужно было воздействовать в мистической области, — восстановить мистический порядок. Все эмпирические средства были бы паллиативами **, и притом негодными — были бы построением вавилонской башни, а собственных мистических сил человек не имеет и не может иметь. Но, с другой стороны, Бог как таковой не мог изменить поврежденного состояния человечества, поскольку человечество, будучи *членом* мистического поврежденного отношения и будучи самостоятельной сущностью, не могло быть очищенным извне абсолютно ничем и в то же время не могло очиститься изнутри само собою. Единственно возможным было во-

* будете, как бог (лат.) — ср. Быт. 3, 5. — *Ред.*

** Справиться, как называется лекарство, направленное против симптомов, а не против причин. — *Заметка П. Ф.*

положение Бога. Так как нужно было, чтобы действие не было извне направленным, идущим помимо человека, то Бог *стал* человеком, и тем была дана возможность воздействовать изнутри. С другой стороны, у человека не было сил изнутри действовать; потому стал действовать за него Бог. Восстановление могло быть свершено только таким Существом, Которое, имея в Себе две природы, Божескую и человеческую, в то же время могло бы действовать и как Бог, и как человек, имело бы две воли, дающие единое нравственное решение. *Богочеловек* уничтожил дилемму, оба рога которой в отдельности были невыполнимыми, и, примирив разделенные рога дилеммы, — поставив вместо разделяющих «или — или» *соединяющие* «и — и», совершил восстановление человечества. Но вся сила в том, что Иисус Христос *не сделался* богом, а *был* Истинным Богом, оставаясь в то же время и человеком. Миссия его была мистическая, а не общественная или какая-нибудь в этом роде.

А. — Не понимаю. Ты провозглашаешь все это «ничтоже сумняшеся», а между тем... Для опытного исследования Иисус был тем же, что и всякий человек; были, конечно, те или другие *вариации*, но не было никаких существенных отличий. Ведь говорит же апостол: «О том, что было от начала, что мы *слышали*, что *видели* своими очами, что *рассматривали*, и что *осязали* руки наши...» (1 Ин. 1, 1). Согласен ли ты, что для всякого опыта Иисус оказался приблизительно таким же, как и всякий другой человек, конечно, в пределах индивидуальных различий?

В. — Согласен.

А. — Далее, согласен ли ты, что мир...

В. — Какой?

А. — Все тот же опытный мир, мир «связок» с «ободками», над которыми ты подсмеивался, — что он *до* и после смерти Иисуса не обнаружил никакой принципиальной разницы, так что для всякого наблюдателя изменение произошло такое же, как и вообще историческое изменение; может быть, то было гораздо более, чем поле деятельности какого-нибудь великого человека, но по общему характеру это было такое же историческое изменение?

В. — Согласен.

А. — В таком случае, то индивидуальное различие, которое усматривается в Иисусе, сравнительно со всяким другим человеком, — эта вариация и была *всем тем*, за что Иисуса вы считали богом; эта вариация произвела то, что вы зовете искуплением; а искупление только и состояло в том историческом плюсе, который был создан деятельностью Иисуса. Не так ли? Ведь это всё такие азбучные рассуждения, что как-то неловко о них говорить. Я готов поверить — для разговора — в какие угодно особенности Иисуса, но ведь апостол же сам говорит, что для его личного опыта он являлся, как и всякий из нас — ну, значит, если была какая разница, то она исчерпывалась тем, чем один человек отличается от другого. Не ясно?

В. — Как день, но неверно.

А. — Как!

В. — Нисколько не отрицая той индивидуальной вариации в Иисусе Христе, о которой говоришь ты, и того исторического изменения, которое было внесено Его деятельностью в эмпирическое бытие, я прямо утверждаю, что совсем не в них было дело. Иисус Христос был проповедником нравственности — да; был филантроп — да; был духовный наставник — да; был общественный деятель — да. Но... всё это теоретически мы можем мыслить всё менее и менее заметным, так что оно, наконец, перестанет быть обнаруживаемым каким бы то ни было опытом, мы можем — мысленно вообразить себе, что все эти деятельности, уменьшаясь, стремятся к пределу и исчезают, и все-таки Христос остается Христом, и искупление — искуплением. Поясню еще раз это грубым примером. Как ни важна деятельность Иисуса Христа, на которую я только что указывал, но она не имеет принципиального значения, и поэтому ее можно сопоставить с тем, хитон какого покроя и цвета носил Иисус Христос, каким голосом говорил и так далее. И это все очень важно, но оно не относится непосредственно к миссии Спасителя.

А. — Следовательно, ты говоришь — сделаем фикцию, — что если бы Иисуса не было, а был бы какой-нибудь Иоанн, который бы до мельчайших подробностей воспроизводил облик и жизнь Иисуса, если бы такой человек был точно двойником Иисуса, если бы он умер и воскрес, то это не был бы Христос и сын божий?

В. — В том-то и дело, что я не могу допустить, что твой фиктивный человек воскрес, — думаю, что это не может быть совершенно немислимую фикцию, то я на нее скажу: да, это не был бы Христос и Сын Божий, он не искупил бы мира.

А. — Значит, если бы мы могли проделать историю дважды, и один раз дали бы мир после «искупления», а другой раз имитировали точь-в-точь такую же наблюдае-

мую в опыте картину эмпирического бывания, заменяя Иисуса фиктивным человеком, который был бы ему подобен во всем, в опыте наблюдаемом, то эти два состояния мира разнились бы между собою?

В. — Да, потому что во втором случае мир не был бы искуплен, он оставался бы прежним миром в грехе. Но, однако, заметим, что твою фикцию я допускаю только ради удобства рассуждения, а по существу *не признаю* возможности имитировать Христа.

А. — Вот теперь я начинаю понимать, чего ты собственно хочешь, но решительно настроен против таких воззрений. Если позволишь, я поставлю вопрос на почву более общую. Даны два объекта, α и β . Между ними существует известная разница, наблюдаемая в опыте; но она такова, что может быть сделана как угодно малой, так что для различения α от β нужен будет опыт все более и более тонкий; наконец, в пределе мы можем мыслить объекты α и β неразличимыми ни для какого опыта, как бы чувствителен он ни был. Тогда опытная разница между α и β равно 0, α никаким опытным способом не *отлично* от β . Может ли α быть *отлично* от β ? То есть может ли между α и β все-таки иметься принципиальное различие? Будучи убежден, что вся сущность и все бытие объекта исчерпываются тем, что можно о нем узнать из совокупности всех мыслимых опытов над ним, я думаю, что объекты не могут быть различимыми, если они неразличимы ни для какого опыта, как бы тонок он ни был. Для тебя, по-видимому, может существовать принципиальное различие и в этом последнем случае — в случае полной неразличимости объектов опытом.

В. — Да, это так. Вот конкретный пример для пояснения такой постановки вопроса. Имеются два одинаковых сосуда, и в них — по кусочку одинакового веса и объема. Куски эти пористы, пропитаны красною жидкостью, пахнут вином, одинакового вкуса. Таким образом, элементарный опыт — непосредственно органами чувств — не обнаруживает между двумя кусочками разницы. Если бы, далее, мы стали производить более тщательные исследования, определяли бы удельный вес, твердость, теплоемкость, электропроводность, микроскопическую *структуру* и тому подобное, то и тогда бы мы не обнаружили ни малейшей разницы. Производя, наконец, химический анализ, — самый точный, мы найдем, что состав кусков одинаков. После такого опыта ты заявляешь, что эти куски не могут быть различны; я же говорю, что они *могут* быть различны — принципиально различны: один кусок может быть куском хлеба, пропитанного вином, а другой — Телом и Кровью Христовыми.

А. — Символически?

В. — Нет, вино и хлеб реально и субстанциально *пресуществились*, то есть переменили свою сущность и стали истинным Телом и истинною Кровью Иисуса Христа.

А. — Конечно, это решающий пример. Можно добавить к нему вопрос о миропознании?

В. — Да. Сюда же относится, например, крещение. Можно — хотя бы на театральной сцене — воспроизвести крещение со всею достижимою точностью, и это, однако, будет простой ряд чисто эмпирических действий. А в ином случае тот же самый ряд действий является таинством, принципиально разнящимся от представляемого на сцене и производящим в крещаемом мистическое изменение — возрождение. Человек *до* крещения тождествен для чувственного опыта с человеком *после* крещения, а все-таки они внутренне различны: в человека окрещенного внесено *нечто*, что не может быть обнаружено глазами или руками, не может быть усмотрено никаким опытом, и что, однако, является существенно новым.

А. — Да, действительно, по-вашему выходит это так, но неужели это можно приять? Мне представляется, что это некоторое *reductio ad absurdum**, так дико звучит для меня подобная казуистика.

В. — Звучит дико и кажется странным единственно вследствие излишней привычки к исключительно чувственному опыту без достаточно критического отношения к нему.

А. — Но к чему же еще я *могу* быть привычным? Никакого другого опыта я не знаю. Разницу объектов я могу усматривать только *одним* методом, а не двадцатью.

В. — Это неправда, и я покажу, что у тебя есть иные методы усматривать разницу. Поставим даже вопрос шире: методы можно расположить лестницей, и чем далее стоит на ней данный метод, тем более глубокие разницы вскрывает он между объектами. Но чтобы заранее уяснить, в чем лежат или могут лежать различия объектов, которые не захватываются данным методом, я приведу простенькое сравнение. Представь себе, что у тебя имеется кусок стекла и кусок льда, отшлифованные одинаковым образом. На

* приведение к нелепости (лат.) — *Red.*

глаз эти куски, — если лед чистый, — почти неразличимы, и тебе может показаться, что кусок льда несколько не интереснее, и не прекраснее куска стекла. Но, с точки зрения молекулярного строения, лед имеет над стеклом преимущество, подобно тому, как игра оркестра над базарным шумом. Во льду — музыка, в стекле — шум; во льду — стройность и упорядоченность, в стекле — хаос и беспорядок; во льду — организация, в стекле — анархия. Каждая частица стекла только для себя и, самое большее, толкается о соседние; *целого* нет. Во льду наоборот: тут каждая частица занимает в *правильной ткани* целого, в *организации чудесного* строения определенное, ей присущее место.

Но это различие внутренней структуры, являющееся как бы символом различия человека душевного от человека духовного, на глаз совершенно незаметно.

А. — Ты хотел от этого примера перейти к общему разговору о методах.

В. — Да.

Каждая наука ограничивает область своих исследований, создавая схемы своих объектов и пользуясь при этом известным комплексом признаков; последними и определяется объект данной науки как таковой. Если два каких-нибудь объекта разнятся между собою по одному или нескольким из тех признаков, которыми *построется* объект данной науки, то мы можем методами и средствами, присущими *этой* науке, различить объекты. Если же окажется, что объекты разнятся между собою по признакам, *не входящим* в состав схемы объекта — схемы, построенной для данной, определенной науки, то методами и средствами данной науки объекты окажутся вполне неразличимыми. Допустим же, что в силу каких-нибудь условий, в которые мы поставлены, мы не можем применять никаких методов и средств исследования, кроме тех, которые присущи *данной* науке, то есть, предположим, что вследствие каких-то условий мы можем изучать данные объекты только с точки зрения нашей науки. Тогда объекты, заведомо различные, окажутся для *нашего* исследования абсолютно-неразличимыми. Так, например, те два куска — кусок льда и кусок стекла, — о которых была речь ранее, абсолютно неразличимы для геометрического исследования, так как оно не может войти в рассмотрение внутренней *структуры* тела. Пусть, далее, мы стоим на точке зрения механики и имеем возможность изучать только механические характеристики, определяющие некоторый объект. Тогда мы сможем определить форму тела, массу, момент инерции и так далее, но *температура* тела, электрическое его состояние, психические явления и прочее останутся для нас абсолютно незамеченными как таковые. Мы хорошо знаем, что два тела, имеющие все механические характеристики одинаковые, но температуры различные, разнятся между собою и, однако, методами механики уловить этой разницы никак не можем. Если же мы станем рассматривать наши тела с точки зрения физики, станем исследовать их методами и средствами, которые имеются у физики для изучения *ее* объектов, то разница двух тел, именно, разница их в отношении температуры, сейчас же усматривается и улавливается.

Точно так же методами физики мы не сможем отличить живого вещества от неживого. Если даже признать, что в живом веществе происходят какие-то, особые, сравнительно с неживым, физико-химические процессы, то даже и тогда мы не сможем различить живое от неживого, так как всегда можно мысленно подстроить такую систему механизмов — *постулировать* такого рода приспособления живого тела, что его, с точки зрения физики, можно будет рассматривать в этом отношении впрямь как неживое. Только *новые* методы — не физические — позволяют открыть разницу живого от неживого. Вот примеры случаев, где два объекта, неразличимые в чувственном опыте одной ступени, делаются различными для опыта в другой ступени. Это — *случаи первого типа*. К *случаям второго типа* мы можем отнести те, где два объекта, абсолютно-неразличимые в чувственном опыте, каков бы он ни был, имеют, однако, различие для опыта внутреннего. В виде примера рассмотрим область нравственности. Вот, я дважды сряду совершаю один и тот же для внешнего наблюдения поступок, при одних и тех же обстоятельствах. Пусть оба мои действия как угодно приближаются друг к другу по своему внешнему выражению и по внешним условиям; в пределе они могут быть мысленно абсолютно неразличимыми для стороннего наблюдателя. Всякий внешний опыт — опыт физики, *биологии* и так далее, — какими бы методами и средствами он ни пользовался, как бы ни был тщателен и точен, — он откажется усмотреть разницу между двумя действиями. Со своей точки зрения такой опыт не может не признать их тождественными. И, однако, эти два поступка по существу разнятся между собою. Один — нравственный, другой — безнравственный. «Посему не судите никак прежде времени, — говорит Апостол, — пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения...» (1 Кор. 4, 5). «Каждого дело обнаружится; ибо день покажет; потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть» (1 Кор. 3, 13).

«Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2, 11).

А. — Последнее мне не совсем ясно. Быть может, ты объяснишься?

В. — Если хочешь... почти каждый человек с самого детства подчиняется нравственным и гражданским законам, по крайней мере не делает очень заметных уклонений от них. Всякий старается слыть искренним, всякий ищет славы справедливого. Да и кто захотел бы предстать в обществе *in naturalis**, сняв с себя все покровы, если бы это повлекло за собой неприятности? И, действительно, почти все кажутся искренними и справедливыми, как будто они были такими в глубине сердца. Злой и добрый, душевный и духовный — каждый человек, если он не желает прослыть человеком ненормальным или преступным, живет, в общих чертах, так же как и другой. Разница главным образом не в способах действованиа, а в интимных пружинах действий — мотивах. Человек душевный не выходит из нормы, потому что у него есть опасения заслужить наказание или приобрести дурную славу, есть те или иные почести, которых он может лишиться, ради которых он лицемерит; если бы душевные люди не боялись законов и наказаний, если бы не дрожали за потерю своей репутации, своих почестей, своего состояния, одним словом, если бы внешние связи перестали вынуждать их к исполнению дела Божия, то эти люди, не имея внутреннего сознания своего мирогражданства, своего назначения в историческом процессе, своей связанности с единым организмом Церкви, не зная любви к Богу и становящемуся телу Христову, не желая переносить центр своего бытия в Абсолютное и утверждая ось мира в себе и в своих прихотях, — эти люди сорвались бы со сдерживающей их цепи, обманывали бы и грабили других, обижали и убивали, потому что делать всё это для человека, безумющего при внутреннем, *волею* отрицании Абсолютного, не только выгодно, но и само по себе приятно, привлекательно. Попробуй тогда очеловечить и обобразить такого. Но, откуда пшеница и плевелы растут вместе и связаны эмпирической действительностью, они не могут развернуться вовсе и для эмпирического наблюдения делают приблизительно одно и то же. Только духовный человек, внутренне утверждая Бога и открываясь для Его воздействий, тем самым делается уже сознательным проводником Божественных сил, живым органом тела Христова, исполняющим с радостью *свою* функцию. Такой не живет для себя и не умирает для себя; живет ли, умирает ли, — для Господа умирает (ср. Рим. 14, 7—8). Вот почему такой может сказать: «Мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16). Вот почему такой человек имеет право заявить: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Общие основания для законов нравственности и общественности выражены в десяти заповедях. Нетрудно проверить, что так называемый порядочный человек, то есть не слишком уклоняющийся от среднего душевный человек, своею внешнею жизнью живет более или менее согласно с этими предписаниями, равно как и духовный. Он оказывает знаки почтения Богу — ходит в церкви, произносит молитвы, слушает проповеди, крестится, делает благочестиво-торжественную физиономию, постится — всё, как у человека духовного; далее, он не делает преступлений, то есть не крадет, не дает ложных свидетельств, не убивает, не отнимает силою или хитростью имущества других людей и так далее. Однако все это делается из мотивов, не имеющих с любовью к Богу ничего общего, из мотивов внешних, чтобы казаться в людях праведным, чтобы пользоваться влиянием, чтобы иметь власть. Он не убивает; но тысячу раз умер бы каждый, мешающий ему в его намерениях, если бы желание отплатить к черту убивало; если бы этот человек не был связан страхом законов, боязнию общественного мнения, если бы он не предвидел неудачи, то, наверно, враг, становящийся, поперек дороги, был бы давно истыкан и исполосован ударами ножа, зарублен топором, прострелен или отравлен. О, если бы можно было сжечь ненавистью, с каким медлительным сладострастием поджаривал бы он своего противника на злобно-пылающем пламени жестокости! С каким ликованием отравил бы он его ядами язвительных слов, оледенил бы ему кровь ехидной изысканностью холодных сарказмов! Этот человек никого не убил, но он — постоянный убийца.

Да, он не совершает прелюбодеяний; но он досадует на свою «чистоту». Если бы не эта проклятая гласность! Он не ворует, никогда не воровал. Однако он зеленеет и трясется от зависти, глядя на чужое добро, двадцать раз в день негодует на общественные порядки, которые помешают ему украсть безнаказанно. Он не крадет, но, однако, в сердце своем совершает кражу за кражей, и потому он — постоянный вор.

А. — Этот «нравственный человек» уже когда-то говорил о себе. Не помнишь ли?

Живя согласно с строгою моралью,
Я никому не сделал в жизни зла...

* естественно (лат.). — *Ред.*

Много было разных событий, где он «никому не сделал зла». Вот, для примера, одно из них:

Имел я дочь; в учителя влюбилась
И с ним бежать хотела сгорая.
Я погрозил проклятьем ей: смирилась
И вышла за седого богача.
Их дом блестящ и полон был, как чаша,
Но стала вдруг бледнеть и гаснуть Маша
И через год в чахотке умерла,
Сразив весь дом глубокою печалью...
Живя согласно с строгою моралью,
Я никому не сделал в жизни зла» *

В. — Это — еще не почувствовавший и не сознавший ясно, что даже такая «добродетель» стесняет его. Но знаешь ли ты, как мучают внешние узы человека, сознавшего их! Его «праведность» делается тяжелым бременем и жестоким игом. Помнишь ли ты сыера Клубена у В. Гюго **? Помнишь ли ты, как этот «честнейший человек на всех морях», артистически лицемерящий, рассчитывающий свою игру до последней мелочи, все ставящий на карту, чтобы создать себе репутацию честнейшего, ждет не дожидается той минутки, когда он нагло насмеется над поверившими ему, когда он сможет сбросить с себя маску, и ликовать, и упиваться преступлением, ради которого он столько времени был «честен». «Тридцать лет носил он маску лицемерия. Он ненавидел добродетель. Он был чудовище в человеческом образе. Он был пленником честности; как мумия в гробу, он заключен был в оболочку невинности, общее уважение подавляло его. Слыть честным человеком ужасно. Часто он улыбку скрывал скрежет зубов. Добродетель душила его, и всю жизнь порывался он укунить руку, зажимавшую ему рот; между тем он должен был целовать ее... Он всем мил, и потому всех ненавидел. Наконец-то час его пробил. Он мстил. Кому? Всем и за всё... Он мстил всем, перед кем должен был притворяться. Всякий, кто думал о нем хорошо, был его враг...» (В. Гюго) ***.

Только вдумавшись в то, что это такое — добродетель без любви к Богу, постоянной наполненности всего существа Абсолютным, можно понять, что слова Апостола, столько раз цитировавшиеся, не есть чрезмерное и жестокое требование, а — выражение основного факта *этической* жизни, — условие, не откуда-то извне налагаемое на человека, а вытекающее из собственной его природы. Вот это условие всякой жизни по правде.

«Если я говорю языками человеческими или ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам телое мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1—3) ****.

Но никакие *внешние* признаки не обнаруживают с достоверностью, имею ли я любовь или нет; никакой чувственный опыт не покажет, в силу *чего* я поступаю так, как поступаю, в силу *чего* я работаю над собою всячески, занимаюсь всевозможною помощью другим и общественной деятельностью, делаю, по-видимому, всё и кончаю жизнь мученичеством — на костре. Никакой чувственный опыт не обнаружит, медь ли я звенящая и кимвал глухо бряцающий или же сознательно функционирующий орган тела Христова. Но, между тем, эта эмпирическая *неразличимость* прикрывает собою существенное различие, а оно может быть усмотрено только самонаблюдением или какими-нибудь иными путями, но не опытным, если брать слово в обычном, чаще всего употребляющемся значении.

* Отец Павел сначала сделал ссылку: «Некрасов. «Нравственный человек». Полное собрание стихотворений [в 2-х томах. 1842—1872. Изд. 4-е], т. 1 [СПб., 1886], сс. 29—31», но потом вычеркнул ее, желая, вероятно, приблизить текст к разговору. — Ред.

** И здесь отец Павел вычеркнул название произведения: «Труженики моря». — Ред.:

*** В. Гюго. Труженики моря. Часть 1, книга 6, глава 6. — Ред.

**** «В подлиннике все это место есть «Гимн любви», написанный стихами; русский перевод соответственным размером и указания на ритмичность см. у Муретова («Новозаветная песнь любви...») в «Богословском вестнике» (1903, № 11 и № 12). Переписать оттуда сюда эти стихи». — Прим. П. Ф.

Вот перевод М. Д. Муретова («Новозаветная песнь любви» сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» — «Богословский вестник», 1903, № 12, с. 605—606):

А.— Атеп *. Однако ты чересчур распространился, увлекшись тоном проповеди; смотри, ты встрепан, будто не чесался два дня...

В.— Мы можем теперь перейти к *третьему типу случаев*, — к случаю, где два объекта, данные в созерцании, не обнаруживают разницы для такового, кажутся ему неразличимыми и тождественными, тогда как *умозрение* дает возможность отыскать принципиальную разницу между этими объектами.

Так как с созерцанием мы имеем дело по преимуществу в геометрии, то там особенно много примеров, поясняющих, в чем дело. Придется отметить только простейшие из них, хотя всем таким исследованиям математики принадлежит решающее значение и несомненно доказательная роль при обсуждении наших вопросов. Для начала укажу о существовании несоизмеримостей, то есть таких величин одного рода, которые не имеют общей меры между собою. Когда общая мера существует и отношение величин является соизмеримым, то оно может быть выражено некоторым числом; если же соотношение несоизмеримо, то *нет* такого числа, которое бы выражало собой это отношение. Таким образом, первая пара величин имеет какое-то принципиальное отличие от другой, но *это* отличие не может быть замечено и усмотрено никаким опытом.

Чтобы сделать это более наглядным, обратимся к геометрическим величинам. Пусть, например, каким-нибудь построением нам даны два прямолинейные отрезка. Сравнивая их, мы можем обнаружить разницу их длин; один отрезок окажется, например, более другого. Но ничего принципиально-различного *таким* способом — непосредственным сравнением отрезков — мы не заметим, как бы точно ни было сравнение. Однако, изучая тот *путь*, которым отрезки были получены, мы сможем умозрительно прийти к заключению о принципиальной разнице их, разнице *по существу*. Длина одного отрезка, как может оказаться, *выражается* некоторым числом, а другого — *никаким* числом не выражается. Чтобы выразить длину второго отрезка арифметически, то есть чтобы охарактеризовать длину отрезка в отвлеченных терминах, надо создать совершенно *новый арифметический символ*, новую арифметическую схему — так называемое иррациональное число. Таким образом, например, сторона квадрата и его диагональ, будучи несоизмеримы, имеют какое-то *внутреннее различие*, абсолютно неизвестное для простого созерцания этих отрезков. Это свойство сказанных линий было известно уже пифагорейцам, и открытие его относят к основателю союза. Нетрудно догадаться, какое ошеломляющее впечатление должно было произвести открытие этой теоремы на изобретателей. Одним из основных убеждений школы было признание универсальной роли числа; а под *числом* тогда разумелось именно целое число. И вот оказывается, что имеются объекты, притом объекты в области созерцания, которые никаким числом не выражаются, никаким числом не управляются, как бы лишены сущности, ибо сущность объекта, для пифагорейцев, есть выражающее его число. Получалось, будто люди заглянули незаконно в какую-то мистическую бездонность, подсмотрели или подслушали то, что людям не должно знать, вырвали из бездонности тайну богов и стоят, как сообщники одного страшного дела, не смея смотреть друг

Если я *языками*
Людей глаголю
И (даже) Ангелов,—
Любви же не имею:
Являюсь медью я звенящей,
Иль кимвалом звучащим.
И если я *пророчество* имею
И знаю *тайны* все я,
И всю *науку*,—
И если *веру* всю имею,
Чтоб горы переставлять,—
Любви же не имею:
Ничтожность — я
(*Нет пользы мне*).
И если все раздам имущество свое,
И если тело я предам свое,
Чтоб быть сожженным мне,—
Любви же не имею:
Нет пользы мне.

* Амипь; истинно (лат.).— *Ред.*

другу в глаза, вздрагивая от громкого слова, боясь проговориться и тем окончательно навлекая на себя гибель несущий гнев небожителей.

Завыли таинственные вздохи ветра; закачались в ужасе деревья, замахали руками; понеслись в вихрях почерневшие листья.

Порывы метели суровы и резки,
Ужасная тайна в душе шевелится.
Задерни, мой брат, у окна занавески:
А то будто Вечность в окошко глядится.

Пифагорейцы вовсе не были так несообщительны и замкнуты в своих философских воззрениях, как это было принято думать о них; но *такие* открытия... такие открытия должны были оставаться тайной, должны были глубоко укутаться молчанием.

Раскрыть случайно-увиденное, обнаружить пережито-найденное — это значит кошунственной рукой сдернуть покровы с того, что закрыли боги, бесстыдно обнажить божественную тайну. Горе нечестивцу, который дерзнет вынести скрытое наружу. Он навлекает тогда самим своим существованием гибель на союз и на самого себя. Единственное, чем можно спастись, это изгнать святотатца, отречься от него, пред богами объявить своим врагом. Да направят вечные боги весь гнев свой на виновника, на него одного!

Так и случилось. Основатель союза, тайновидец Пифагор, был жив еще, он доживал последние свои годы, как вдруг разразилась гроза, и союз, — слушавший мерно-звучащие кифары, занимавшийся благочестивыми упражнениями и увлекающими к миру стройности и небесной гармонии созерцаниями, — глухо заволновался. Нечестивый Гиппас, вероломный волк, обманувший доверие священного союза, пренебрег гневом небожителей и, забывая о подобающем божественным истинам молчании, святотатственно открыл тайну профанам — выдал непосвященным и неочищенным священное предложение о несоизмеримостях. Гиппас был судим, с позором изгнан из ордена; пусть же бессмертные судят его! И вот не замедлил суд блаженных богов, живущих в высоком эфире. Только что отплыл в открытое море безумный нечестивец, только что утонул в голубом тумане береговой край Великой Греции, как Посейдон вспенил трезубцем почерневшую пучину, раскачал бесплодное море, захлестал гигантами-волнами — чудовищами морскими — на утлое суденышко, и дерзкий Гиппас понес кару за нескромностью к богам. Он утонул, и неосторожные уста навеки сомкнула бесстрастная водная пустыня...

А. — (смеется). Это, по-твоему, факты?

В. — Фактов я и не хотел излагать; мою задачей было представить, как могли факты отразиться в сознании союза. Но теперь я просто буду указывать другие примеры. За недостатком времени я только упомяну о существовании так называемых *трансцендентных* чисел и величин, ими измеряемых. Оказывается, что также и среди иррациональных чисел можно установить принципиальные различия, разбивая их на существенно разнородные классы. Таковы, например, числа, степени которых соизмеримы; таковы же числа трансцендентные. Интересно то, что, хотя трансцендентное число существенно отлично от нетрансцендентного или алгебраического, но узнать относительно *данного* числа, каково оно, весьма нелегко. Так, например, знаменитая задача о квадратуре круга, почти 4000 лет истощавшая силы математиков, в самой своей постановке заключала недоразумение, и последнее основывалось на непризнании существенного различия числа π от алгебраических чисел. Чтобы не останавливаться далее на примерах из того же отдела математики, я укажу несколько примеров из так называемой теории групп. Под *группой* точек разумеется совокупность точек, данных определенным образом; она рассматривается, в силу однородности задания, — как нечто целое, единое.

Как простейший пример возьмем такие группы точек, которые расположены на прямой линии; точки, так сказать, нанизаны на прямую. Тогда, чтобы определить положение точки на прямой по отношению к некоторой неизменной точке — началу, нужно дать число, выражающее расстояние этой точки от неподвижной в каких-нибудь определенных единицах длины, например в миллиметрах. Если мера длины дана и дано число, то этим точка, характеризуемая числом, вполне определена. Выбирая совокупности чисел по тому или другому общему правилу, мы станем последовательно получать группы точек, расположенные по тому или другому закону. Так, например, мы можем потребовать, чтобы были взяты все те точки, соответственные числам которых — координаты — суть все рациональные числа не меньше нуля и не большие единицы. Это будет группа «рациональных точек» в отрезке $0 - 1$.

В теории групп на каждом шагу встречаются случаи, где две существенно-различные группы, которые приходится трактовать при всевозможных рассуждениях как

объекты весьма различия, *не могут быть* различаемы в созерцании. Возьмем, например, группу точек, определяемых всевозможными числами между 0 и 1, включая сюда 0 и 1; это будет так называемая *замкнутая группа*. Возьмем, далее, группу точек, определяемых всевозможными числами между 0 и 1, включая сюда 0, но не включая 1; такая группа носит название *незамкнутой*. Обе эти группы абсолютно-неразличимы в созерцании, «на глаз»; одна имеет вид, как другая; одна, по-видимому, тождественна с другой. Но, на самом деле, между ними есть очень важная разница, которая радикально *различает* свойства групп. Первая группа, замкнутая, имеет, так сказать, окончания; точки 0 и 1 являются для нее крайними точками, так что нет ни одной точки группы, которая лежала бы правее, чем точка 1, и нет такой, которая лежала бы левее точки 0. То же самое можно сказать и о левом конце второй группы, незамкнутой; но не так обстоит дело с правым концом этой группы; тут конца в собственном смысле нет; нет последней точки, крайней. Какую бы далеко стоящую точку мы ни взяли, непременно найдется другая, еще дальше ее стоящая; а последней все-таки нет. Мы можем как угодно близко подходить к точке 1, которая не относится к нашей незамкнутой группе, и все-таки никогда точки 1 достигнуть не сможем, потому что, если мы станем в точку 1, то выйдем из пределов группы, а если не станем еще в нее и будем слева от нее, то всегда имеем возможность подойти ближе. У замкнутой группы, так сказать, *обтаял кончик*, сточилась последняя точка, и получилась группа незамкнутая. Это изменение, невидимое и неощутимое, однако, произвело существенное изменение в свойствах, в структуре группы, и тот, кто занимался теорией групп, хорошо знает, как серьезны эти изменения структуры и как тщательно надо различать группу замкнутую от незамкнутой. У последней не хватает какого-то «чуть-чуть», с появлением которого она бы перешла в группу замкнутую. Но отсутствие этого «чуть-чуть» имеет для сущности группы, может быть, большее значение, чем в области эстетики то «чуть-чуть», с которого начинается искусство.

Приведу еще один пример. Если мы возьмем совокупность *всех* точек промежутка 0 — 1, включая сюда и пределы 0 и 1, то, как известно, она имеет своими соответственными числами совокупность всех иррациональных и рациональных чисел, которые не меньше 0 и не больше 1. Такая группа точек принадлежит к типу так называемых *совершенных групп*. Каждому мыслимому числу, рациональному или иррациональному — безразлично, соответствует точка группы, и наоборот, каждой точке группы соответствует рациональное или иррациональное число, которое меньше 0 и не больше 1. Возьмем теперь между теми же пределами 0 и 1 другую группу точек — группу рациональных точек; каждой точке этой группы непременно соответствует число, заключающееся между 0 и 1; но сказать наоборот никак нельзя: не всякому числу соответствует точка группы и, если мы берем число иррациональное, то соответствующей ему точки не существует. В соответственном месте отрезка — носителя группы — группа имеет *изъян*, пробел. Так как между каждыми двумя рациональными числами существует бесконечное множество иррациональных, то в каждом отделе группы нашей существует бесконечное множество изъянов; вся группа разведена, изгрызена. Однако эта истинность группы имеет одно замечательное свойство: дело в том, что между любую парю рациональных чисел, как бы ни разнились они мало, существует не только бесконечное множество иррациональных промежуточных, но и бесконечное множество рациональных же промежуточных. Другими словами, какой бы малый кусочек нашего прямолинейного отрезка мы ни взяли, он непременно окажется начиненным бесконечным множеством точек группы. За это свойство группа наша может быть отнесена к типу групп «всюду-плотных». Итак, с одной стороны, мы имеем сказанную *всюду-плотную группу*, а с другой — *группу совершенную*, о которой речь шла ранее. Все точки, которые участвуют в первой группе, участвуют и во второй, но нельзя сказать обратного; во второй группе имеется бесконечное множество точек, не участвующих в первой. Первая группа есть как бы изъеденная бесконечно-тонкими дырочками вторая группа, а вторая — зачиненная первая; та и другая по своим свойствам существенно разнятся между собою; они настолько различны, что немислимо смешивание их; иначе можно наделать грубейших ошибок. И, однако, та и другая никаким созерцанием, никаким микроскопом не отличимы между собою. Первая есть как бы полоска пыли, насыпанная вдоль прямой линии, вторая — сплошная ниточка; в первой — разрозненные точки, рассыпавшиеся ниточки бисера, а вторая — непрерывная последовательность точек. И все-таки та и другая группы не могут быть *представляемы* как разнисящиеся, хотя, с другой стороны, не могут быть мыслимы как тождественные. Вводимое в теории групп понятие о группе производной делает различие их особенно очевидным.

Я бы мог привести тебе еще множество примеров из теории групп, но за недостатком времени поспешу идти далее.

А. — Далее? Это еще куда?

В. — Нужно обратиться к Последнему, Четвертому виду объектов, не могущих быть различенными никакими методами помимо мистического восприятия. Сейчас я ничего не желаю доказывать тебе — ведь мы и начали разговор в том намерении, что *dicatur ad narrandum, non ad probandum**. Поэтому можно излагать наши убеждения вполне догматически. Мы думаем, что таинства и являются именно такими объектами, не отличимыми в чувственном опыте, как бы он ни был тонок и чувствителен, от простых церемоний и обрядов, и имеющими, несмотря на это, глубочайшее субстанциальное отличие от обрядов и церемоний. Об этом различии мы знаем из церковного учения, подобно тому, как из геометрии узнаём о различии стороны квадрата и его диагонали. Насколько справедливо то, что тут, в таинствах, действительно имеется своеобразная сущность, нечто существенно новое — как бы новая тварь, — это другой вопрос; нельзя, однако, отрицать возможности этого.

А. — Но неужто можно довольствоваться этим голым утверждением и не иметь никаких фактических доказательств?

В. — Никто не велит довольствоваться только им. Совершенно своеобразные и первичные восприятия позволяют почти всякому, хотя, быть может, и не всегда, усматривать тот мистический элемент таинства, о котором говорит Церковь. Не только мистики, так сказать, профессиональные, но и самые простые верующие сплошь и рядом имеют такие восприятия, и эти специфические переживания указывают на наличие специфического же момента в таинстве. Конечно, с чисто теоретической точки зрения нужно подвергнуть эти переживания теоретико-познавательному рассмотрению и оправдать их объективную значимость и ценность, как это необходимо сделать со всякого рода переживаниями. Такое рассмотрение не входит в наш план, но я не могу не заметить, что тут задача проще, чем кажется с первого взгляда. А priori**, независимо от теоретико-познавательных убеждений рассматриваемого, можно утверждать, что предмет этих специфических переживаний не может лежать в области предметов переживаний обычных; если это — галлюцинация, то — что бы под галлюцинацией мы ни разумели, — причина, галлюцинацию вызывающая, лежит в области мистической, в области новой сравнительно с той, которую мы узнаем в эмпирии; ведь не может эмпирическое, каково бы оно ни было, само по себе, без привождения мистического выстроить мистическое, принципиально разнящееся от него.

Можно было бы привести сколько угодно примеров таких переживаний. Вот, например, что пишет в частном письме одна учительница-девушка, воспитанная в традициях шестидесятих годов, потом пришедшая к Церкви: «Христос воскрес, дорогой... Я член Церкви Христовой, мне прощены мои грехи, и я причастилась Святых Таин. Я поражена и уничтожена всепрощением Божиим. Простил, всё простил, потому что *нет больше муки в моей душе*; и солнце, и небо, весна и природа — всё для меня, как и для других; любовь родных, близких и детей (моих учениц) — всё вернулось ко мне, хотя, могло казаться, никогда и не отнималось. За что такая милость Божия? И я еще смела не прощать грехи другим, когда сама хуже всех, а Бог мне все простил... Причастие Святых Таин успокоило меня... *Я почувствовала себя в общении с Богом моим Иисусом Христом*. Я теперь верю, что Он взял на себя грехи мира, что Он приходил на землю, и был распят за нас всех и за меня, и искупил все прошедшие и будущие грехи людей...»

«Живу не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал., 2, 20) — то есть Христос стал жить в нем. Это не нравственно только, в том смысле, что вся жизнь, вся деятельность, все помышления, все чувствования — всё для Христа и ради Него. Это значит гораздо более, значит, что Христос существенно вселяется и сотворяет обитель в сердце, *Сам реально является*, по обещанию Своему.

«Спасительности (слова крестного), — говорит епископ Феофан, — отвергать нельзя, ибо *опыты сего у всех пред глазами*: слышат слово крестное, веруют, принимают крещение и являются *новой тварью; новыми себя ощущают, новыми видят их другие*...»

Заподлинно (принявшие слово крестное) *удостоверялись в сей силе и премудрости*, когда в крещении *спосребались* распятому Господу и *вкушали* спасительность креста...

...Блага сии уготованы любящим Бога, то есть тем, кои, оставя всё, к Богу прилепляются сердцем, и в *сердечное живое общение и единение с Ним входят путем, от Него указанным и предписанным****. Не стану напоминать тебе другие примеры.

* говорится для того, чтобы рассказать, а не доказать (лат.). — Ред.

** заранее (лат.). — Ред.

*** Эти выдержки и письмо заимствованы мною из книжки М. А. Новоселова «Забывый путь [опытного Богопознания]. Изд. 2-е. Вышний Волочек. 1902], с. 41 и след.— [с. 42, 43, 44, 45] — Прим. П. Ф.

А. — Concedo atque distinguo*. Все сказанное тобою заставило меня несколько изменить мнение. Я теперь соглашаюсь, что вы смотрите на Евангельские события иначе, чем я полагал, и, притом, в некоторых отношениях мне стала ясна формальная законность вашей точки зрения.

В. — А твои вопросы?

А. — Кое на что ты уже ответил сам, а другие вопросы я предложу теперь в иной раз: они носят совсем новый характер. Хорошо и то, что выяснилось, как я должен понимать то, о чем мы будем говорить. Однако для большей ясности следовало бы тебе покороче еще раз охарактеризовать два мировоззрения, одно ваше, а другое то, которое излагалось мною. Только покороче.

В. — Это просто; *первое — эмпирия, второе — эмпирия*.

А. — Уж чересчур кратко. У нас есть еще четверть часа; не изложишь ли ты эту мысль *in extenso* **?

В. — Изволь. Развитие мировой драмы по тобою изложенному мировоззрению идет всецело в области эмпирической, — в области цветов, звуков, запахов, давлений и всех других сторон чувственно-воспринимаемого мира, которые непосредственно или посредственно могут быть замечены методами физики, химии, биологии и других им подобных наук, равно как и в области хотений, ощущений, замечаемых эмпирической психологией. Все нити действия тянутся в области эмпирической, все пружины,двигающие события, не выходят из границ и пределов этого мира. По своей ли тонкости, или по недостаточности воспринимающих аппаратов многие нити, быть может, нам еще неизвестны; возможно даже, что они никогда не станут нам известны. Но, *по существу*, между известными нитями и теми, еще неизвестными, нет никакого различия; все они рассматриваются наподобие того, как рассматриваются явления в физике. Разница между ними аналогична разнице света и звука.

За такие черты изложенную тобою *концепцию* можно назвать *натуралистической* — натуралистической в смысле, аналогичном тому, в каком мы обозначаем этим именем известную литературную школу, потому что она довольствуется *одною* плоскостью действительности, *протоколами* этого мира, а всякую другую хочет сводить на эту единственную. Наше мировоззрение по существу иное. Мы не довольствуемся *плоскостностью* действительности, требуем *признания* перспективности, видим «холодную высь, уходящие дали». Эта перспективная глубинность заключается в том, что мы не выравниваем всего многообразия действительности к одной плоскости — плоскости чувственно-воспринимаемого, но гербаризируем действительность, сплющивая и высушивая ее в толстой счетной книге позитивизма. За данною переднею плоскостью эмпирической имеются еще иные плоскости, иные слои. Они не сводимы один к другому, но связаны между собою *соответствиями*, причем эти соответствия не условное что-нибудь или навязываемое действительности; соответствия устанавливаются тем же самым актом, который производит «действительность» в ее представляемой форме.

В *потенции*, в возможности, и вам, и нам даны одни и те же первичные данные — элементы. Но вы, — если только вы на самом деле так воспринимаете окружающую действительность, как говорите, а не просто считаете *нужным* так ее воспринимать, — вы строите из этих элементов мир плоскостный, а мы — глубинный. Я позволю себе продолжить предыдущее сравнение, сопоставляющее образование миропредставления с образованием пространственных представлений.

То, что имеется в чувственности изначально, то не есть еще нечто пространственное. Психологический анализ достаточно выяснил, что эти беспространственные элементы выстраиваются разумом как-то — в данном случае безразлично, как именно — в планомерное пространственное единство, в образ чувственного мира. Но сперва этот образ только плоскостный. Первоначально вся действительность имеет вид как бы картины, нарисованной по всем правилам перспективы на некоторой поверхности; она как бы приложена к глазу. Но в этой картине имеются только цвета яркости и насыщенности, имеются всевозможные переlivы и сочетания красок, то блестящих, то матовых, то тусклых, то светлых, то темных, *игра* светотени и контуры, но нет, совершенно отсутствует рельеф, какой-нибудь намет на перспективность или глубину.

Элементы остаются те же самые; но вот к устройению их присоединяются еще новые деятельности разума, совершенно новые способы действия разума — каковы бы они ни были и в чем бы ни состояли, это нам сейчас безразлично, — и тогда только вдруг раскрывается смысл картины в ее перспективности, делается ясным, для чего она нарисована по правилам перспективы. То, что раньше представлялось *уродливой*

* Соглашаюсь и заканчиваю (лат.). — *Ред.*

** развернуто (лат.). — *Ред.*

перекошенностью, происходящей от неумелости творца картины, оказывается целесообразно-направленным *средством* для изображения глубины. Тогда, и только тогда картина делается для Создателя тем, что она *есть* по своему замыслу; до того она была лишь собранием уродливо-искаженных и перекошенных контуров и теневых пятен с некоторыми *намеками* на целесообразность, потому что целесообразно-нарисованное в плоскости для непонимающего перспективы есть план, а не перспективное изображение, абрис, контур, только не сущность. Целесообразность картины действительности понятна только при понимании перспективы; в противном случае, если дело ограничивается плоскостью, целесообразность была бы наян, и, если потерять понимание перспективы, то естественно повторить за Альфонсом V Кастильским знаменитую фразу: «Если бы Творец спросил моего мнения, то я посоветовал бы Ему сотворить мир по-лучше, а главное попроще!»

Если теперь перейти к предмету, с которого мы начали, к различию эмпирии и эмпирии, то можно сказать: к тем изначальным данным, которые имеются у нас и у вас одинаково, вы примените только один род *построющих* действительность актов, и потому у вас получается действительность единообразная. Это — эмпирия. Мы же применяем к тем же данным *ряд* актов и получаем многообразно-расчлененную действительность. Из некоторого материала вы выстроили объект α ; далее у вас ничего нет; однако оказывается, что материалы этого объекта допускают и требуют *еще* дальнейшей обработки новыми методами построения. Таким образом строятся объекты β , γ , ... и так далее. Эти объекты, однако, не разрозненны между собою; будучи самостоятельными по своей сущности, они, однако, связаны для сознания единством материала, из которого построены, а реально тем, что материал этот дается нашим отношением к единой вещи, и эти объекты α , β , γ , ... суть частные аспекты *одной* вещи, разные стороны ее идеи — сущности. Объекты α , β , γ , ... суть, так сказать, части, стороны вещи для сознания. Однако они не равноправны. Объект β как дальнейшая обработка того же материала, который входит в α , заключает в себе α в известном смысле, но сам является чем-то более содержательным, чем α , потому что он — нечто и, кроме того, *то*, что α . β , именно, играет ту же роль в отношении к α , как страница из Гёте, рассматриваемая с точки зрения человека, понимающего поэму, к той же странице, но с точки зрения человека безграмотного. Для первого она есть эстетическое плюс зрительные образы «черное на белом», а для второго — *только* «черное на белом».

Таким образом, вследствие того, что разные деятельности разума применяются при построении действительности, вследствие этого наши объекты, заключая в себе все то, что ваши, имеют еще много иного; но это «иное» — самое главное, самое существенное — *смысл* того, что вы видели и не прочли. Вследствие этого объекты религиозного мировоззрения полнозвучнее, богаче, чем позитивистические. Законно сравнить их с аккордами, если объекты позитивистов назвать *отдельными* тонами.

Но когда разумом уже проделано все это, тогда и самая передняя плоскость — тот чувственный мир, который строится «позитивистической» деятельностью разума, приобретает для нас особую важность, особое значение; он, так сказать, отдается другим, высшим миром, делается представителем их и, в известном смысле, носителем; отказавшись от самоутверждения, от своего существования как такового, он делается бытием *для мира иного*. Но тем самым он, «потеряв свою душу», сделавшись носителем иного мира, телом его, несет его *в себе*, воплощает другой мир в себе, или преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в *символ*, то есть в органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого. Эмпирический мир делается прозрачным, и чрез прозрачность *этого* мира становится видими пламенность и лучезарный блеск других миров. «...Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы...» (Рим. 1, 20). Вследствие такого лишения самостности, самостоятельного цвета, *этот* мир, просвечивая *огненностью* иного мира, делается сам огненным; он как бы смешивается с огнем. «И видел я как бы стеклянное море, смешанное с огнем; и победившие зверя и образ его, и начертание его и число имени его, стоят на этом стеклянном море, держа гусли Божии» (Откр. 15, 2). Стоящие на море — это те, для которых этот мир стал уже вполне прозрачным, и вот они, оставаясь в *этом* мире, непосредственно касаются огненной стихии, которая смешана с морем, и видят это, и поют хвалу, говоря: «велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель! праведны и истинны пути Твои, Царь Святых!» (Откр. 15, 3).

Итак, если я называл ваше плоскостное мировоззрение *натуралистическим*, в смысле известной литературной школы, то наше, по справедливости, следует назвать *симво-*

лическим за то, что в нем познание мира является в то же время «соприкосновением с миром иным».

В самом деле, что иное должна представлять из себя символическая поэзия, как не органически-слитное соединение того мира, который дан в поэзии реалистической, мира опытного, с новыми, горными слоями эстетической действительности. Каждый слой значителен сам по себе и ведет к другому, еще более значительному.

Вот в общих чертах различие эмпирии от эмпирии, если взять мировоззрение или миронастроение в его целом. Однако тут было бы неуместно рассматривать отношение такого общего мировоззрения к ранее рассмотренному вопросу о таинствах.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Заметка о восприятиях при получении таинств

I

Наличность особых восприятий при получении благодатной силы таинств составляет данную несомненную. Но, помимо таких восприятий, отмеченных у людей «обыкновенных», в литературе имеются примеры необычайного нерогнозиса или, по терминологии Эмбера-Гурбейра, евхаристического чутья (*flair eucharistique*), обнаруживающегося иногда у сензитивов, визионеров, провидцев — людей с особой организацией. Ясновидящие такого рода умеют определять святыни всякого рода — реликвии, освященные предметы и, в особенности, Святые Дары [...] *

II

Мы привели указанные примеры, не разбираясь в них критически, — желая только пояснить, факты какого рода имеются в виду, причем надо заметить, что примеров таких можно набрать сколько угодно из описаний бесноватых и одержимых, ясновидящих и визионеров.

Допустим, однако, что, по тем или иным соображениям, мы хотели бы уклониться от пользования подобными описаниями, — хотя бы потому, что не имели бы возможности критически взвесить документы.

Тогда вопрос о таинствах сводился бы к необходимому признанию двух наличностей: во-первых, наличности тайнодействий, в которых известные лица не видят особого элемента, благодати; и, во-вторых, — наличности теории таинств, части догматики, утверждающей специфическую природу таинства, его «существительную» ** особенность.

Итак, у нас есть два факта; ни одного из них нельзя отменить, оба должны быть объясненными. Представим себе далее, что мы желаем считать по преимуществу с первым фактом, с отсутствием у данного лица особых восприятий от таинств. Понятно, что простое отсутствие восприятий у данного лица ничего еще не предвещает само по себе относительно несуществования или, тем более, невозможности существования такого восприятия вообще, а потому — и наличности объекта этого восприятия — мистического *что*. Однако такое заключение иногда все-таки, по ошибке, делают; покажем же, что в данном случае оно ведет к нелепости. С этой целью временно допустим его, то есть сделаем принципиальное утверждение об отсутствии специфического восприятия и специфической природы таинства. Тогда, так или иначе, нам надобно считаться с другим фактом — с традиционной теорией, берущей свое начало в глубокой древности и упорно сохраняющейся, — с теорией о специфической природе таинства.

Как бы мы ни относились к Церкви, но нельзя быть настолько легкомысленным, чтобы никак не считаться с основными убеждениями ее — с убеждениями миллионов людей разного воспитания и образования, разного общественного положения, — с убеждениями, пребывающими в мятущемся потоке времени. Пусть их признают ошибкой, нелепостью. Но ведь и для ошибок и нелепостей, а тем более пребывающих в простран-

* Заимствую эти сведения из статьи [священника] И. Левицкого «Эфес или Иерусалим?» («Христианское чтение», 1900, т. ССХ, ч. 2, с. 580—619). — *Прим. П. Ф.*

** Выражение, слышанное мною от одного старообрядческого пачетчика Костромской губ.: он употребил его в смысле существенно, *substantialiter*. — *П. Ф.* (по существу (лат.). — *Ред.*)

стве и времени, имеются свои причины, с которыми нельзя не считаться, нельзя обращаться с такими убеждениями по «методу незамечания».

«Может быть, — скажут, — будет показано, что эта теория таинств есть результат исторических влияний на церковное учение, культурное наследие ее». Пусть так, но это — не объяснение. Ведь мы *принципиально* отказались признавать за таинством особую природу. Генетическое объяснение только переносит вопрос к другому времени и к другому народу, к сути дела даже не подступаясь; трудность объяснить причину создания церковной теории остается той же, что и ранее. В самом деле, ведь если безусловно отрицать особые восприятия в жизни духа при получении таинства, то с такою же безусловностью можно утверждать, что и рефлексии на них возникнуть не могло бы. Этим вопрос об априорности логической схемы нисколько не предпрешается; идет дело только о том, как до переживания данная потенция, предрасположение разума, перешла в актуальность. Понятие об особых элементах не получается ни при каком комбинировании уже имеющихся данных, от первых принципиально отличных. Мы можем находить евхаристические молитвы соответствующими благословению иудейского пасхального канона; мы можем связывать их с мистериями Митры, Диониса или орфиков. Но, какова бы ни была ценность утверждения нашего об историческом преемстве того или другого явления, оно касается только формы, оболочки таинства; мистическая же сторона его таким путем абсолютно невыводима без мистических восприятий. «Но, — могут сказать, — в духе могло быть данное до всякого конкретного переживания, понятие о специфической природе, — некоторая, так сказать, рефлексия до переживания, чисто-логическая возможность схематизировать будущее переживание». Пусть в духе есть понятие, схема данная актуально до наличности того, чего она есть схема. Пусть так. Но тогда, если эта возможность безусловно отрешена от конкретного переживания, то совершенно непонятно, как она могла после вступить в связь с другими конкретными переживаниями, чувственными данными. Другими словами, совершенно непонятно, как *только общее*, исключительно общее и притом относящееся к специфическому содержанию, могло быть применено к частному, к материальному содержанию таинства, которое, вдобавок, существенно разнится от схематизируемого данным понятием — благодати. Непонятно, почему образовалась теория таинства применительно к определенному явлению, а не к любому другому, и, так как этот вопрос относится ко всякому эмпирическому данному, то делается непонятным вообще, что связывает это общее, до переживания данное понятие, с частным каким бы то ни было явлением, данным в опыте эмпирическом; делается непонятным, почему под данное понятие нельзя подставить чего угодно, а тогда это бы значило, что материя таинства в теорию попасть никак не могла бы. Чтобы понятие могло быть применено к конкретному, оно должно быть прикреплено к определенному конкретному; но для последнего необходимо, чтобы это конкретное отличалось для сознания от всякого другого, выделялось из остального, было особенным, то есть чтобы сознание воспринимало в нем какую-то специфическую природу, если общее, к нему применяемое, утверждает существование таковой.

Для применимости теории к опыту необходимо, чтобы она имела в опыте какое-то соответствие себе; опыт должен откликаться на теорию, и этот отклик, это соответствие должно быть пережито, — другими словами, должна быть пережита эмпирия.

Итак, наличность теории данного таинства, как имеющего специфическую природу, привела к заключению, что если не в этом таинстве, то в ином каком-то историческом прецеденте его было переживание эмпирии. Это противоречит нашему принципиальному отрицанию такой возможности, и мы приходим к нелепости. Раз так, то крайне вероятно предположить, что такие случаи восприятия были в свое время отмечены и зарегистрированы, именно: как случаи чего-то *нового* по сравнению с обычными восприятиями, — как случаи, где сквозь эмпирию к сознанию прорывались иные слои действительности.

«Но, — скажут, — церковная теория таинств держится простым доверием к словам Христа. Христос сказал про хлеб: *τοῦτο ἐστί το σῶμα μου* и про вино: *τοῦτο ἐστί το αἶμα μου* (Мк. 14, 22, 24); Ему поверили апостолы, апостолам — первенствующая Церковь, а далее непрерывностью предания такое понимание таинства было доведено и до нашего времени». Это замечание вполне справедливо, но оно уклоняется от поставленного вначале утверждения: нет мистических переживаний и объектов, им соответствующих.

Прежде всего, если Христос простой человек (а ведь именно это и утверждает подлинный эмпирик), то тогда относительно Него возникают все те недоумения, какие были указаны относительно *любого* создателя церковной теории таинств; если Христос ошибался в приведенных выше словах, то необходимо объяснить возможность такой ошибки, а этого не сделаешь без предположения о наличности у Него же или

у кого-нибудь, из влиявших на Него, мистических переживаний. Если же Христос — Богочеловек, то тогда в Нем уже *есть* сверхэмпирическое; тогда невозможно не верить Христу, и возражение само себя уничтожает.

Затем может возникнуть возражение, что, мол, в словах Христа вовсе не заключается церковной теории таинств, что церковное понимание есть «наслоение», внесенное апостолами или отцами Церкви. Допустим, что и это правильно, то есть, что церковная теория есть результат развития теории аллегорической, по которой таинство — *только* образ и слово «εἶναι» употреблено в смысле «обозначает, служит знаком». Как бы там ни было, но нельзя тогда отрицать, что все-таки, в конце концов, явилось понимание таинства как чего-то большего, чем образ; такое понимание как *качественно* отличное от понимания аллегорического, не могло быть простою модификацией этого последнего, и, значит, в эволюции церковного учения где-то произошло внесение существенно нового угла зрения. Как таковое оно не могло быть постепенным для данного сознания; оно должно было быть *перывным*, внезапным. Блеснул новый момент понимания таинства, — и, значит, тот, кому он блеснул впервые, оказывается создателем новой теории. А раз так, то о нем приходится повторять все сказанное выше.

Сказать, что церковная теория таинств явилась результатом непонимания Церковью приточного выражения со стороны Христа — это значит ничего не сказать, так как для такого непонимания нужно было *привнесение* в слова Христа того, чего, по мнению возражающего, там не содержится; а это требует признания, что мистическое восприятие и рефлексия на него не были духу непонимающего безусловно чужды.

Итак, желая во что бы то ни стало отвергать за данным таинством его мистический характер, мы вынуждены принять мистическое в чем-нибудь другом; а раз *принципиальное* отрицание мистического невозможно, то мы имеем все данные признать его тем, за что ручается нам Христос и церковная традиция, хотя бы сами лично никогда не переживали таинства и его мистической стороны.

III

Таинство, в котором для сознания дается его благодатная сущность, воспринимается сознанием в виде *чуда**. Эта чудесность может сопровождаться еще поразительностью, то есть какими-нибудь эмпирическими необычайностями, оттеняющими, подчеркивающими для внимания данное явление.

В аскетической литературе имеется много рассказов о таких чудесах; но прежде чем указать, почему таким рассказам мы придаем важное значение, напомним общий характер таких чудес.

Они происходили, по словам аскетов, при совершении или получении таинств, по преимуществу крещения и евхаристии, особенно последней. Причина этому вполне понятна — это именно сравнительная *обыденность* сказанных двух таинств, особенно в жизни монахов.

В описаниях случаев чудес вполне ясно отмечены мистические восприятия. Так, например, в одной легенде** рассказывается, что Иоанн Хозевит, совершая возношение Святых Даров, «не замечает, чтобы Дух Святый освятил их, как замечал это прежде». Причину этого оказывается то, что евхаристийные хлебы были уже по оплошности освящены. В другой легенде*** мы видим священника, судимого за запаздывание в совершении литургии и в нарушении этим устава. «В воскресные дни, — оправдывается старец, — от самой полунощницы я нахожусь у святого престола и не начинаю литургии, пока не увижу Святого Духа, нисходящего на святой престол. Когда же увижу нантие Святого Духа, немедленно совершаю литургию».

В третьей легенде**** такого же характера рассказывается, как паства оклеветала перед папой Римского епископа. По откровению от Ангела папа святой Агапит, вызвавший епископа на суд, велит ему служить литургию. «Епископ стоял пред свя-

* См. статью П. Флоренского «О суевении» в № 8 «Нового Пути» за 1903 г. Первоначальное заглавие было: «О суевении и чуде». Статья довольно сильно переработана в редакции: платоновско-соловьевский характер излагаемой там теории знания В. Я. Брюсовым, не понявшим дела, был превращен в кантовский. Написана в 1902 г. — Прим. П. Ф.

** Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Пер. с греч. священника М. И. Хитрова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1896 (далее — Луг духовный). Гл. 25, с. 30—31. — Прим. П. Ф.

*** Луг духовный, гл. 27, с. 36. — Прим. П. Ф.

**** Луг духовный, гл. 150, с. 179—180. — Прим. П. Ф.

тым престолом, папа стоял близ него, и диаконы окружали престол. И стал епископ совершать святое возношение... Он уже оканчивал молитву святого приношения, но, прежде чем заключить ее, начал опять снова, а потом в третий и в четвертый раз начал святое возношение, не оканчивая его... Все были изумлены такого медлительностью... Тогда папа сказал епископу: «Что это значит, что ты вот четыре раза произнес святую молитву и все не можешь ее окончить?» Епископ отвечал: «Прости меня, святой папа, я не видел, по обыкновению, схождения Святого Духа, потому и не оканчивал молитвы. Но удали от святого престола диакона, держащего рипиду, так как я сам не смею сказать ему». Дьякон удалился, по приказанию святого Агапита, и немедленно епископ и папа увидели нантие Святого Духа. Покров, лежавший на святом престоле, поднялся сам собою и осенял в течение трех часов папу, и епископа, и всех диаконов, предстоявших святому престолу...»

В некоторых случаях мистические восприятия облекались в символическую форму видений, тогда как приведенные выше случаи относятся, по-видимому, к восприятиям не символическим. Вот хороший пример * таких восприятий в картинной оболочке. Некоторый простой по вере, но великий по подвигам старец говорил, что «хлеб, который мы принимаем, не есть существенно тело Христово, а только вместообразное (автитилов)». Другие два старца уговаривали его, говоря, что этот хлеб истинно есть тело Христово, но старец стоял на своем: «Если не уверюся самым делом, не могу вполне убедиться», — отвечал он на уговаривания. Тогда, по недельной молитве его и старцев, «Бог услышал их. По прошествии недели, они пришли, в воскресенье, в церковь... И отверзлись им очи. Когда хлеб положен был на святой престол, он представлялся тронм братьям в виде младенца. Когда же священник простер руку для преломления хлеба, Ангел Господень сошел с неба с ножом, заклал младенца, и кровь его вылил в чашу. Когда же священник раздроблял хлеб на малые части, тогда и Ангел отсекал от младенца малые части. Когда они приступили к принятию таинства, старцу одному подана была плоть с кровью. Увидев сие, он ужаснулся и воскликнул: верую, Господи, что Хлеб сей есть Тело Твое, и Чаша сия есть Кровь Твоя! И тотчас плоть в руке его стала Хлебом, как бывает в таинстве, и он приобщился, благодаря Бога».

«Святой Макарий (Александрийский или Младший) рассказывал ** о бывшем ему еще более страшном видении. Братия приступали к принятию Святых Таин. Лишь только иные простирали длани для принятия Святых Таин, эфиопы, как бы предупредив священника, клали на руки некоторых уголья, между тем, как Тело Христово, преподаваемое священником, возносилося обратно к алтарю. Напротив — когда более достойные из причастников простирали руки к алтарю, злые духи отступали от них и далеко убегали с великим ужасом. Видел он также, что Ангел Господень предстоял алтарю, вместе с рукою священника простиривший также свою руку к алтарю и участвовавший в преподании Святых Таин».

Нечто подобное этому представляет рассказ о старце, усвоившем, по простоте своей, еретический чин литургии. Обличения брата не действовали, так как при своем служении он видел ангелов, предстоящих священнодействию. Но, услышав от них, что брат, обличающий его, прав, старец исправился в службе ***.

В некоторых службах мистическая природа таинства ознаменовывалась необычайными эмпирическими явлениями. Таков, например, случай ****, когда для испытания правильности веры некоего еретика-северянина православный бросил частицу его причастия в раскаленный сосуд, и она немедленно сгорела, тогда как частица Святых Даров Православной Церкви осталась невредимой.

В Алфавитном Патерике ***** (1491 г.) приводятся случаи, когда тайно окрещенный еврей был гоним своими родными за какое-то особое благоухание, по которому они узнавали об его христианстве; особым действием благодати окрещенный не сгорал в раскаленной банной печи, куда его засаживали гонители, и т. п. В другом месте ***** рассказывается, как частицы Святых Даров, которые еретики желали предать огню, произрастали стебли и колос, и это чудо произвело в Селевки настолько силь-

* Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Пер. с греч. Изд. 4. М., 1871, с. 93—96. Об авве Данииле, 7.—Прим. П. Ф.

** Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина. Пер. с лат. священника М. И. Хитрова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898. Гл. 29, с. 105.—Прим. П. Ф.

*** Луг духовный, гл. 199, с. 246—247.—Прим. П. Ф.

**** Луг духовный, гл. 29, с. 38—39.—Прим. П. Ф.

***** Собрание словес и деяний преподобных отец скитских, яже обретаются в патерике по алфавиту. Лист 165 и др.—Прим. П. Ф.

***** Луг духовный, гл. 79, с. 99—100.—Прим. П. Ф.

ное впечатление, что «горожане и поселяне, туземцы и пришельцы, путешествующие по суше и плавающие по морю, мужчины и женщины, старые и малые, юноши и старцы, господа и рабы, богатые и бедные, власти и подвластные, образованные и невежды, духовенство, девственники и подвижники, вдовцы и в браке живущие, правители и народ — все восклицали: «Господи, помилуй!» — и каждый зывал по-своему, прославляя Бога. Все благодарили Бога за неизреченное и недомыслимое знамение. Многие, уверовав после чуда, присоединились ко святой кафолической и апостольской Церкви».

Но чаще всего мистические восприятия от таинств в легендах связываются со стихией огня. Огненное освящение Святых Даров у Преподобного Сергия невольно заставляет вспомнить освящение апостолов огненными языками — «и явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них» (Деян. 2, 3). По легендам, огненный язык посылается для того, чтобы помешать недостаточно благоговейному обращению со Святыми Дарами, и, согласно такому назначению, он производит действие разрушительное. Так, например*, некий еретик Исидор, узнав, что жена его приняла Святое Причастие в Православной Церкви, пришел в бешенство. «Схвативши ее за горло, — рассказывает он, — я заставил ее извергнуть святыню. Подхватив святыню, я бросал ее в разные стороны, и, наконец, она упала в грязь. И мгновенно, пред моими очами, молния восхитила Святое Причастие с того места...».

Несколько подобных нисхождений огня было в случаях, когда неуместно и незаконно совершалась литургия. Дело в следующем. Император Юстиниан в начале VI века издал было указ, чтобы все епископы и пресвитеры не в молчании, а с возгласением во услышание православного народа, совершали Божественное возношение (новелла 137, гл. 6). Но последствия показали, как не пригоден был такой указ**. Один из случаев такого рода*** произошел в городе Аламее, в Сирии. Около этого города дети пасли скот и затеяли играть в обедню. «Поставили одного в чине священника, двух других произвели во диаконы. Нашли один гладкий камень и начали игру: на камне, как на жертвеннике, положили хлеб и в глиняном кувшине вино. Священник стал пред жертвенником, а диаконы — по сторонам. Священник произносил молитвы святого возношения, а диаконы махали поясами, будто рипидами...». Мальчик-священник знал молитвы, так как они читались, как сказано, в церкви громко, а дети стояли во время литургии перед святылищем. «Когда все было устроено по церковному чину, прежде чем приступить к раздроблению хлеба — вдруг огонь ниспал с неба, пожрал все предложенное и совершенно испепелил самый камень, так что не осталось никакого следа ни от камня, ни от того, что приносилось на нем. При виде неожиданного явления дети в страхе замертво попадали на землю и не могли ни встать, ни закричать». Родители, отправившиеся на поиски их, нашли их в бесчувственном состоянии, и только на другой день дети смогли рассказать, что произошло. Тогда родители отправились с детьми и народом на место происшествия. «Там заметны еще были следы ниспавшего огня», которые видел впоследствии и местный епископ, построивший тут храм.

Подобные же случаи, когда дети совершали таинства крещения и евхаристии, мы можем встретить в Патерике. Мы приведем, однако, еще один рассказ о святом Афанасии. «Святой Александр, бывший папою в Александрии... увидал на морском берегу играющих там по обычаю детей. Они представляли епископа и всё, что по чину совершается в храме. Присмотревшись внимательно к игре детей, он увидал, что у них совершаются некоторые таинства. Пораженный этим зрелищем, он немедленно созывает духовенство и рассказывает о том, что видел. Потом послал взять и привести к нему всех детей. Дети явились», рассказали всё по порядку и, между прочим, что «они крестили некоторых, оглашенных Афанасием, которого дети поставили над собой» епископом. Тогда епископ тщательно расспросил, кого дети крестили — и узнал, что дети в точности исполнили всё по чину Богослужения. После совещания с своим клиром, папа постановил — вторично не совершать крещения над теми, кто удостоился святого таинства.» ****

Число таких рассказов можно было бы значительно увеличить, но размеры статьи не позволяют делать этого, да к тому же в этом нет особенной надобности. Поэтому

* Луг духовный, гл. 30, с. 40.— *Прим. П. Ф.*

** «Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого» протоиерея В. Нечаева. М., 1884, с. 42. Цитирую по примечанию к «Лугу духовному», с. 243.— *Прим. П. Ф.*

*** Луг духовный, гл. 196, с. 241—243.— *Прим. П. Ф.*

**** Луг духовный, гл. 197, с. 244.— *Ред.*

теперь можно будет перейти к теоретическим соображениям — весьма отрывочным, так как детальнее и связнее они будут изложены в другом месте.

IV

Если одна из целей научно-философского мировоззрения — ответственность* относительно каждой стороны действительности, так сказать, бухгалтерность сознания, возможность иметь в сознании каждую деталь и «делать подсчет» всякой грани ее, то целью научного опыта (понимаю это слово в самом широком смысле) является расщепление элементов и сторон действительности, подчеркивание их, обведение контурами. Но, чтобы производить такую разъединяющую работу, такое расчленение — сознание должно иметь то, над чем оно оперирует, и это — нечто данное в духе же. Это нечто не дается сразу, но вырабатывается, открывается особым подсознательным процессом, который удобнее всего назвать народным опытом. Разумеется, что названия «научный» и «народный» берутся тут не в том смысле, чтобы у ученых был только опыт научный, а у «народа» — народный. Этого нет, так как эти два опыта нераздельны, но, при усиленности рефлексии, преобладает первый, а при преобладании созерцания и действительности — второй.

Итак, опыт научный предполагает опыт народный, и отсюда уже понятна характеристика последнего. Задача первого — подчеркивать и разделять. Задача последнего — давать наиболее полнозвучные переживания, материал по возможности не подчеркнутый и не разделенный.

Однако этот материал не может быть самой конкретной действительностью, так как рефлексия не может непосредственно направляться на бесконечно-многообразное. Следовательно, не будучи действительностью и, в то же время, не будучи абстрактными схемами, этот материал должен быть типическим изображением действительности в духе.

Это изображение должно быть таково, чтобы оно допустило применение к себе схем рефлексии, то есть должно иметь в себе известное единство, законченность, известную ограниченность (*περας*); но оно же должно носить в себе *возможность*, потенцию всей полноты определенной действительности, никогда не исчерпаемой, но постоянно исчерываемой, и, в этом смысле, такое изображение должно иметь в себе известное беспредельное множество, незаконченность, безграничность (*απειρον*).

Цельное в себе, оно должно иметь множество корней, по которым втекают в него животворные соки действительности и, будучи частью бытия, оно должно в известном смысле включать в себя все бытие; актуально законченное, оно должно быть потенциально безграничным.

Отсюда понятно, что оно должно носить в себе черты художественного произведения, — быть живым, сочным и органическим типом действительности, если угодно, раскрывающейся в духе и идеей действительности, с тою только разницей, что идея в художественном произведении дается сознанию как нечто готовое, а эта — сознанием раскрывается.

Это изображение напоминает аналогичное, хотя и перепутанно-смешанное изображение сновидения, — живую поэзию или поэтическую жизнь. Недаром карамазовский Чорт заметил: «Иногда видит человек такие художественные сны, такую сложную и реальную действительность, такие события или даже целый мир событий, связанный такою интригой, с такими неожиданными подробностями, начиная с вышних ваших проявлений до последней пуговицы на манишке, что, клянусь тебе, Лев Толстой не сочинит, а между тем, видит такие сны иной раз вовсе не сочинители, совсем самые заурядные люди, чиновники, фельетонисты, попы...»**

Художественные произведения назывались иногда (Овсяннико-Куликовский) индукцией немногих наблюдений творца их; если согласиться на такое применение этого термина, то изображение действительности, о котором речь, тем более может быть названо индукцией, — индукцией тысячи поколений и миллионов опытов. Вот почему опыт народа есть опыт «народный» по преимуществу и содержит неисчерпаемый запас для научной переработки, является не искаженным, хотя часто символическим или даже условным рисунком действительности. Как бы ни казался это опыт нелепым, — смирится должна пред ним гордыня скоростной рефлексии, беспристрастно должна вникнуть наука в народную мудрость, идущую в своей целостности

* Выражение Достоевского. — Прим. П. Ф.

** Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — Полное собрание сочинений, т. XII. СПб., 1895, с. 757. — Прим. П. Ф.

всегда впереди науки. Не к одной загадке мировоззрения ключ — в руках народной мудрости, и стоит вспомнить историю науки, ну, хотя бы учение о метеорных камнях или о явлениях сублиминального сознания и оккультных деятельности духа, чтобы призадуматься над тем легкомысленным игнорированием лейтмотивов народной мудрости, которое приходится видеть сплошь и рядом.

Но рефлексию можно применять только к «народному» опыту, а не непосредственно к опыту народа. Вопрос в том, как транспонировать последний в первый. Если подходить к произведениям народа с приемами рассудочной мысли, то, понятно, что мы не найдем в них ничего кроме слов, выражающих понятия; а в качестве таковых они не могут быть ничем иным, как результатом рефлексии же, — ничем иным, как частью научно-философского лексикона той среды, в которой возникли данные произведения.

Итак, смотря в «научные» очки, мы не увидим ничего, кроме хорошей или плохой научности, причем заранее можно утверждать, что всякая данная научность может увидеть только то, что не выше ее. Опыт же народа бывает по большей части, по своей научности, ниже опыта науки, и потому подступаться к нему с такими методами, и притом не имея в виду целей истории, — это значит терять время.

Но если для рефлексии слово есть только знак некоторой схемы, понятия, то для непосредственного, дорефлективного отношения слово, по крайней мере в его связанности с другими, есть нечто большее, чем одно только орудие вызвать в сознании схему; для науки, собственно, нет слов, а есть термины, но термин и слово — вещи различные. Слово имеет двойственную природу. Оно — слово в собственном смысле, и может как таковое быть названо сверхрассудочным, — миниатюрным произведением искусства; но кроме того оно — термин, нечто рассудочное. Вот эта-то особенность слова* позволяет выражать данными словами то, что безусловно не выражается ими, если смотреть на них с точки зрения слов-терминов, — рефлексии. А потому содержание речи может перерасти ее терминологический смысл, который только и ухватывается рефлексией.

Не горит ли сердце наше, не замирает ли в сладкой утишенности, когда глаз падает на изумительно-простые слова Руфи к Ноении: «Не упрасивай меня оставить тебя и возвратиться от тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты будешь жить, там и я буду жить; твой народ — мой народ, и твой Бог — мой Бог, где ты умрешь, там и я умру и погребена буду. Пусть то и то сделает со мною Господь, пусть и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою» (Руфь 1, 16—17).

Не овеет ли нас благоуханной весной, не заластится ли в уши стыдливый ветерок? не надуется ли все существо белым парусом, когда услышим призывы пастуха: «Встань, подруга моя, красавица моя, иди сюда; потому что зима уже прошла, дождь миновал, прошел; цветы показались на земле; время песней наступило, и голос горлицы слышен уже в земле нашей; ягоды смоковницы созрели, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, подруга моя, красавица моя, или сюда. Голубка моя, сидящая в ущелии скалы, под кровом утеса! Покажи мне лицо твое, дай мне услышать голос твой...» (Песнь Песней 2, 10—14).

Представим себе, что мы читаем подобные слова или, еще лучше, какого-нибудь мистика, хотя бы Исаака Сирина, и вполне добросовестно стараемся понять описываемые переживания, но подходим к читаемому с рефлексией. Что мы увидим тогда? Да ничего, кроме того, что сейчас известно научному миросозерцанию, то есть ничего, кроме физиологических и эмпирио-психологических процессов. Мистические же переживания распадутся на световые, термические, слуховые, мускульные и общесоматические ощущения и на голые утверждения особенности этого комплекса ощущений. Однако последнее, то есть претензия на особенность переживания, останется совершенно неоправданным и даже будет явно противоречить полной разложимости описанных процессов на «обычные» ощущения. Такой разбор описания будет прав по-своему; но он таков именно потому, что у науки нет средств захватить мистические переживания, и, вместо них, она ловит процессы попутные, — не самая суть, а пена, не жемчужина, а тина остается в ее руках. Но стоит только подступиться иначе, посмотреть непосредственно на произведение, чтобы духу открылось его сверхтерминологическое содержание, чтобы в простых словах, — в словах терминологически ничтожных проснулось и выглянуло на нас что-то бесконечно милое, благоуханное, как ползузатая улыбка ребенка: он только что открыл ясные глазки и тянется ручонками со своей кровати к столбу золотой пыли, прорвавшему занавесь...

* Не останавливаемся на ней, так как для этой цели пришлось бы входить в теорию символов, а это требует особого сочинения. — *Прим. П. Ф.*

Миф — это крайний пример сверх-терминологической литературы. Подлинный миф, в его целом, для научного анализа есть подлинный набор слов, — примитивная, полубессмысленная философия первобытного мышления. Это, — с известным ограничением на современное мифотворство, — действительно так; но для непосредственного сознания миф как символика глубочайших переживаний, проецированных на эмпирическое, есть основа всякого постижения действительности.

Нечто аналогичное мифу представляет и легенда. Этим *вовсе* не говорится, что «материя» легенды, ее сюжет был бы вымышленной комбинацией наблюдаемого обычно. Напротив, подавляющее большинство легенд, как мне кажется, надо принимать *en toutes lettres**, понимать та тавтологически** и признавать, что *все* рассказываемое в них — *быль*. Говорится только то, что суть легенды, как бы ни был неожидан ее сюжет, ее фабула, сколько бы нового ни давал он для научного мирозерцания сам по себе, — не в сюжете. Он — дело второстепенной важности, проекция восприятий мистических на эмпирические попутные явления, быть может — обыкновенные, быть может — необыкновенные, но, во всяком случае, сами по себе имеющие роль только знамений, σημεία, signa. Главное же — восприятие чуда, и подлинная легенда (а таковая — всегда религиозна) есть повествование о чуде, окруженном для его выделения, изолирования знамениями.

Обращаясь к легенде без рефлексии, мы часто можем уловить те переживания, которые заключены в оболочку фабулы, причем для нас *вовсе* не так важно, произошла ли эта оболочка в момент восприятия чуда как необходимый экран для проецирования мистического, или же она создавалась впоследствии, постепенно.

Минуя обсуждение последнего вопроса, мы не можем не отметить факта замечательной однообразности легендарных фабул. В этом обычно видят существование шаблона, по которому составлялись легенды. Так или иначе, но применение единообразий символики к однородным переживаниям указывает на то, что между символизируемым и символизирующим есть какая-то связь. Вот почему часто, даже не переживая легенды, можно многое получить из нее, пользуясь раз навсегда исследованной символикой, в которой определенные внешние явления, определенные знамения являются проекциями соответственных им переживаний, тоже определенных и уже заранее известных.

* полностью (фр.). — *Ред.*

** Слово, употребляемое Ф. Шеллингом. Оно образовано в параллель «аллегорически» из таῖτα αἰορέειν — говорить то же самое; аллегорически — иносказательно, тавтологически — буквально. — *Прим. П. Ф.*