



СОФІЯ.

(Изъ писемъ къ Другу) ¹.

Духо-носная личность прекрасна,—и прекрасна дважды. Она прекрасна объективно, какъ предметъ созерцанія для окружающихъ; она прекрасна и субъективно, какъ средоточіе новаго, очищеннаго созерцанія окружающаго. Во святомъ открыта намъ для созерцанія прекрасная перво-зданшая тварь: для созерцанія святого обнажается отъ своего растлѣнія перво-зданшая тварь: церковность есть красота новой жизни въ Безусловной Красотѣ,—въ Духѣ Святомъ. Это—фактъ. ² Но этотъ двоякій фактъ не можетъ не наводить на размышленія, не можетъ не вызвать вопроса: Какъ же понимать этотъ святой, этотъ прекрасный моментъ твари? Какіа объективная его природа? Что онъ такое метафизически?

Но, прежде нежели давать отвѣтъ на поставленный вопросъ, полезно сдѣлать одну оговорку.

Единый и цѣлостный объектъ религіознаго воспріятія —въ области разсудка распадается на множество аспектовъ, на отдѣльныя грани, на осколки святости, и нѣтъ въ нихъ благодати: драгоценный алавастръ разбить, а муру священное жадно всасываютъ сухіе пески раскаленной пустыни. Раньше это было уже показано на разсудочныхъ антиноміяхъ догмата: сейчасъ рѣчь будетъ о такихъ осколкахъ, которые не находятся въ явной антиноміи другъ съ другомъ, потому что

¹ См. „Богословскій Вѣстникъ“, 1911 г., №№ 1 и 3, „Дружба“.

² Дать конкретное изображеніе этой двоякой духовной красоты я пытался въ работѣ „Соль земли“, печатавшейся въ журналѣ „Христіанитъ“ (№№ 10, 11 и 12 за 1908-ой годъ и №№ 1 и 5 за 1909-ый годъ) и потомъ вышедшей отдѣльными оттисками.

представляютъ не противоположное другъ другу, а просто разное. Каждая изъ этихъ логическихъ граней непосредственнаго переживанія,—разумно,—весьма отлична отъ чихъ и,—логически—, никакъ съ прочими не связана, ибо только цѣлостный опытъ указываетъ каждой грани ея мѣсто: связь отдѣльныхъ аспектовъ есть синтетическая, но не аналитическая, и она дается только a posteriori, въ видѣ откровенія, т. е. какъ фактъ духовнаго опыта. Однако, послѣдній является въ переживаніи не только фактомъ, не одной только интуиціей, но и дискурсіей, потому что бытіе его воспринимается какъ творческій актъ Самой Трїедшій Истины. Фактически-данный синтезъ отдѣльныхъ сторонъ объекта вѣры находитъ свое оправданіе,—оправданіе своей необходимости—, въ присно-сущемъ Свѣтѣ Пресвятой Троицы. Но не только такое оправданіе синтеза, а и самый синтезъ не подлежитъ разумному выведенію. Это можно пояснить примѣромъ. Вовсе незнающему геометрическихъ тѣлъ развѣ можно составить конкретное представленіе о тѣлѣ, имѣя въ рукахъ лишь плоскостныя образованія—точки, линіи и части плоскости, ограниченныя тѣми или другими контурами („плоскіе лоскуты“¹)? Развѣ мы съ тобою можемъ представить себѣ образованіе пространства четырех-мѣрнаго по тремъ его промѣрямъ на пространство трех-мѣрное? Зная только два цѣлѣ порознь, развѣ можно представить себѣ, что получится отъ ихъ смѣшенія? Такъ—и тутъ, въ области вѣры. Это, вотъ, приводитъ меня въ большое смущеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если не строить полной системы понятій, если не излагать законченной схемы для переживаній,—а я—именно въ такомъ положеніи—, то почти невозможно рѣшить, что говорить и что опустить,—о чѣмъ говорить сперва и о чѣмъ—послѣ. Вѣдь тотъ или другой порядокъ понятій не есть порядокъ подлинно-логическій, но всегда—лишь условный, болѣе или менѣе удобный. Отдѣльныя понятія механически приставляются одно къ другому: когда религіозный объектъ входитъ въ сферу разсудка, то наиболѣе идущимъ къ дѣлу является союзъ „и“. Вѣдь нельзя сказать, что дается сперва, что послѣ въ вѣчномъ бытіи переживаемаго: тамъ—все

¹ Терминъ, введенный † Н. В. *Бугаевымъ* въ его статьяхъ: „Геометрія произвольныхъ величинъ“ и „Прерывная геометрія“.

едно: психологически же одно выступает ранѣе, другое—позже, въ зависимости отъ многихъ личныхъ условій. Мнѣ трудно рѣшнить за другого, какую постигательность ему будетъ легче обозрѣвать. Пишу и всетаки сознаю, что разбрасываюсь, потомучто не могу сказать **сразу** всего того, что тѣснится въ сознаниіи.

До сихъ поръ я старался установить на нѣкоторыхъ конкретныхъ примѣрахъ главную тему моего предыдущаго письма¹, а именно воспріятіе подвижниками вѣчныхъ корней всей твари,—которыми она держится въ Богѣ. Но воспріятіе вѣчнаго, какъ такового, есть, со стороны познавательной, видѣніе вещи въ ея внутренней необходимости,—видѣніе вещи въ ея смыслѣ, въ разумѣ ея существованія. Созерцающа безусловную цѣлность тварей, святой подвижникъ видитъ разумъ ихъ объективнаго бытія, ихъ *λόγος*. А такъ какъ вторичный, разумъ лишь постольку мыслится актуально-сущимъ, поскольку онъ коренится въ Разумѣ Абсолютномъ, поскольку онъ питается Свѣтомъ Истины, то разумъ вещи есть, съ точки зрѣнія твари, тотъ актъ, посредствомъ котораго тварь отрѣшается отъ самости своей, выходитъ изъ себя и посредствомъ котораго въ Богѣ находитъ свое утвержденіе, какъ само-истощающееся; другими словами, разумъ вещи есть, съ точки зрѣнія твари, любовь къ Богу и протекющее отъ нея видѣніе Бога, частная идея о Немъ,—условное представление о Безусловномъ. Съ точки же зрѣнія бытія Божественнаго, разумъ твари есть безусловное представление объ условномъ, идея Бога о частной вещи,— тотъ актъ, которымъ Богъ, отрѣшаясь отъ Своихъ Божественныхъ атрибутовъ, въ неизречешомъ само-уничтоженіи своей безконечности и абсолютности, благоволяетъ мыслить о конечномъ и ограниченномъ и даруетъ ему само-бытіе и самоопредѣляемость, т. е. ставитъ тварь какъ бы вровень съ Собою; съ точки зрѣнія Бога, разумъ твари есть само-уничтожительная любовь Божія къ твари. Неопикуемымъ актомъ (—въ которомъ соприкасается другъ съ другомъ и содѣйствуютъ другъ другу неизреченное смиреніе Божественной любви и непонятное державеніе любви тварной)— входя въ жизнь Божественной Троицы, стоящей выше порядка (—пбо число

¹ См. „Письмо восьмое: тварь“.

„з“ не имѣеть порядка), эта любовь-идея-монада, этотъ четвертый чюпостасный элементъ въ отношеніи къ себѣ вызываетъ различіе по порядку (*κατὰ τάξιν*) Чюпостасей Пресвятой Троицы, благоволящей на это со-отношеніе Себя со Своею же тварью и на вытекающее отсюда опредѣленіе Себя тварью и тѣмъ Себя „истощающей“, или „оупустошающей“ отъ атрибутовъ абсолютныхъ. Оставаясь „едино“ въ Себѣ, Чюпостаси дѣлають Себя „мно“ въ отношеніи къ твари. Пюслѣднее открывается въ характерѣ промыслительной дѣятельности, какъ въ каждой особой жизни, такъ и, — по преимуществу —, въ трехъ постѣдовательныхъ Завѣтахъ съ цѣлю-купнымъ міромъ. Иначе говоря, эти три Завѣта, открываясь прообразовательно и предварительно въ личной жизни монады (онтогенетически), повторяются съ полнотью въ исторіи всей твари (филогенетически).

Но, милый, прости мнѣ эти грубые и ненавистные мнѣ шпидеты и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшія волокна души. Не думай только, что холодныя слова мои — метафизическая спекуляція, „диогностика“. Они — лишь жалкія схемы для переживаемаго въ душѣ. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическимъ опредѣленіемъ, но переживается въ живомъ опытѣ: она — религіозная данная, опредѣляемая не а priori, но а posteriori, — не гордостью конструкціи, но эмпириемъ пріятія. Правда, я вынужденъ пользоваться метафизическою терминологіей, но эти термины имѣють въ моей рѣчи смыслъ не строго-технический, а условный или, скорѣе, символическій, — значеніе какъ бы красокъ, которыми описывается внутренне-переживаемое. Итакъ, я сказалъ „монада“, т. е. пѣкоторая реальная единица. Логически и метафизически она, какъ таковая, противопологалась бы прочимъ монадамъ, пеключала бы ихъ изъ сферы своего Я, или же, потерявъ свою особность, была бы захвачена прочими монадами и слѣлась бы съ ними въ неразличимое стпхійное единство. Но въ тѣхъ духовныхъ состояніяхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, ничто не теряетъ своей индивидуальности: все воспринимается какъ внутренне, органически связанное другъ съ другомъ, какъ сияющее свободнымъ подвигомъ само-отверженія, какъ внутренне-единое, внутренне-цѣльное, — однимъ словомъ, какъ много-единое су-

щество. Все—едино-сущно и все—разно-вчостасно. Не просто-дашное, стихійное, фактическое единство сличиваетъ его, но единство осуществляемое вѣчнымъ актомъ, подвижное равновѣсіе вчостасей, подобное тому, какъ при постоянномъ обмѣнѣ энергіею луче-испускающими тѣлами между ними устанавливается подвижное равновѣсіе энергій—это неподвижное движеніе и движущійся покой. Любовь вѣчно „постопаетъ“ каждую монаду и вѣчно „прославляетъ“ ее же,—выводитъ монаду изъ себя и устанавливаетъ ее же въ себя и для себя. Любовь вѣчно отнимаетъ, чтобы вѣчно давать; вѣчно умерщвляетъ, чтобы вѣчно оживлять. Единство въ любви есть то, что выводитъ каждую монаду изъ состоянія чистой потенціальности, т. е. духовнаго сна, духовной пустоты и безвидной хаотичности, и что такимъ образомъ даетъ монадѣ дѣйствительность, актуальность, жизнь и бодрствование. Чисто-субъективное, отъединенное и слѣпое Я монады для Ты другой монады постопаетъ себя и, черезъ это Ты, я дѣлается чисто-объективнымъ, т. е. доказаннымъ. Воспринимаемое же третьей монадою, какъ доказывающее себя чрезъ вторую, Я первой монады въ Онь третьей обрѣтаетъ себя, какъ доказанное, т. е. завершаетъ процессъ само-доказательства и дѣлается „для себя“, получая вмѣстѣ съ тѣмъ свое „о себя“, ибо доказанное Я есть предметно-воспринятое „для другого“ этого „о себя“. Изъ голаго и пустого само-тождества—„Я!“—монада становится полнымъ содержащимъ актомъ, синтетически связывающимъ Я съ Я ($Я=Я$), т. е. органомъ единого Существа. Любовь Божія, струящаяся въ этомъ Существовѣ—вотъ творческій актъ, которымъ оно участвуетъ: во первыхъ, жизнь, во вторыхъ, единство и, въ третьихъ, бытіе: единство, будучи не фактомъ, но актомъ, есть мистическое производное жизни, а бытіе—производное единства: истинное бытіе есть субстанціальное отношеніе къ другому и движеніе изъ себя,—какъ дающее единство, такъ и вытекающее изъ единства бытія. Но каждая монада лишь постольку существуетъ, поскольку допускаетъ до себя любовь Божественную, „ибо мы Имъ [Богомъ] живемъ и движемся, и существуемъ—*ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν*“ (Дн 17 28). Это „Великое Существо“ есть осуществленная Мудрость Божія, *חכמה* Хохма́, *Σοφία* Софія или Премудрость.

Софія есть Великій Корень цѣло-купной твари [ср. *πάσα*

ἡ κτίσις (Рим 8 22), т. е. все-цѣлостная тварь, а не просто вся], которымъ тварь уходитъ во внутри-Троичную жизнь и чрезъ который она получаетъ себѣ Жизнь Вѣчную отъ Единаго Источника Жизни; Софія есть перво-зданная сущность твари, творческая Любовь Божія, ибо истиннымъ Я обоженаго является именно Любовь Божія, подобно какъ и Сущность Божества—внутри-Троичная Любовь. Вѣдь все—лишь постольку истинно существуетъ, поскольку пріобщается Божества-Любви, Источника бытія и истины.

Въ отношеніи къ твари Софія есть Ангель-Хранитель твари, Идеальная Личность міра. Образующій Разумъ въ отношеніи къ твари, она—образуемое содержаніе Бога-Разума. „личическое содержаніе“ Его, вѣчно творимое Отцомъ чрезъ Сына и завершаемое въ Духъ Святомъ: Богъ мыслить вещамъ.

Вѣчная Невѣста Слова Божія, видъ Его и независимо отъ Него она не имѣетъ бытія и разсыпается въ дробность идей о твари: въ Немъ же—получаетъ творческую силу. Единая въ Богѣ, она множественна въ твари и тутъ воспринимается въ своихъ конкретныхъ явленіяхъ какъ идеальная личность человѣка, какъ Ангель-Хранитель его, т. е. какъ проблескъ вѣчнаго достоинства личности и какъ образъ Божій въ человѣкѣ. Говорить объ этой „нескорѣ“ божественной здѣсь невозможно, потому что для этого потребовалось бы сдѣлать обзоръ чуть ли ни всѣхъ мистическихъ ученій. Ограничусь лишь упоминаніемъ того, какъ иногда называется этотъ божественный отблескъ въ Апостольскихъ Посланіяхъ. Это, именно, для отдѣльнаго человѣка—его „жильце на небесахъ“, „домъ нерукотворенный, вѣчный“ (2 Кор 51), „небесное жильце“ (2 Кор 52), въ которое облечется человѣкъ, когда разрушится его „земная хранина“. Последняя необходимо разрушится,—не потому, что она—на землѣ, но потому, что она зѣмна, *ἐπίγειος*, т. е. тѣжна въ существѣ своемъ. И, хотя сейчасъ та хранина—„на небесахъ“ (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*)“ (2 Кор 51), однако не это существенно для нея, а—то, что она есть „жильце съ неба“ (*τὸ οὐκτίριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ*)“ (2 Кор 52), т. е. важна его природа, а не данное его мѣстопробываніе. Земная хранина и хранина небесная противоположны по естеству своему, а не по положенію. Въ адѣ—чистая плотность, хотя онъ можетъ и не

быть на земль (да и не потеряеть земля Господня ада не себѣ!): въ раю—чистая духовность, хотя и при жизни къ нему можетъ приближаться святой. Идеальный обликъ открывается въ просвѣтленной твари, въ преображенномъ человѣкѣ. Земная „лачуга (*οικήρομα*)“, т. е. тѣльный эмпирический характеръ, упоминается и у ап. Петра (1 Пет 1 13, 14), тогда какъ противоположный этой „лачугѣ“ характеръ идеальный именуется „наслѣдствомъ нетѣльнымъ, чистымъ, неуязвимымъ, хранившимся на небесахъ“ (1 Петр 14). Это—„вѣчные обители (*αἰώνια οικήται*)“ (Дк 169) или тишы духовнаго возрастанія, о которыхъ говоритъ Господь Иисусъ въ притчѣ о домоправителѣ неправды.

Совокупность этихъ „многихъ обителей“,—этихъ идеальныхъ образовъ сущаго—, слагаетъ нетѣнный Домъ Божій (Евр 36), въ которомъ человѣкъ является домостроителемъ (1 Кор 4 1, 2; Тит 17) и, притомъ, часто нечестнымъ, обращающимъ Домъ Отца въ домъ торговли (Іо 2 15). „Въ Домъ Отца Моего обителей много (*ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρὸς μου μοικίαι πολλαί εἰσιν*)“ (Іо 142),—говоритъ Иисусъ Христосъ: отдѣльныя обители, словно сотовыя ячейки, образуютъ Домъ Божій, Святой Храмъ Господень или, въ расширенномъ изображеніи того же образа,—Великій Городъ, Іерусалимъ Небесный. Іерусалимъ Горній и Святой (Откр 212, 10; Евр 12 22 и др.). Духъ Святой живетъ въ этомъ Городѣ, свѣтитъ ему (Откр 225) и потому ключами отъ Города владѣють духоносцы,¹—вѣдающіе тайны Божіи (Мѹ 16 17-19; Откр 3 7-9; Мѹ 18 18 и проч.). Паденіе твари составляло,—въ онтологическомъ планѣ,—въ выходѣнн изъ небеснаго жилища, въ несоотвѣствіи эмпирическаго раскрытія подобія Божія небесному образу Божію: надшее вышло изъ своего жилища (Іуд 16). Но это соотвѣтствіе достигается лишь въ Духѣ Святомъ, почему этотъ Городъ Божій или Царство Божіе имѣетъ себя лишь въ Источномъ Царствѣ Божіемъ—въ Духѣ Святомъ, равно какъ эта Премудрость имѣетъ себя лишь въ Источной премудрости Божіей,—въ Сынѣ, и это Материнство—лишь въ источномъ Родительствѣ,—во Отцѣ. Произванная

¹ Эти и сопряженные вопросы подробно разсмотрѣны въ моей работѣ по экклизіологіи (особенно см. гл. пятую, § III), впрочемъ еще не напечатанной.

Троицною Любовью, Софія религиозно (не разсудочно) почти сливается со Словомъ и Духомъ и Отцомъ, какъ съ Премудростію и Царствомъ и Родительствомъ Божіимъ: по разсудочно она есть совѣтъ шное, нежели каждая изъ этихъ Упостасей.

О Софіи писали многіе мистики. Не несправедливо высказался о нихъ довольно сурово Вл. Соловьевъ въ письмѣ къ гр. С. А. Толстой: „У мистиковъ,—писаль опъ 27-го апрѣля 1877 года изъ СПБ.—, много подтвержденій моихъ собственныхъ идей, по никакого поваго свѣта, къ тому же почти всѣ они имѣють характеръ чрезвычайно субъективный и, такъ сказать, слюнявый. Нашель трехъ специалистовъ по Софіи: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Partridge.—Всѣ трое имѣли личный опытъ, почти такой же какъ мой, и это самое интересное, но собственно въ теософіи всѣ трое довольно слабы, слѣдуютъ Вѣму, но ниже его. Я думаю, Софія возилась съ ними больше за ихъ невнятность, чѣмъ за что-нибудь другое. Въ результатѣ настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельсъ, Вѣмъ и Сведенборгъ, такъ что для меня остается поле очень широкое. Познакомилса немного съ польскими философами,—общій тонъ и стремленія очень симпатичны, но положительнаго содержанія никакого, — пара напимъ славянофиламъ“¹.

Въ виду этого я позволю себѣ отложить анализъ мистическихъ произведеній до работы болѣе специальной и ограничусь пока лишь приведеніемъ одного отрывка, разъясняющаго идею Софіи. Этотъ содержательный отрывокъ извлеченъ изъ рукописи нашего замѣчательнаго мистика графа М. И. Сперанскаго, восящей заглавіе „Омоовіо: Первый міръ“ и относящейся, вѣроятно, къ 1812—1814 годамъ². Рукопись эта, въ числѣ многихъ другихъ, хранится въ С.-Петербургской Публичной Библиотекѣ: мною же заимствованъ приводимый отрывокъ—изъ еще не напечатанныхъ „Матеріаловъ къ изученію мистицизма М. И. Сперанскаго“, А. В. Ельчанинова. Вотъ этотъ содержательный отрывокъ:

„Подобно жепъ <т. е. Евѣ> сія первая жена была не создана и не рождена: но устроена (aedificata) огдѣленіемъ части собственнаго бытія Сына и сіе есть первое и исконное отдѣленіе, первая

¹ Напечатано въ „Вѣстникѣ Европы“ за 1908 г., кн. I, стр. 212 (=Письма Вл. Серг. Соловьева, подъ ред. Э. Л. Радлова, СПБ. 1909 г. Т. II).

² Рукопись эта не датирована, но она имѣетъ водяной знакъ 1812-го года, а по наблюденію изслѣдователя рукописей М. И. Сперанскаго, водяные знаки на бумагахъ „обыкновенно довольно точно совпадаютъ съ дѣйствительнымъ годомъ написанія, отставая только на годъ или на два“ (А. В. Ельчаниновъ, „Мистицизмъ М. И. Сперанскаго“. См. „Богословскій Вѣстникъ“ за 1906 г. № I, стр. 99).

жертва покорности, принесенная Отцу, первая степень того умаления (eximiationis), которое впоследствии доведено до самой смерти и смерти крестныя. Имя женѣ Софія. Она есть то знаніе, которое имѣетъ Отецъ и Сынъ; но она есть созерцаніе ихъ желанія, зеркало, въ коемъ Слава ихъ отражается. Въ отношеніи къ Отцу она есть дочь его: ибо составляетъ часть его Сына. Въ отношеніи къ Сыну по закону Отчей любви она есть сестра его. Въ отношеніи же закону въ воспроизведеніи она есть его невѣста. Въ отношеніи къ будущимъ рожденіямъ она есть мать всего вѣдѣ Бога сущаго: ибо сама она есть первое вѣдѣнее существо. Сынъ передать устройство закона бытія женѣ. Себѣ же оставилъ только законъ любви. Подобно тому какъ Евва удѣленіемъ славы, бывшей первоначально въ Адамѣ, получила право быть мати всѣмъ живущимъ на земли: такъ предвѣчная Евва подобнымъ сему удѣленіемъ небеснаго сѣмени содѣлалась мати всѣхъ сущихъ на небеси. Но сии рожденные что суть?—боги; ибо во-первыхъ сѣмя ихъ въ началѣ есть божественное, а во-вторыхъ самое сѣмя сіе было бы безплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осѣнила ихъ мати, яко жену. Такимъ образомъ возникъ міръ духовъ первоначальныхъ—типы и образы всѣхъ грядущихъ создавій. И ликъ безплотныхъ Ангеловъ возопилъ: „Слава въ вышнихъ Богу“, земли когда еще не было“.

Приведенный отрывокъ окрашенъ довольно рѣдко панъеистическою окраскою; выраженія: „отдѣленіе части Собственнаго бытія Сына“ и т. п. конечно не православны. Но, за вычетомъ ихъ, основная идея отрывка не находится въ противорѣчій ни съ библейскимъ ученіемъ, ни со свято-отеческимъ истолкованіемъ послѣдняго.

Идея о пред-существующей міру Софіи-Премудрости, о Горнемъ Иерусалимѣ, о Церкви въ ея небесномъ аспектѣ или о Царствѣ Божіемъ, какъ объ Идеальной Личности Твари или объ Ангелѣ-Хранителѣ ея,—или еще, какъ объ Учюстасной Системѣ міро-творческихъ мыслей Божіихъ и Истинномъ Полнобъ и Истинномъ Моментѣ тварнаго бытія въ изобиліи разсѣяна по всему Писанію и въ твореніяхъ отеческихъ. Но я не буду приводить всѣхъ этихъ свидѣтельствъ, и это—по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, часть ихъ разбрана уже въ особой работѣ о Церкви; во-вторыхъ, оставшіяся матеріалъ предназначенъ для парочной работы о Софіи. Итакъ, въ этой работѣ общаго содержанія я ограничусь лишь нѣсколькими примѣрами.—Въ притчѣ о Страшномъ Судѣ Господь Иисусъ говоритъ: „Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые во правую сторону Его: „Приндите благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вамъ отъ созда-

нія міра (*τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*)“ (Мѳ 2534). Это—одниѣ примѣры: но можно было бы привести и другія мѣста изъ Евангелія, въ которыхъ Царство Божіе явно имѣетъ значеніе пред-существующей міру за-предѣльной реальности. Достаточно, впрочемъ, напомнить, что существуетъ даже особое направление библейскаго богословія, согласно которому царство Божіе имѣетъ исключительное значеніе трансцендентной премірной величины, имѣющей низойти на землю катастрофически въ послѣдній день. А что въ іудейской апокалиптикѣ господствующей была именно такая идея—объ этомъ говорить едва ли нужно.

Какъ отзвучъ тѣхъ же понятій, въ евхаристическихъ молитвахъ „Ученія 12-ти Апостоловъ“ слышатся слова:

„Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее отъ всякаго зла и усоверши ее въ любви Твоей, и собери ее, освященную, отъ четырехъ вѣтровъ въ Царство Твое, которое Ты уготовалъ ей, потомучто Твое есть ея и слава во вѣки. Да прилетѣть благодать и преидетъ сей міръ (*μνήσθη, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου---καὶ σὺναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοιμάσας αὐτῇ---*)“²

Въ такъ называемомъ „Второмъ посланіи св. Климента Римскаго къ коринѳянамъ“, представляющемъ собою на дѣлѣ поученіе неизвѣстнаго проповѣдника (—по всей вѣроятности, какого-нибудь харизматика—),—проповѣдь составленную въ Коринѳъ ранѣе половины II-го вѣка, мысль о пред-существованіи Церкви звучитъ властно и расчлененно.

„Такъ, братія,—поучаетъ неизвѣстный Авторъ—, творя волю Отца нашего Бога мы будемъ отъ Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной (*ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης*); если же не сотворимъ волю Господа, то будемъ отъ Писанія, говорящаго: „Сдѣлался домъ мой вертепомъ разбойниковъ“ (Іер 71 = Мѳ 2111). Такчто, значить, да изберемъ быть отъ (ἀπὸ) Церкви живой (*τῆς ἐκκλησίας τῆς ζώης*), чтобы быть спасенными. А я не думаю, чтобы вы не знали, что „Церковь“ живущая (*ἐκκλησία ζώσα*) „тѣло есть Христово“ (Еф 122,23): ибо говоритъ Писаніе: „Сотворилъ Богъ челоуѣка мужчиною и женщиною“ (Быт 127). Мужчина есть Христосъ, Женщина—Церковь (*τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία*, 142.—Слова, *ἄρσεν* и *θῆλυ* указываютъ именно на половую разницу). И также (*ἐν*) Книги пророковъ и апостоловъ—, что Церковь

² Уч н 106 (Funk.—Apost. Väter, S. 6).

не нынѣ есть, но свыше (*τῆς ἐκκλησίας οὐ γὰρ εἶσα, ἀλλ' αἴτιον*, 142). Ибо была она духовною (*πνευματικῆ*), какъ и Иисусъ нашъ, открылась же (*ἐφανερώθη δέ*) на послѣднокъ дней, чтобы насъ спасти. Церковь же, будучи духовною, открылась во плоти Христовой, дѣлаясь явною для насъ, такчто, если кто изъ насъ соблюдетъ ее во плоти и не разорить, то получить ее обратно въ Духъ Святомъ, ибо плоть сама есть символъ Духа (*ὅτι γὰρ σῶμα αὐτοῦ ἀντίστοιχόν ἐστιν τοῦ πνεύματος*, 143). Значить, вѣкто разорившій символъ (*ἀντίστοιχόν*; по славянски — вѣстообразное) не участвуетъ въ подлинномъ (*ἀδθαντικόν*). Значить, не говорить ли оны, братія, слѣдующаго: Соблюдайте плоть, чтобы участвовать въ Духъ (*ὅτι τοῦ πνεύματος μεταλάβετε*, — чтобы получить Духа). Если же мы говоримъ, что плоть есть Церковь и Духъ—Христосъ (*εἶναί τῆς σώματι τῆς ἐκκλησίας καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν*), то, конечно, обезчестившій плоть обезчеститъ Церковь. Таковой не получить Духа, Который есть Христосъ. Вотъ какую (*τοσαύτην*, толикую) можетъ сама плоть получить живя и безсмертїе, когда съ нею соединитъ [буквально: „къ ней приклеитъ“] Духъ Святой,—ни сказать кто можетъ, ни лепетать „что уготовалъ Господь“ (1 Кор. 29) избраннымъ Его¹.

Въ приведенной выдержкѣ, Иисусъ Христосъ, со стороны Своего Божества, отождествляется съ Духомъ Святымъ, такъ что, какъ будто, получается Божество о двухъ Уностаеяхъ, причемъ Третья замѣнена Церковью. Но этотъ „би-унитаризмъ“, — слѣдствие недостаточной словесной и логической раздѣльности понятій при наличности несоответственно глубокаго религіознаго проникновенія—, этотъ „би-унитаризмъ“ доказываетъ лишь ту связь, которою сдѣланы для непосредственнаго религіознаго сознанія идеи Духа, Христа, Церкви, Твари и еще нѣкоторыя другія (о нихъ—послѣ). Замѣчательно, что въ „Посланию“ рождественномъ по общему строю мысли „Пастырѣ“ Ерма, относящемуся, по Цану, къ 100-му году, Уностаеи Духа, Сына Божїя и Церкви то явно различаются, то столь же явно отождествляются. Такъ, въ подобїи IX Апостель Покаянїя, руководящїй Ермомъ, заявляетъ послѣднемъ: „Я хочу показать тебѣ все, что показать тебѣ Духъ Святой, Который обѣтовалъ съ тобою во образѣ Церкви: Духъ Тотъ есть Сынъ Божїи (*θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*)“²

¹ 2-е Посл. Клим. къ кор. 14 (Funk, —Apost. Väter, SS. 75-76).

² Ермъ,—Пастырѣ, Под. IX. 11 (Funk, —Apost. Väter, S. 211).

Но было бы крайнимъ непониманіемъ религіозной психологіи видѣть въ этомъ отождествленіи простое недоразумѣніе, спутанность. Далекое нѣтъ. Чѣмъ непосредственнѣе и чѣмъ вдохновеннѣе протекаетъ жизнь вѣрующаго, тѣмъ цѣльнѣе и сплоченнѣе является для него вѣра его: отдѣльныя стороны вѣры только для школьнаго богословія атомистически расщепляются: но въ живой жизни огнь, сохраняя каждая свою самостоятельность, такъ тѣсно сплетаются другъ съ другомъ, что одна идея незамѣтно вызываетъ другую. Для школьнаго богослова просто сказать, что понятія Церкви, Духа Святаго и Сына Божія—различны:—потому прѣето, что въ сознаніи его это—только понятія. Но для вѣрующаго, для котораго все это—реальности, не могущія быть неразживаемыми независимо одна отъ другой,—реальности взаимно-проникающія и взаимно-связанныя; для вѣрующаго, который воспринимаетъ ихъ въ живой ихъ данности,—для котораго съ полною осязательностью Церковь есть тѣло Христова,—полнота Духа, посылаемаго Христомъ: для такого вѣрующаго,—говорю я,—производитъ рѣзкія раздѣленія и разграниченія болѣе, потому что они рѣзкутъ по живому тѣлу. Рѣчь вѣры—совсѣмъ не та, что рѣчь богословія, и свое знаніе догматической истины вѣра одеваетъ въ символическую одежду, въ образный языкъ, послѣдовательными противорѣчіями прикрывающій высшую истинность и глубину созерцанія.

Въ уже упомянутомъ „Пастырѣ“ Ермѣ Церковь представлена въ двухъ своихъ аспектахъ, а именно, какъ домірное существо и какъ величина въ мірѣ строимая.

Въ первомъ, премірномъ аспектѣ Ермъ видѣлъ ее подъ образомъ женщины, одѣтой въ блестящую одежду: сперва эта Женщина явилась старою, затѣмъ моложе, а напоследокъ—совсѣмъ юною:

„Явилась она мнѣ, братія,—говоритъ Ермъ¹—, въ первомъ видѣніи---очевъ старою и сидящею на престолѣ. Во второмъ видѣніи она имѣла лицо ювое, но тѣло и волосы старческіе, и бесѣдовала со мною стоя; впрочемъ была веселѣе, нежели прежде. Въ третьемъ же видѣніи она вся была гораздо моложе и съ прекраснымъ лицомъ, только волосы имѣла старческіе; она была вполне весела и сидѣла на скамейкѣ“.

¹ Ермъ, — „Пастырѣ“, Вид. III. 103:5 (Funk, —Apost. Vater, SS. 158-159).

Вотъ достойное вниманія мѣсто, которымъ словесно и буквально устанавливается то, что чувствуется во всемъ Памятннкѣ, а именно, идея пред-существовація Церкви:

„Во время сна, братія,—говоритъ Ермъ,¹—одинъ красивый юноша явился мнѣ, говоря: „Кто, ты думаешь, та Старица, отъ которой получилъ ты книгу [во второмъ видѣнн?“. Я сказалъ: „Сивилла“.—„Ошибаешься,—говоритъ онъ,—она не Сивилла“. „Кто же она, господинъ?“ И сказалъ мнѣ: „Она есть Церковь Божія“. И спросилъ его: „Почему же она старая?“—„Такъ какъ,—сказалъ онъ,—сотворена она прежде всего, то и стара; и для нея сотворенъ мѣръ“. (Τὴς οὖν ἡσπιν; φησὶ. Ἡ Ἐκκλησίαι, φησὶν. Εἶπον αὐτῷ. Ἰστέῖ οὖν προσβητέρος; Ὅτι, φησὶν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη. διὰ τοῦτο πρεσβύτερος; καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος; καταγοτίσθη).“

А въ видѣнн первомъ говорится про Бога²:

„Живущій на небесахъ, сотворившій изъ не сущаго все сущее и умножившій и возростившій ради Святой Церкви Своей (ὁ θεὸς οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς; κατοικῶν καὶ χρίσας ἐκ τοῦ μη ὄντος; (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνων; καὶ αἰξήσας ἐνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ).“

Таковъ первый аспектъ Церкви, небесно-эоническнй. Во второмъ, историческомъ аспектѣ Ермъ видѣтъ Церковь подъ образомъ башни, строимой на водахъ крещенія юношами, изображающими перво-зданныхъ ангеловъ, и окруженной поддерживающими ее [башню] жепцинами: послѣдння представляли въ символическомъ видѣнн основныя добродѣтели христіанства. Камнями же для стройки Церкви являлись христіане. Входя въ составъ постройки, эти камни сплавались такъ крѣпко, что вся башня представлялась, какъ бы, выѣченной изъ одного цѣльнаго камня.—Но такъ какъ въ раскрытіе ученія о Церкви сейчасъ не составляетъ моей задачи, то, не излагая дальнѣйшихъ подробностей, укажу только, что два аспекта Церкви, не смотря на ихъ видимую раздѣльность, имѣють въ сознанин Ерма существенную связь между собою. Два аспекта—это вовсе не то, что теперь, у современныхъ церковно-борцевъ принято называть „Церковью Мистическою“ и „церковью историческою“, причемъ превозносятся первая ради,—и едва ли не исключительно ради —, послѣдующаго затѣмъ похуленія второй. Нѣтъ, это—одно и то же существо, но только видимое подъ двумя различными углами зрѣнн,—а имен-

¹ Ермъ,—„Пастырѣ“ Вид. II 4 1 (Funk,—Apost. Väter, S. 149).

² Ермъ,—„Пастырѣ“, Вид. I, 1 6 (Funk,—Apost. Väter, S. 144).

но, со стороны небесной и пред-существующей, единой мистической формы и со стороны объединяемаго эмпирическаго, земнаго и временнаго содержанія, получающаго въ первой обжеііе и вѣчность. Но послѣднее—не случайно связывается съ новымъ, а вростааетъ въ него и въ немъ пре-существляется; поэтому, раздѣльность символическихъ образовъ указываетъ лишь на различіе двухъ точекъ зрѣнія, одній, разъ, такъ сказать, сверху внизъ, съ неба на землю, а другой разъ—снизу вверхъ, съ земли на небо. Впрочемъ, вотъ свидѣтельство самаго памятника:

„Выслушай теперь объясненіе башни: я открою тебѣ все,—говоритъ Ерма Церковь во образѣ Старицы ¹.—Итакъ, башня, которую ты видишь строимую, это — я, Церковь, явленная тебѣ теперь и прежде (*ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οικοδομοῦμενον, ἐγὼ νῦν ἢ ἐκζητοῦσα, ἢ ἀφ' αἰῶνος αἰν τῶν καὶ τὸ πρότερον*)“.

Образу вниманіе твое на еще одну черту. Вся книга Ерма проищена духомъ подвига и очищенія. Въ видѣніи, заповѣди и откровенія, изъ которыхъ сплетается ткань книги, въ конечномъ счетѣ являются обоснованіемъ подвижничества. Но, внимательно взглядываясь, можно замѣтить, что все требуемая добродѣтели — отъѣнки одной, главной, которую можно было бы назвать цѣльностью души, цѣломудріемъ души, простотою (*ἀπλότης*, позволяющею быть крохлимымъ, незлобивымъ и чистымъ, дающее силы совершать подвиги безъ колебаній и сомнѣній, но и безъ внутренняго самоутвержденія, само-превознесенія и самолюбія. Эта величайшая и коренная добродѣтель достигается чрезъ само-углубленіе (*μετρησία*), или покаяніе, почему руководителемъ Ерма представленъ „Ангель Покаянія (*ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας*)“ ². Аскетическое обоснованіе духовной жизни ярко выражено и образомъ семи женицъ, поддерживающихъ башню, причемъ каждая постѣдующая является дочерью предыдущей: это—: вѣра, воздержаніе, простота, невинность, скромность, лншіе, любовь ³.—Въ частности, „Пастырь“ особенно настаиваетъ на цѣломудрїи.

Весьма понятно, почему это—такъ. Вѣдь, слово цѣломудрїе, *σοφροσύνη* или *σοφροσύνη* даже этимологически

¹ Ерма, — „Пастырь“ Вид. III, 33 (Funk.—Apost. Väter, S. 125).

² Ерма, — „Пастырь“ Вид. V 7 (Funk.—Apost. Väter. S. 164).

³ Ерма, — „Пастырь“ Вид. III 8 (Funk.—Apost. Väter. SS. 156—157).

указываетъ на цѣльность, здравость, неповрежденность, единство и вообще нормальное состояніе внутренней жизни, нераздробленность и крѣпость личности, свѣжесть духовныхъ силъ, духовную устроенность: цѣло-мудріе, *σοφροσύνη* или *σοφροσύνη* — почти то же, что цѣло-мысленность (разумѣя „мысль“ въ отеческомъ слово-употребленіи, т. е. въ смыслѣ вообще духовной жизни), цѣло-мысліе, цѣло-уміе, цѣло-разуміе, здраво-мудріе, *σαὸς φρόνησις*. Противоположностью цѣло-мудрію является раз-вращенность, раз-вратъ, т. е. раз-вороченность, раз-внученность, рас-шатанность духовной жизни, ея раз-дробленность, не-единство, не-цѣльность. Это—раздвоенность мысли, двоедушность, двоемысленность, двойственность, нетвердость въ одномъ: однимъ словомъ, это—начинающаеся еще до гееины разложение личности, ея *διχοτομία* ¹. „Человѣкъ съ двоящимися мыслями“ уже тутъ, въ этой жизни восчувствовать огнь геенскій. Рас-путство, т. е. путешествованіе по разнымъ путямъ, блужданіе по разнымъ дорогамъ, а не по единственной правильной, или блужданіе, блужденіе, блудъ, какъ состояніе противоположное цѣло-мудрію, лишаетъ умъ его цѣлостности, его единства и ввергаетъ въ состояніе мучительной неустойчивости.

Напомню еще разъ, что книга „Пастырь“ начинается осужденіемъ Ерма за то, что онъ про одну дѣвушку подумалъ: „Счастливъ быть бы я, если бы имѣлъ жену такую же лицомъ и правомъ. Только это одно,—добавляетъ угоренный Ермъ—, и шчего болѣе я не подумалъ. Спустя нѣсколько времени я шелъ съ такими мыслями и прославлялъ твореніе Божіе [—т. е. эту дѣвушку? или вообще весь міръ, по въ связи съ мыслию объ этой дѣвушкѣ?—] помышляя, какъ оно величественно и прекрасно“. Но она явилась ему въ видѣннѣи и стала обличать его предъ Господомъ; а онъ въ своемъ сознаніи былъ настолько невиненъ, что даже не понималъ, чтó худого онъ сдѣлалъ, и потому отъ обличеній опечалился и заплакалъ ².

Кончается же книга Ерма повторнымъ указаніемъ, что седмица дѣвъ-добродѣтелей будетъ жить въ домѣ [т. е. во плоти] Ерма лишь подлѣ непремѣннымъ условіемъ чистоты ³.—

¹ См. „Письмо сельное, геенна“ („Вопросы религіи“, Вып. 2).

² Ермъ,—„Пастырь“ Вид. I, 1—2 (Funk,—Apost. Väter, SS. 144—146).

³ Ермъ,—„Пастырь“ Под. X, 3 (Funk,—Apost. Väter, SS. 237—238).

Въ епископѣ же съ таинственной книги, полученной отъ Старицы-Церкви Ермъ читаетъ вотъ что:

„... спасаетъ тебя то, что ты не отступилъ отъ Бога живого, и простота твоя и великое воздержаніе (*καὶ ἡ ἐπιλόγη σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία*); это спасло тебя, если пребудешь въ немъ, и всѣхъ спасаетъ творящихъ такое и ходящихъ въ незлобій и простотѣ (*ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἐπιλόγητι*). Эти удерживаются отъ всякаго лукавства и останутся для жизни вѣчной. Блаженны (*μακάριοι*) всѣ творящіе правду. Они не погибнутъ до вѣка“¹.

Въ чемъ же спасеніе?—Въ томъ, чтобы войти камнемъ въ строящуюся башню,—въ реальномъ единствѣ съ Церковью: это указывается не только во множествѣ отдѣльныхъ мѣстъ нашего памятника, но является также основною темою всего содержанія его. Спасеніе—въ едино-сущи съ Церковью. Но высшее над-мірное единство твари, объединенной посредствомъ благодатной силы Духа, доступно лишь очищенному въ подвигѣ и смиренному. Такимъ образомъ, устанавливается онтологическая сущность и объективная значимость смиренія, цѣломудрія и простоты, какъ сверхъ-физическихъ и сверхъ-правственныхъ силъ, дѣлающихъ въ Духѣ Святомъ всю тварь едино-сущною Церквю. Силы эти суть откровенія міра иного въ міръ здѣшній, духовнаго во временно-пространственномъ, горняго въ дольнемъ. Они суть ангелы-хранители твари, нисходящіе съ неба и восходящіе отъ твари къ небу, какъ было явлено праотцу Іакову. И, если продолжить сравненіе, то въ „дѣйствицѣ“ можно видѣть Богородицу: впрочемъ, объ этомъ—далее.

Ученіе о Софіи находимъ также у того подвижника IV-го вѣка, который могицѣ всѣхъ защищать и аскетически обосновывалъ идею духо-поисости и тваре-обоженія: мнѣ достаточно будетъ сказать еще, что своею „Жизнью Антонія“ онъ вызвалъ подъемъ монашескаго духа и сего, быть можетъ, рѣшительно толкнулъ на аскетическое русло весь потокъ церковной исторіи, чтобы ты догадался о комъ идетъ рѣчь:—объ Аванасіи, Святомъ и Великомъ.

Многократно возвращаясь къ толкованію знаменитыхъ въ исторіи аріанскихъ споровъ словъ изъ Притчей, гдѣ Премудрость говоритъ о Себѣ: „Господь создалъ Меня (*ἐκτίσθε με*)

1. Ерм., 2. Пастыр., 4.

1 Ерм., 2. Пастыр., 4. Вид. II. 323 (Funk, —Apost. Väter, S. 149).

началомъ путей Своихъ въ дѣла Свои“ (Прт 8²²), и многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для арианствующихъ, „создать, *ἐκτίσῃ*“, Афанасій разумѣеть въ различныхъ мѣстахъ своихъ твореній подъ Премудростью весьма разное: а именно: то—Человѣческое Естество Христа, то Тѣло Его, то Церковь, то—сторону тварнаго міра, обращенную къ вѣчности. Но это различіе—только кажущееся различіе, ибо всѣ перечисленные способы пониманія слова „Премудрость“ на дѣлѣ суть все одна и та же Софія, какъ Бого-данное единство идеальныхъ опредѣленій твари,—одна и та же Софія, но подъ разными аспектами воспринимаемая.

Раскрѣю тебѣ подробнѣе, какъ понимаетъ Афанасій этотъ идеальный моментъ тварнаго бытія ¹.

„Хотя едиnorodная и источная Божія Премудрость,—говоритъ св. Отець—, все творитъ и зиждетъ,---- однако же, чтобы созданное не только существовало, но и достойно существовало, Богъ благоволилъ, чтобы Премудрость Его снизошла къ тварямъ;—такъ, что во всѣхъ вообще тваряхъ и въ каждой порознь были положены вѣкоторый отпечатокъ и подобіе Ея Образа (*τίλον τῆς αἰωνίου καὶ ἀμεταβάτου σοφίας αὐτοῦ*) и что приведенное въ бытіе оказалось и премудрымъ и достойнымъ Бога дѣломъ.--- А такъ какъ и въ насъ и во всѣхъ дѣлахъ ² есть таковой отпечатокъ, созданной Премудрости (*τίλον τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν καὶ ἐν ἅπασιν τοῖς ἔσονται ὄντος*), то истинная и зиждительная Премудрость, воспріемля на Себя принадлежащее отпечатку Ея (*τὸ τῆς τίλου κτισθῆναι*), говоритъ о Себѣ: „Господь создалъ Меня въ дѣла Свои“. Что сказала бы сущая въ насъ Премудрость (*ἡ ἐν ἡμῖν σοφία*), то Самъ Господь именуется, какъ бы, Своимъ. И, хотя Онъ, какъ Творецъ, не создалъ, однако же по причинѣ созданнаго Образа Своего въ дѣлахъ (*τὴν ἐν τοῖς ἔσονται ἐκγόνα κτισθέντα αὐτοῦ*), говоритъ сіе какъ бы о Себѣ. И какъ Самъ Господь изрекъ: „Принимающій васъ—Меня принимаетъ“ (Мѣ 10⁴⁰), потому что въ насъ есть Его отпечатокъ (*τίλον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι*), такъ, хотя и не будучи въ числѣ создаемыхъ, послѣку создается Образъ и отпечатокъ Его въ дѣлахъ (*τὴν ἐκγόνα αὐτοῦ καὶ τίλον ἐν τοῖς ἔσονται κτισθῆναι*), какъ бы Самъ Онъ былъ симъ образомъ, говоритъ: „Господь создалъ Меня началомъ путей Своихъ въ дѣла

¹ Пользуюсь при этомъ его „Вторымъ словомъ на арианъ“. Ссылки дѣлаются на Sancti patris nostri Athanasii Arichep. Alexandrini Opera Omnia quae extant--opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti, Parisiis, 1798, Tomi primi pars prima.

² Даже діаволъ,—говоритъ св. Афанасій въ другомъ мѣстѣ—, былъ „отпечатливнемъ подобія (*ἀποσφραγίσαιμι ομοιωθῆναι*)“. См. Къ Серапіону еп. Тмуйскому посланіе I, 26 (Opera, T. I, p. 675).

Свои (*Κέρωις ἔζησεν με ἐρχήν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*)¹. Отпечатокъ же Премудрости положенъ въ дѣлахъ, какъ сказалъ я, чтобы міръ позналъ въ Премудрости Зиждителя своего—Слово, а черезъ Слово—Отца (*αὐτὸ δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τέλει. Ἰνα... ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα*). И это—то самое, что говорилъ Павелъ: „Ибо, что можно знать о Богѣ,—явно для нихъ (т. е. язычниковъ), потому что Богъ явилъ имъ: ибо невидимое Его—вѣчная сила и Божество,—отъ созданія міра, черезъ разсматриваніе творевій, видимо“ (Рим 1 9, 20). Поэтому-то Слово въ сущности не есть тварь; сказанное же въ Притчахъ относится къ премудрости въ насъ сущей и именуемой (*περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὐσίας καὶ λειτουργίας σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν τῆς παροικίας ἡμῶν*). Если же (аріане) и этому не вѣрятъ, то пусть сами скажутъ: есть ли въ тваряхъ какая премудрость, или нѣтъ (*εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστιν*)? Если нѣтъ, то почему же обвиняетъ Апостоль, говоря: „Ибо когда міръ своею мудростию не позналъ Бога въ Премудрости Божіей“ (1 Кор 12)? Или, если нѣтъ премудрости, то почему въ Писавіи встрѣчается „множество премудрыхъ“ (Притч 62)? Вѣдь „премудрый, убоившись, началъ уклоняться отъ зла“ (Пр 14, и съ „премудростию зиждется домъ“ (Притч 24). А Еккліастъ говоритъ: „Премудрость человѣка просвѣтитъ лицо Его“ (Еккл 8), и укоряетъ безразсудныхъ: „Не говори: Что произошло?, потому что прежніе дни были лучше, нежели эти“ (Еккл 7). А если, какъ говоритъ о Премудрости Сынъ Сираха, разлилъ ее (Богъ) на все дѣла Свои со всякою плотію, по Своему даянію и даровалъ ее любящимъ Его“ (Сир 10),—такое же изліаніе (*ἡ τοιαύτη ἐκχυσίς*) есть признакъ сущности не Премудрости Источной и Единородной, но Премудрости, изобразившейся въ міръ (*τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξαναοικειώσεως* |подразумѣвается: *σοφίας*)—,то, что невѣроятнаго, если эта зиждительная и истинная Премудрость, отпечатокъ Которой есть изліянная въ міръ премудрость и знаніе (*ἡς τέλει ἐστὶν ἢ ἐν κόσμῳ ἐκχεθήσῃ σοφία καὶ ἐπιστήμη*), по сказанному выше, какъ бы о Себѣ Самой говоритъ: „Господь создалъ Меня въ дѣла Свои“. Ибо въ мірѣ не ожидающая Премудрости, по созидаемая въ дѣлахъ (*ἢ ἐκτιθέμενη τοῖς ἔργοις* |подразумѣвается *σοφία*), по которой „небеса проповѣдуютъ Славу Божию, и о дѣлахъ рукъ Его вѣщаетъ твердь“ (Пс 182). Но, если люди вмѣстятъ въ себѣ и эту премудрость, то познають истинную Божию Премудрость,—познають, что подлинно сотворены они по образу Божію¹.

Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что та тварная премудрость, о которой говоритъ приведенная выдержка, по взгляду Аѳанасія В., ни въ коемъ случаѣ не ограничивается только психологическимъ или гносеологическимъ про-

¹ Аѳанасій В.—На аріанъ Слово вѣрсе, 78-79 (Орега. Т. II, pp. 545-547).

цессомъ внутренней жизни твари, но является, по преимуществу, метафизическою природою тварнаго естества: премудрость въ твари есть не только дѣятельность, но и субстанція; она имѣетъ существенный, массивный, вещный характеръ. Это дѣлается еще яснѣе въ выразительномъ сравненіи предлагаемымъ св. Отцемъ ¹. Онъ представляетъ тварь подобіемъ города, построеніе котораго поручено нѣкимъ царемъ сыну своему. Чтобы авторитетомъ отца обезопасить строенія отъ посягательствъ на нихъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы оставить память о себѣ и объ отцѣ своемъ, царевичъ начертываетъ имя свое на каждомъ зданіи. Если теперь, по окончаніи строенья, спросить царевича, каково построенье городъ, и царевичъ отвѣтитъ: „Надежно, потому что де, по изволенію отца, изображенъ я на каждомъ зданіи, имя мое создано въ еихъ зданіяхъ“, то, говоря такъ, онъ не свою сущность объявляетъ созданною, по образъ свой (*τὸν ἑαυτοῦ τύπον*) изъ за своего имени“. Точно такъ же и Истинная Премудрость (т. е. Логосъ) отвѣчаетъ дивящимся тварной Премудрости (т. е. Софіи): „Господь создалъ Меня въ дѣла, потому что Мой въ нихъ Образъ: и вотъ до какой степени Я спознатель въ значительствѣ“.—Сравненіе, предлагаемое Афанасіемъ, не есть чистая выдумка. Напомню о всемірно-историческомъ обычаѣ писать имя строителя на зданіи, или о еще болѣе разительномъ обычаѣ вавилонскихъ царей припечатывать каждый кирпичъ строимыхъ ими зданій печатью съ именемъ царя-строителя. Но, чтобы понять истинный смыслъ этого обычая, равно, какъ и смыслъ опирающагося на обычай Афанасіева сравненія, необходимо держать въ умѣ древнее представленіе объ имени, какъ о реальной силѣ-идеѣ, формирующей вещи и танцственно управляющей нѣдрами ихъ глубочайшей сущности ².

Итакъ, полагая на зданіяхъ имя свое, царевичъ Афанасіевъ сравненія тѣмъ самымъ вноситъ,—согласно пониманію древ-

¹ Афанасій В.,—На аріанъ Слово второе, 79 (Орега Т. II, р. 547).

² Древнее пониманіе имени рассмотрѣно подробно въ первыхъ двухъ главахъ моей работы „О священномъ переименованіи“; нѣкоторые общіе выводы которой можно найти въ моей статьѣ: „Общечеловѣческіе корни идеализма“, Сергіевъ Посадъ 1909 (= „Богосл. Вѣстн.“ 1909 г., №№ 2—3).

нихъ—, въ бытіе этихъ зданій новую таинственную сущность, даруетъ зданіямъ мистическую силу.

Своимъ сравненіемъ Аѳанасій пользуется и дѣлье, непосредственно упомяная Церковь.

„Не должно опять таки дивиться,—говоритъ онъ,—, если Сынъ говорить о сущемъ въ насъ образѣ, какъ о Себѣ Самомъ---; и когда Савль гналъ тогда Церковь, въ которой былъ образъ Его (Господа) и подобіе, то говорилъ какъ бы Самъ преслѣдуемый: „Савль, что Меня гонишь?“ (Дн 9¹)“. Истинная Премудрость,— Логосъ—, говоритъ „создалъ“, такъ сказать, съ точки зрѣнія „премудрости вѣдренной въ мірѣ и въ дѣлахъ (*την ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐκτεθειμένην* [подразумѣвается: *σοφίαν*])“, съ точки зрѣнія „подобія Своего (*τῆς εἰκότος ἑαυτοῦ*)“, какъ если бы сказалъ это о себѣ „самъ отпечатокъ Премудрости, сущій въ дѣлахъ (*αὐτὸς ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὁ ὄν ἐν τοῖς ἔργοις*)“.—Источная Премудрость есть творящая и зиждительная, а отпечатокъ ея вѣдряется въ дѣла, какъ образъ образа (*ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐκτείνεται τοῖς ἔργοις, ὁμοίῳ καὶ τῆς εἰκότος τὸ κατ' εἰκόνα*). Слово называетъ ее началомъ путей, потому что таковая премудрость дѣлается нѣкоторымъ началомъ и, какъ бы, начатками Бого-вѣдѣнія. Усматривая эту тварную премудрость въ мірѣ и въ себѣ, человѣкъ постигаетъ Истинную Премудрость, а отъ нея восходитъ къ Отцу (Io 14⁶; 1 Io 2²¹)“¹. Слова: „Когда Онъ готовилъ небо, то Я съ Нимъ была“ (Притч 8²⁷) Аѳанасій парафразируетъ такъ: „Все получило бытіе Мною и чрезъ Меня; а такъ какъ потребно вѣдрить премудрость въ дѣлахъ (*ἐκτεθεῖσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις*), то, хотя по сущности пребывала Я со Отцемъ, однако же по снисхожденію къ тварямъ, отпечатлѣвала свой образъ въ дѣлахъ примѣнительно къ нимъ, чтобы цѣлый міръ былъ, какъ бы единое тѣло, не въ разладѣ, но въ согласіи съ самимъ собою---. Посему,—продолжаетъ св. Отецъ—, всѣ тѣ, которые, по данной имъ премудрости, правымъ умомъ взираютъ на тварей,— въ состояніи и сами сказать: „По опредѣленіямъ Твоимъ все стоитъ“ (Пс 118⁹¹). А которые вознерадѣли о семъ, тѣ услышатъ: (дальше приводится Рим. 1 19—25 о познаніи Бога чрезъ провинковенное созерцаніе твари) --. И они постыдятся, слыша: „Ибо когда міръ своею мудростью не познавалъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующіихъ“ (1 Кор. 1²¹)“².

Тварная Софія, Божественное отпечатлѣніе твари есть „образъ и сѣнь Премудрости (*ὁμοίωσις καὶ σκία τῆς Σοφίας, ἣς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὕθησεν*)“³. По осуществляемой, отпечатлѣ-

¹ Аѳанасій В.—На аріанъ Слово второе, 80 (Орега, Т. II, pp. 547-548).

² Аѳанасій В.—На аріанъ слово второе, 81 (Орега, Т. II, pp. 548-549).

³ Аѳанасій В.—На аріанъ слово второе, 81 (Орега, Т. II, p. 549).

ваемая въ мірѣ опытною во времени, она, хотя и тварная, предшествуетъ міру, являясь пре-мірнымъ уностаснымъ образомъ божественныхъ перво-образовъ сущаго. Св. Афанасій ссылается при этомъ утверженіи на слова ап. Павла:

„Благословенъ Богъ и Отець Господа нашего Іисуса Христа, благословившій насъ во Христѣ всякимъ духовнымъ благословеніемъ въ небесахъ, такъ какъ Онъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Іисуса Христа“ (Еф 1 3-1). „Итакъ,—говоритъ св. Афанасій—, какъ же избралъ прежде, нежели получили мы бытіе, если не были мы, какъ Самъ сказалъ, предызбравъ въ Немъ (αὐτὸν ἐξελέξατο, πρὶν γενέσθαι ἡμεῖς, καὶ ἵνα, ὅτι αὐτὸς ἐράζειν. ἐν αὐτῷ ἡμεῖς προσηλεγόμενοι)?“¹

А далѣе св. Отець выясняетъ, что именно на этомъ предызображеніи насъ въ Господѣ, на этомъ вѣчномъ корнѣ нашемъ и основывается возможность „жизни вѣчной“ для насъ². Таково воззрѣніе на божественную сторону твари у Афанасія,—далѣе нежели кто бы-то ни было отстоявшаго отъ пантеистическаго эмѣшенія твари и Творца. Вотъ почему свидетельство Афанасія имѣетъ для насъ несравнимою значимость.

Догматъ едино-сущія Троицы, идея обоженія плоти, требованія аскетизма, чаяніе Духа Утѣшителя и признаніе за тварью пре-мірнаго нетлѣннаго значенія—таковы лейт-мотивы догматической системы Афанасія, столь тѣсно вросшіе другъ въ друга что нельзя услышать одинъ, чтобы въ немъ не открыты всѣхъ прочихъ. На этихъ же основныхъ мотивахъ построена и вся настоящая работа³, такъ что вонетни можно сказать, что она исходитъ изъ идей св. Афанасія Великаго.

Софія участвуетъ въ жизни Трѣхъ-ипостаснаго Божества, входитъ въ Троицныя пѣдра и пріобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертымъ, тварнымъ и, значить, не едино-сущнымъ Лицомъ, она не „образуетъ“ Божественное Единство, она не „есть“ Любовь, но лишь входитъ въ общеніе Любви, допускается войти въ это общеніе по неизреченному, непостижимому смѣренію Божественному.

¹ Афанасій В.,—На арианъ слово второе, 76 (Орега, Т. 11, р. 543).

² Афанасій В.,—На арианъ слово второе, 76-77 (Орега, Т. 11, pp. 543-545).

³ Тутъ разумѣется не только данная статья, но и вся совокупность главъ, входящихъ въ составъ „Столпа и Утверженія Истинны“.

Какъ четвертое Лицо, она, по снисхожденію Божію (—но не въ коемъ случаѣ не по своему естеству!—), вноситъ различіе въ отношеніи къ себѣ промышлительной дѣятельности Троицныхъ Упостасей и, будучи для Трїеднаго Божества одною и тою же, является сама въ себѣ различною въ своемъ отношеніи къ Упостасямъ; идея о ней получаетъ ту или иную окраску, въ зависимости отъ того, на Которую Упостась мы преимущественно обращаемся созерцаемъ. Подъ угломъ зрѣнія Упостаси Отчей Софія есть идеальная субстанція, основа твари, мѣръ или сила бытія ея: если мы обратимся къ Упостаси Слова, то Софія—разумъ твари, смыслъ, истина или правда ея: и, наконецъ, съ точки зрѣнія Упостаси Духа мы имѣемъ въ Софіи духовность твари, святость, чистоту и непорочность ея и, наконецъ, красоту. Эта трїедная идея основы - разума - святости, раскалываясь въ нашемъ разсудкѣ, предстаетъ въ трехъ взаимно-исключающихъ аспектахъ: основы, разума и святости. Въ самомъ дѣлѣ, что общаго у основы твари съ разумомъ ея или съ ея святостью? Для разсудка идеи эти никакъ не соединимы въ цѣлостный образъ: онѣ непроницаемы другъ для друга въ разсудкѣ.

Но—мало того: въ отношеніи къ домо-строительству Софія имѣетъ еще цѣлый рядъ новыхъ аспектовъ, дробящихъ единую идею о ней на множество догматическихъ понятій. Прежде всего, Софія есть начатокъ и центръ искупленной твари,—Тѣло Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество воспринятое Божественнымъ Словомъ. Только со-участвуя въ Немъ, т. е. имѣя свое естество включеннымъ,— какъ бы, вкрапленнымъ—, въ Тѣло Господа, мы получаемъ отъ Духа Святого свободу и таинственное очищеніе. Въ этомъ смыслѣ Софія есть пред-существоющее, очищенное во Христѣ Естество твари, или Церковь въ ея небесномъ аспектѣ. Но, поскольку происходить отъ Духа Святого освященіе и земной стороны твари, эмпирическаго ея содержанія. — ея „одежды“—, Софія есть постольку Церковь въ ея земномъ аспектѣ, т. е. совокупность всѣхъ личностей, уже начавшихъ подвижъ возстановленія, уже вошедшихъ своею эмпирическою стороною въ Тѣло Христово. А такъ какъ очищеніе происходитъ Духомъ Святымъ, являющимъ Себя твари, то Софія есть Духъ, постольку Онъ обожилъ тварь.

Но Духъ Святой являетъ Себя въ твари, какъ дѣвство, внутреннее дѣломудріе и смиренная неперочность,— въ этихъ главныхъ дарахъ, получаемыхъ отъ Него христіаншномъ. Въ этомъ смыслѣ Софія есть Дѣвство, какъ горячая сила, дающая дѣвственность. Носительница же Дѣвства,—Дѣва въ собственномъ и исключительномъ смысла слова—, есть Маріамъ, Дѣва Благодатная, Облагодатствованная (*χεχαριτωμένη*, Лк 128) Духомъ Святымъ, Исполненная Его дарами, и, какъ такая, Истинная Церковь Божія. Истинное Тѣло Христово: изъ Нея вѣдь произошло Тѣло Христово.

Если Софія есть вся тварь, то душа и совѣтъ твари,—человѣчество,—есть Софія по преимуществу. Если Софія есть все человѣчество, то душа и совѣтъ человѣчества,—Церковь—,есть Софія по преимуществу. Если Софія есть Церковь, то душа и совѣтъ Церкви,—Церковь Святыхъ—,есть Софія по преимуществу. Если Софія есть Церковь Святыхъ, то душа и совѣтъ Церкви Святыхъ,—Ходатайница и Заступница за тварь предъ Словомъ Божиимъ, Судящимъ тварь и разсѣкающимъ ее надвое, Матерь Божія,—„міру Очищенное лице“—,опять-таки есть Софія по преимуществу. Но истиннымъ Знаменіемъ Маріи Благодатной является Дѣвство Ея. Красота души Ея. Это и есть Софія. Софія есть „сокровенный сердца человекъ въ нетѣльной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа (*ὁ καρπὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῇ ἀσφάλειᾳ τοῦ πραΰτος καὶ ἡσύχιου πνεύματος*, 1 Пет 34); истинное украшеніе человѣческаго существа, проникающаго сквозь все его поры, сіяющее въ его взглядѣ, разливающееся съ его улыбкою, ликующее въ его сердцѣ радостію неизреченною, отражающееся на каждомъ его жестѣ, обнаруживающее человека, въ моментъ духовнаго подъема, благоуханнымъ облакомъ и лучезарнымъ нимбомъ, сотворяющее его „превыше мірекаго слитія“, такъ что, оставаясь въ міру, онъ дѣлается „не отъ міра“, дѣлается выше - мірнымъ. „Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ и тьма не объязя его“ (Іо 15)—такова не-отъ-мірность духа-носной прекрасной личности. Софія есть Красота. „Да будетъ украшеніемъ (*κόσμος*) вашимъ, — обращается ап. Петръ къ женамъ—, не вѣшное плетеніе волосъ, не золотые уборы или парадность въ одеждѣ, но сокровенный сердца человекъ въ нетѣльной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа, что драгоцѣнно предъ Богомъ“

(1 Пет 3з-4). Только Софія, одна лишь Софія есть существенная Красота во всей твари; а все прочее—лишь мишура и парядность одежды, и совлечется личность этого призрачного блеска при пещытаніи огнемъ.

Таковы нѣкоторые изъ аспектовъ Софіи въ ихъ взаимоотношеніяхъ. Раземотримъ же ихъ нѣсколько подробнѣе.

Чистота сердца, дѣвственность и цѣломудренная непорочность есть необходимое условіе, чтобы узрѣть Софію-Премудрость, чтобы быть вовлеченнымъ въ Высшій Иерусалимъ,—„Матерь намъ“ (Гал 4зб). Понятно, почему это—такъ. Сердце является органомъ для воспріятія горняго міра. Посредствомъ сердца созерцается перво-зданный корень личности, Ангель ея, и чрезъ этотъ корень устанавливается живая связь съ Матерью духовной личности,—съ Софією, разумѣемою какъ Ангель-Хранитель всей твари,—всей твари, едино-сущной въ любви, получаемой чрезъ Софію отъ Духа. Въ ней дается личности созерцаніе Бога-Любви (Ср. Мѳ 18ю), дающее блаженство: „Блаженны чистые сердцемъ ибо они Бога узрятъ“ (Мѳ 5в)— узрѣть, Бога очищеннымъ сердцемъ своимъ и въ сердцѣ своемъ. Чистота, даваемая Духомъ Святымъ, отсѣкаетъ напрочь наросты сердца, обнажаетъ вѣчные корни его, прочищаетъ тѣ пути, по которымъ неизреченный Свѣтъ Трїцостаснаго Свѣтила проникаетъ въ человѣческое сознаніе. И тогда все внутреннее существо, омытое чистотою, наполняется Свѣтомъ абсолютнаго вѣдѣнія и блаженствомъ въявь переживаемой Истины ¹.

„Чистый сердцемъ,—по словамъ св. Григорія Нисскаго—, не увидитъ въ себѣ ничего, кромѣ Бога“ ².

Благодать широкими потоками вливается во все очищенныя поры сердца. А „что—отъ благодати, въ томъ есть радость есть миръ, есть любовь, есть истина (*τὰ τῆς χάριτος χάρις ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀληθείαν ἔχει*)“,—говоритъ св. Макарій Великій ³. Другими словами, съ субъективной стороны Софія воспринимается какъ посредница радости и тѣмъ отождествляется съ Радостью. Чистота сердца есть

¹ См. о томъ же подробнѣе въ моемъ словѣ: „Радость на вѣки“, Сергіевъ Посадъ, 1907 г.

² Григорій Нисскій (Migne,—Patrolog. ser. gr., Т. 46, col. 245).

³ Макарій В.,—Бес 7з (Migne,—Patrolog. ser. gr., Т. 34, col. 525).

блаженство; дѣвственность души есть радость и даже нѣкоторая веселость.

„Ἔστιν σοφροσύνη καὶ τι γαλήνην ἔχει

—къ признакамъ цѣломудрія принадлежить и нѣкоторая веселость“,—замѣчаетъ св. Григорій Богословъ въ своихъ „Гномическихъ двустишіяхъ“¹.

Но, если дѣвственность души—необходимое условіе для созерцанія Горняго Иерусалима, то и наоборотъ, „касаніе мірамъ инымъ“, прониканіе до духовныхъ корней сущаго и благодатное созерцаніе себя въ Богѣ—одно только и можетъ дать силу дѣвства. Чтобы быть дѣвственнымъ, необходимо „различать свою природу въ Иерусалимѣ Вышнемъ“, надо видѣть себя сыномъ Общей Матери, которая есть предсуществующее Дѣвство.

„Хочешь ли, братъ, быть дѣвственникомъ?“—вопрошаетъ Авторъ Перваго посланія о дѣвствѣ,—Посланія, ранѣе приписывавшагося св. Клименту Римскому и относящагося къ III-му вѣку.— „Знаешь ли,—продолжаетъ онъ—, сколько труда и тяжести въ истинномъ дѣвствѣ?---- Умѣя ли правильно вести борьбу, сражаешься ты, вооруженный силою Духа Святого, избравъ для себя этотъ подвигъ, чтобы получить свѣтлый вѣнецъ? Видишь ли (discernis) природу твою въ Иерусалимѣ Вышнемъ (Гал 426)?“²

Не должно удивляться этому противорѣчію между тезисомъ и антитезисомъ, т. е. между положеніями: „Дѣвство—источникъ созерцанія Софій“ и „Созерцаніе Софій—источникъ дѣвства“. Это—лишь частый случай великой антитезы между Божіею благодатію и человѣческимъ подвигомъ, сказывающейся рѣшительно въ каждомъ вопросѣ домо-строительства Божія, начиная отъ судебъ цѣлыхъ народовъ и кончая обыкновеннѣйшими дѣйствіями, не говоря ужъ о таинствахъ. Но для меня, въ настоящую минуту, важно лишь установить неразрывность и неразложимость идеи „дѣвство-созерцаніе“. Эта - то неразрывность и объясняетъ, почему тѣмъ настойчивѣе говорится о чистотѣ въ памяти

¹ Григорій Богословъ,—Гномическія двустишія, ст. 44. (Migne.—Patrolog. ser. gr., Т. 37, col. 914).—Въ русскомъ переводѣ „Твореній“ св. Григорія Богослова (изд. 3, ч. 4 М. 1889 г., стр. 298) они названы „Мыслями, писанными двустишіями“.

² Два окружныхъ посланія св. Климента Римскаго О дѣвствѣ или къ дѣвственникамъ и дѣвственницамъ. Посланіе первое, гл. 5 („Труды Кіевск. Дух. Акад.“, 1869 г. Т. II, стр. 205).

ликахъ церковной письменности, чѣмъ болѣе отводится мѣсто идеѣ харизматизма, духо-носности, обожения,—какъ бы она ни была называема въ разные времена—, и чѣмъ ярче выступаетъ представленіе о безусловной цѣнности твари. Еще и еще я повторяю и не устану повторять, что христіанскій аскетизмъ и безусловная оцѣнка твари, дѣвство и духо-носность, вѣдѣніе Премудрости Божіей и любовь къ тѣлу, подвигъ и познаніе абсолютной Истины, удаленіе отъ тѣл и любви—актинолическія стороны одной и той же духовной жизни, такъ же неразрывно связанныя между собою, какъ парно-противоположныя грани правильнаго десяти-гранника.

Когда говорилось о созерцаніи твари въ ея единствѣ и обѣ идеѣ Софіи по разуму свято-отеческой письменности, уже тогда настойчиво указывалась мною эта связь, и не думаю, чтобы теперь нужно было приводить примѣры еще разъ.

Напомню только слова св. Исаака Сиріяна:

„Молись, чтобы не отступилъ отъ тебя Ангель цѣломудрія твоего, чтобы грѣхъ не воздвигъ на тебя пламеньюющей брани и не разлучилъ тебя съ нимъ.--- А искушенія тѣлесныя приуготовляйся принимать отъ всей души, и преплывай ихъ всѣми своими членами; и очи наполняй слезами, чтобы не отступилъ отъ тебя Хранитель твой“¹.

Божественный про-образъ человека, Ангель - Хранитель его есть по преимуществу хранитель его чистоты, его цѣломудрія. Опъ—Ангель цѣломудрія, и потому

„зловонія -- блудныхъ помысловъ и вельвухъ грезъ --- не терпятъ святыя Ангелы Божіи“².

Почти въ каждомъ аскетическомъ твореніи приводится мысль о связи дѣвственности со смиреніемъ и о блудныхъ помыслахъ, какъ послѣдствіяхъ гордыни и эгоистическаго само-утвержденія. Я. Наблюденіе свв. Отцовъ вполнѣ объясняется изъ установленнаго раѣе, а именно, что цѣломудріе,—какъ высшая свобода надъ своими помыслами—,

¹ Исаакъ Сиріянь.—Слова подвижническія, Слово 5 въ рус. пер.; изд. второе, 1893 г., стр. 37. (А въ изд. Θεотока.—Слово 44, стр. 275—276).—Ср. Слово 9, стр. 54 (Θεот. сл. 7, стр. 56); Слово 34, стр. 154. 155—156 (Θεот. Слово 37, стр. 235—236, 238—239); Слово 57, стр. 294 (Θεот. Сл. 57, стр. 77) гдѣ приводится та же мысль.

² Исаакъ Сиріянь,—Слова подвижническія, Слово 68, стр. 347 (въ изд. Θεотока—Слово второе, стр. 12—13).

есть сила благодатная, дѣйствующая лишь при само-преданіи христіанина Богу. Напротивъ эгоистическое само-обособленіе отъ Бога ведетъ къ рабству своимъ помысламъ, т. е. къ нечестотѣ и дѣлаетъ человѣка „само-пестуканомъ“, какъ говорится въ Великомъ Канонѣ Андрея Критскаго. Тутъ снова и снова мы возвращаемся къ основной идѣ о различіи духовнаго и плотскаго законовъ тождества. Первый дѣлаетъ меня, созерцаемаго мною въ Богѣ, идеаломъ самого себя, а второй—идоломъ себя самого, пестуканомъ.

Святи. Павелъ Флоренскій.

(Продолженіе будетъ).
