

Священник ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

ИЗ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ

ОТ РЕДАКЦИИ



Публикуемые материалы русского богослова священника Павла Флоренского (9 янв. 1882 — 15 дек. 1943) хорошо характеризуют творческую биографию автора и, вместе с тем, дают возможность ответить на некоторые современные актуальные проблемы на пути к так называемой супер-экумене, определившейся в последние годы. Первые практические шаги в этом направлении сделаны по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена. На Конференции представителей всех религий в СССР за сотрудничество и мир между народами, 1—4 июля 1969 года, и предстоящей в июне 1977 года Всемирной конференции: Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами — представители всех религий выявляют единые пути к миру и сотрудничеству на основе доброй воли. Естественно, при

этом общечеловеческом сотрудничестве представителей различных религий встает вопрос и в другой плоскости: возможно ли единство и взаимопонимание на собственно культовой основе? Данные материалы достаточно объективно позволяют ответить на него с позиции православного богослова.

Автор не претендовал на общецерковное признание выраженных в этой работе обобщений (см. с. 101), но все они, тем не менее, свидетельствуют о единой богословской основе, на которой только и возможно построение единой философии культа. Как сообщал профессор протоиерей Иоанн Козлов († 10.9.1971 г.), у которого обнаружены эти материалы (ныне они в Московской духовной академии), такое название отец Павел Флоренский давал уже своим лекциям в Московской духовной академии (1908—1919). Позже эти лекции переросли в ряд самостоятельных чтений и глав, проникнутых его благодатным опытом священнослужения. Тайна жизни церковной, открывшаяся священнику Павлу Флоренскому в литургическом опыте Богослужения, запечатлелась в необычайно тонких и пластичных интуициях, описанных, вернее записанных, во свидетельство. Метод изложения им сознательно упрощен, чтобы облегчить восприятие идеи слушателями. Часть этих отрывков представляет собой наброски лекций, читанных в Москве в мае и июне 1918 года. Это: Лекция I. Страх Божий (написано с 1 по 5 мая 1918 года); Лекция II. Культ, религия и культура (5—7 мая 1918 г.); Лекция III. Культ и философия (11—12 мая 1918 г.); Лекция IV(?). Таинства и обряды (12 мая 1918 г.); Лекция VII. Освящение реальности (31 мая 1918 г.). В последующие годы отец Павел продолжал разрабатывать ту же тему, присоединяя к лекциям написанные несколько в другом плане отдельные разделы: Дедуция семи Таинств (24—29 декабря 1919 года); Философия культа (16 апреля — 4 июня 1922 года); Свидетели (5—17 июня 1922 года); Иконостас (17 июня 1921 года — 8 июня 1922 года)*; Сло-

* В сб. «Богословские труды», вып. 9. М., 1972.

весное служение (28 августа — 17 сентября 1922 года). Так как работы были написаны в разное время и последовательность их самим отцом Павлом не была конкретно оговорена, то в данной публикации они располагаются не в строго хронологическом порядке.

Еще 12 июня 1917 года священник Павел Флоренский обсуждал в Сергиевом Посаде «Проект религиозно-философской Академии в Москве», в котором впервые показал возможность широкого сотрудничества представителей всех религий. Предполагалось, что это будет «учено-учебное учреждение, имеющее задачей изучение Религии в ее принципиальных основаниях и в ее конкретном историческом бытии».

Религиозно-философская Академия имеет своим предметом Религию как таковую. Этим устанавливается сфера ее деятельности; дальнейшее строение этой области и ее подразделения определяются исходя из понятия Религии как таковой. Положительное или отрицательное отношение к тому или иному явлению Религии, той или иной из Религий или к их сторонам, включение или невключение той или иной частной дисциплины, организация новых, требования, предъявляемые к учащимся в Академии, — все это в принципе определяется внутренним критерием Религии. Таким образом, основную задачу Академии является уяснение и углубление понятия Религии».

Академия не есть только учреждение, где читаются лекции, но где исследуется религиозное сознание; она призвана не только преподавать, но и развивать науку.

Как видим, автор подошел в своих исследованиях по истории мировоззрений к выводам, не противоречащим общему замыслу его работ. Хотя сам он расценивал публикуемые материалы лишь как «собрание тем для размышления, запевы, некоторые даже не многие запевы будущей философии культа», мы не можем не видеть, что в течение тех лет было создано цельное и законченное (если только вообще возможно говорить о законченности в этой области) произведение о культе. Не обманемся искренней и непритязательной его оценкой, ибо это есть весьма зрелое богословское произведение, и его «недостатки» связаны не с формальной незавершенностью, а с тем, на что и сам отец Павел указал:

«Как в живом организме, в культе все связано со всем, все отражается в другом и другое в себе отражает, и как в живой ткани уединенное обсуждение того или другого ряда ее элементов всегда насильственно, так как произвольно, так и мысль о культе лишь очень условно может намечать себе, ради внешнего порядка — последовательности, те или другие линии, но при этом всегда остается неудовлетворенная потребность отметить еще и еще такие-то и такие-то связи, а, намечая их, изложение теряет внешний порядок и собственную форму: многообразие словесного изложения и многообразие культа имеют совсем различное число измерений, и форма последнего не может быть, хотя бы схематически, отображена формой исследования о нем. Лучшее, что может дать такое исследование, это — наметить, например, несколько связующих линий в области культа и убедить далее всматриваться в эту область и самому уже подмечать те связи, которые особенно отвечают духовной потребности данного лица и в данное время».



1. СТРАХ БОЖИЙ

«Христос Воскресе!»

«Любовь, любовь, любовь, и еще любовь...» Повторяемое бесчисленное множество раз бесчисленным множеством тех, кто и не подходил к порогу религии, это таинственное слово потеряло всякий смысл. Но, как соединительная ткань, оно разрослось, заполнило собою всю область религиозного сознания наших современников и тем оттеснило оттуда все содержание религии... Благовидное перерождение религиозной ткани называется речами о любви. Да, речами, ибо кто же дерзнет притязать на жизнь любви — не того гуманитарного альтруизма, в основе которого лежат либо карьера, тщеславие и гордость, либо слабонервность и истерическая внушаемость при виде страданий. Но если мы хотим говорить действительно о религии, нам надо хотя бы на время этих рассуждений отбросить тряпичную дряблость и психологистические «нравится» — «не нравится». Мужественным взором надо готовиться встретить подлинную жизнь в религии, «бестрепетное сердце непреложной Истины». Апостол Павел изображается с мечом обоюдоострым, ибо — по свидетельству его же — «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные». И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его: «Ему дадим отчет» (Евр. 4, 12—13). И еще: «Меч духовный есть Слово Божие» (Еф. 6, 17). Твердые будьте, — если хотите носить в себе «бестрепетное сердце непреложной Истины!» Помните ли, кто именно в особенности говорил о любви? Апостол любви — ему же ныне память творим. А он — Сын Громоу, Воанергес. Правом на слова о любви владеет лишь заперший в себе горные перуны. Когда сдавленные громы kloкочут в недрах, когда тяжкие удары молотов куют наше сердце, когда взрываются молнии и бороздят, и разрывают нашу тварную дряблость, — тогда будет, что претворить в деятельность любви. Но незачем ссылаться на любовь, когда бессильно влачатся дни твои, «без Божества, без вдохновения». Нисхождение любви доступно тому, кто четким, как снеговые пики, очерком вонзился в синий эфир небес... Но нисхождение сидящих в болотистых низинах — пустое обольщение. «Любовь, любовь, любовь...» нет, не любовь, а — кисель и манная каша. Прежде всего не любовь.

«Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас» (Пс. 33, 12). Вот слово не современное. Но что же делать: если угодно вам говорить о религии, деле существенно не современном, придется вам помириться и с этим несовременным, но своевременным, всегда своевременным словом «страх». Религия есть прежде всего страх Божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться.

«Господи, всели в мя корень благих, страх Твой в сердце мое» (молитва 7-я на сон грядущим, Иоанна Златоустого). Корень благих —

это есть страх Божий, вселившийся свыше в сердце наше: в религии ничего не вырастает без этого корня, все благое из него. Возьмите Библию или хотя бы по симфонии посмотрите места о страхе Божием. Сколько их и как они существенны! Господь страшен в Своем величии, в Своем безмерном превосходстве, в Своей непостижимой тайне! Господь как огонь. «Страшно впасть в руки Бога Живого» (Евр. 10, 31). Страшно Имя Его (Мал. 1, 14), страшно место явления Его (Быт. 28, 17); Бог — великий и страшный, для всех и во всем страшный — бесчисленное множество раз твердит Священное Писание, а за ним — и все те, кто воистину знал Бога — знал, а не писал о Нем мертвящих диссертаций или, между чаем и ужином, праздных фельетонов. Страшен, страшен, страшен — и избранному народу, и языкам: вся религия, и всякая религия полна и пронизана этим неизъяснимым страхом Божиим. И потому — «да будет страх Господень на вас» (2 Пар. 19, 7), «страх Господень будет сокровищем твоим» (Ис. 33, 6)... «Страх Господень чист» (Пс. 18, 10); он — «начало премудрости» (Пс. 110, 10; Пр. 1, 7; 9, 10), он «есть истинная премудрость» (Иов. 28, 28). Он «источник жизни» (Пр. 14, 27) и «ведет к жизни» (Пр. 19, 23). Так учит нас Слово Божие.

Страх Господень... Мы много слышали (кажется, больше в ироническом смысле), что «начало премудрости — страх Господень». Однако немногие задумывались над неминуемой правдой этих слов, столь близких к суждению философов об изумлении — как начале философии. Чтобы иметь познание — надо коснуться предмета познания; признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому — против нашей повседневной жизни. В чреду впечатлений мира вклинивается не-о-т-м-и-р-н-о-е, ни с чем несравнимое, ни на что не похожее, иное. И, вклинившись, разрывает ткань обычного, а тем — и наше, приросшее к обычному, сознание; проникает, как меч обоюдоострый, до разделения души и духа, до той спайки, где собственно и соприкасается наше ноуменальное недро с областью феноменов, обнаружений и мирских проникновений. Проникши же — ожогом ожигает наше «Я»: из Времени мы узрели Вечность.

Ах, когда железом каленым прижигается слизистая оболочка, тогда никто не спрашивает себя, хочется ему этого или не хочется, нравится или не нравится: тогда — не до психологизмов. «Воистину есть так — существенно», — скажет прижигаемый. Но это «есть» скажется само, не от раздумий — выкрикнется. Таков и страх Божий. Когда воистину — не манерничая и томно жеманясь — воспримем Божество — тогда не до сентиментальных излияний. Тогда, великим страхом сотрясаемые, из глубины своей возопием: «Ты еси — воистину». Первое, что священные Дельфы заставляли сказать богомольца, — это «Ей, Еси». Но «Еси» — не легкое слово, в сотрясении лишь скажется оно.

Пророку Даниилу было видение на берегу реки Тигр. «Только один я, Даниил, — свидетельствует он о себе, — видел это видение, и бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них, и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости, и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов Его; и как только услышал я глас слов Его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицом к земле» (Дан. 10, 7—9). И от слов Одеянного в льняную одежду, явившегося в видении Даниила, «я припал лицом моим к земле и онемел, — пишет о себе пророк, — и от этого видения внутренности мои повернулись во мне, и не стало во мне силы» (Дан. 10, 15, 17).

Тут новое прорывает обычное в таинственно-необычайном же виде. Но не в виде вторгающегося — источник страха, а в ощущении

трансцендентности являющегося. Нездешнее открылось — и текущим, шатким, зыблущимся почувствовался весь мир: бывающее померкло пред истинно-сущим. А с бывающим померкло и самое наше бытие: сами мы оказались дрожащим пламенем среди ветреных пространств, — на границе ничто, еле-еле не не-сущими. Но тогда-то мы нашли и свою вековечную опору — в Сущем от века. Последнее уничтожение наше есть и величайшее возвеличение. Страх Божий двудеиствен. Он есть постоянный источник и возбудитель этого антиномического движения: постоянный двигатель нет и да нашему бытию. Это — жерло, в котором никогда не покрывается каменистою корою лава. Это — окно в нашей действительности, откуда видятся миры иные. Это — брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи из иного мира. Короче — это есть культ.

Первое, основное и прочнейшее определение культа именно таково: он — выделенная из всей реальности та ее часть, где встречается имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное.

Сделаем тут, ради примера, некоторое отступление. Предложенный же как пример материал понадобится нам, и мы будем еще иметь случай использовать его впоследствии. Итак, пусть пред вами некоторое сочетание деревянных брусков. Это — «обыкновенное», «здесьнее», «тленное». Но: «Крест Твой, Христе, аще и древо видимо есть существом, но Божественною одеяно есть силою и чувственне миру являем, умно наше чудотворит спасение, ему же кланяющеся, славим Тя, Спасе, помилуй нас» (Оконих, гл. 5, вторник, 2-я вечерняя стихира на стиховне).

«Аще и древо видимо есть существом, но Божественною одеяно есть силою», «чувственне миру являем, умно наше чудотворит спасение» — вот типичные формулы всякого культа, всякого его отдела, всякой его части, где бы, когда бы и в чем бы культ ни проявлялся. Соприкосновение «видимого» и «Божественного», «чувственного» и «умного», т. е. умопостигаемого, ноуменального, трансцендентного, — таков характерный и основной признак культа. В этой антиномии горнего и дольнего завито существо культа со всеми его последствиями. Последствия же, суммарно, — в том, что «видимое» и «чувственное», по своей существенной связанности с «Божественным» и «умным», оказывается направляющим нашу деятельность по путям, необычным и несвойственным «видимому» и «чувственному» как таковому. Движение крестного знамения есть внутреннее противоречие, ибо всякое движение должно иметь определенность направления к своей цели, а это движение, как бы устремившись к цели, свое устремление потом отрицает. И тем не менее, это внутренне-противоречивое движение в культе, как в дальнейшем увидим, господствует. Сопряженная с чувственным, духовная сила изменяет и чувственное, понуждая его быть не таким, каким было бы естественно ждать его как обособленного. Так, невидимая, но могучая — дружка двойной звезды отклоняет свою светлую и видимую пару от свойственного ей прямолинейного равномерно-поступательного движения и заставляет двигаться криволинейно и неравномерно, чертя петли.

Возвращаясь к нашему примеру — кресту, — мы можем отметить: разве служение, воспевание, поклонение, лобызание, каждение, возжигание свеч и лампад достоин кускам дерева, каковыми, видимо и чувственно, является крест? Но что же тогда сказать о молитвенных к нему обращениях, о призываниях его, обнаруживающих, что пред нами — не кусок дерева, а живое, пренебесное существо, могущее защищать нас и помогать нам, по нашему к нему призыву? Крест Честный — нам не безличное оно, и не он даже, но Ты. А то, что для

другого может быть Ты, в себе и для себя есть Я — то есть лицо, существо разумное и духовное.

«Кресте — верных упование и оружие, священников славо, монашествующих крепосте, твоею силою вся тя славословящая спасай во веки».

«Лобызающая тя силою твоею. Кресте, постное время прейти в мире сподоби и избави работы вражия».

«Возвыси церквей рог, честный Кресте, низложи еретическую гордыню силою твоею и возвесели православных, сподоби предварити всем нам твое предвозвешение и поклонится тебе, подножию Христову, в тебе бо хвалимся, древо благословенное».

«Кресте Христов, разбойника наставивый к вере, и мене к течению благосильно постом сподоби предварити на поклонение твое и оживотворитися».

«Кресте, скиптре Христов, церкви рог и победа, хранителю христиан, ты еси просвещение мое, ты и похвала моя во веки вся».

«...Кресте Христов всесвятый, возрадивый сладость жизни, всех чистым сердцем тебе поклонится сподоби нас, очищение нам дая и велию милость».

«Радуйся, Кресте, имже познася единым мгновением разбойник богословец взывая: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем».

«Кресте Христов, упование концев, прейти нам твоим окормлением тихо пучину добраго поста сподоби, спасая от тревожнения прегрешений». (Окормление — от слова корма, то же, что руководство, руководство).

«Кресте Честный, крепосте моя и прибежище мое, буди ми просвещение ныне воздержательно, веселя и очищая мя, избавляя от искушений, да прославляя Тя, Владыку величаю Христа».

«Ты нам свет, святое сложение, одоление победы, Христов Кресте, ты нам воздержание услади и тебе поклонится сподоби».

«Кресте всечестный спасительный, миру хранителю, соблюди мя постящаяся и достойна покажи твоего честнаго поклонения».

«Треблаженне Кресте Христов, невосписанная победа, от земли нам прозябла еси. Твоего поклонения достойны покажи ны вся, постом очистившыся».

«Явился великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты твоея ныне достойна поклонника хвалы твоея, ибо яко одушевлену тебе и возглашаю, и облобызаю».

ВВ: «Яко», $\omega\varsigma$ — союз не сравнения, а уравниения; сравн. «Достойно есть яко воистину блажити Тя Богородицу» ($\omega\varsigma \dot{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\iota}\varsigma$). «Яко огнем» значит не «как бы огнем», а «огнем», даже «по преимуществу огнем». «Яко» значит «то же» и даже более. Поэтому выражение «яко одушевлену» значит: «Ты одушевлен, даже более чем одушевлен». Следовательно, тут прямое признание Креста существом одушевленным, а не веществом.

«Радуйся, требогатое древо и Божественное, Кресте, свете сущим во тьме, четвероконечный мир сиянием Твоим воздания Христова проясляй зари, сподоби вся верная достигнути Пасху».

«Древом умерый, древо Тя обретох жизни Христоносне Кресте мой, хранителю мой нерушимый, на демоны крепкая державо, тебе поклоняющийся днесь зову: освяти мя славою твоею».

«Ныне Кресту покланяющиеся вси воззовем: радуйся, древо жизни; радуйся, скиптре светлый Христов; радуйся, человеком славо небесная и похвало; радуйся, державо веры; радуйся, оружие непобедимое; радуйся, врагов отогнание; радуйся, сияние светлое спасительно миру; радуйся, мучеников велия славо; радуйся, сило праведных; радуйся, ангелов светлосте; радуйся, всечестне».

«Церкви похвала ты еси, честный Кресте, оружие верных и миру

всему мира почесть благоданная, Кресте православных радости, вселенная хранителю; сохрани, освяти тебе поклоняющиеся».

«Кресте, миру хранителю, демонов прогонителю, тя стяжавших во всем предстательство неодолимое, сподоби пощение перейти прочее совестию чистою, исправляя души наша пред Христом, древо благословенное».

«Кресте всечестный, верных всех очистилище и державо, вся освяти тебе поклоняющиеся».

«Кресте, демонов гонителю, врачу недугующих, крепосте и хранителю верных, победо и похвало православных воистину, утверждение Церкви Христовы: буди нам забрало и стена и хранитель, древо благословенное».

«Кресте Христов, ангел святых чудо, диаволу же и бесом великая язва, спасай рабы Твоя».

«Радуйся, пречестный и Животворящий Кресте Господень... О, пречестный и Животворящий Кресте Господень! Помогай ми со Святою Госпожею, Девою Богородицею и со всеми святыми во веки, аминь».

Итак, воистину и существенно, а не риторически и произвольно, необходимо, а не условно — Крест может именоваться Ты; а раз может, то и должен, ибо нельзя у Лица похитить присущую ему личность. И если мы хотим сколько-нибудь подойти к Богослужению, мы должны брать его таким, каково оно есть, не спешить приводить всё к пошлomu уровню речей всedневных. Богослужебные тексты должно принимать в полной серьезности и буквально. Тут только конкретность может помочь — иначе наша обмирщенная мысль всё, как пес, будет возвращаться на блевотину свою. Попробуем же быть конкретными, сколько доступно здесь.

Канон Честному Кресту — творение святого Григория Синаита — весь состоит из обращений ко Кресту как Существо живому. А преподавшему Андрею Юродивому он самолично явился на призыв.

«В темную ночь Андрей Юродивый проходил мимо церкви верховных апостолов Петра и Павла. Сатана в виде эфиопа столкнул его в бывший тут ров, полный грязи. Погрузившись в тину уже по пояс, святой Андрей воззвал: «Апостолы, просветившие четыре конца земли пламенным учением вашим, светильники светлые, помозите мне недостойному рабу вашему, избавивши меня из глубины рва». И тотчас — εὐθὺς — явился — ἐφάνη — Крест, висящий в воздухе, и был как огонь палящий, испуская сияние лучей в долину к блаженному. Увидев — σταυρός — Крест, святой Андрей воскликнул: «Да знаменуется на нас свет лица Твоего, Господи». И тотчас — εὐθὺς — явились два мужа, которые извлекли его из рва и стали невидимы. А дивный тот Крест шел по воздуху впереди святого и освещал ему путь, пока он не вошел в портик. Обратившись с целью увидеть, куда после этого пойдет Крест Божественный, он видит: и вот как бы золотыми крыльями был вознесен — σταυρός — в высоту и при восхождении своем испускал в воздух огневидные лучи» (Acta Sanctorum, Mai VI, cap. XIII, p. 47 E).

«Да знаменуется на нас свет Лица Твоего, Господи» (Пс. 4, 7), — воскликнул словами псалма Андрей Юродивый, а по русскому переводу: «Яви нам свет Лица Твоего, Господи». — Явился же ему Крест. Старообрядцы, при чтении сих слов псаломских, все вместе творят на себе крестное знамение. Значит: явление света Лица или знаменование света Лица Господня и есть явление Креста, то есть Крест есть свет Лица Господня, или явление Славы Его — Слава Господня, или еще — созерцаемый, являемый миру Образ Господень. А по Образу Его — сотворен человек. Посему Крест есть человеческая природа, взятая на Себя Господом, в ее единстве и Божественном отображении.

В этом смысле Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной Ипостаси Господа. Так, мученику Прокопию, в язычестве Неании, назначенному преследовать и истреблять верующих в Распятого, ночью, с землетрясением и грозой «послышался глас с неба: «Неания, куда ты едешь?» Неания сказал: «...Царь дал мне должность дука в Александрии, и власть истреблять казнями христиан». И снова послышался глас, сказавший: «О, Неания, и ты идешь на Меня?» Неания сказал: «Господи, кто Ты?» Покажи мне Себя; ибо я не могу видеть Тебя». И тотчас явился ему Крест кристалловидный, и послышался глас из Креста: «Я — Иисус распятый, Сын Божий». Неания говорит Ему: «... (далее разговор Неании и Христа о рождении и крестной смерти Его)». (Палестинский Патерик, вып. 16, с. 8—9).

Неания просит Господа «показать Себя» — то есть явить Лице Свое — является же Крест, и Крест свидетельствует: «Я — Иисус». Следовательно, явление Господа, Господь в явлении — и есть Крест. «Крест в Христе, и Христос на Кресте; Крест есть образ распятого Христа». Отсюда понятно, почему в перво-христианской иконографии Лице Господа изображалось обычно Крестом.

Но человек — по образу Христа, и потому Крест есть образ Божий в человеке, его тип, тогда как тип Креста, прототип человека — Сама Пресвятая Троица: Пресвятая Троица — Крест — Человек.

Человек сотворен как ноуменальный Крест. Отсюда всякое высшее проявление человеческой природы — в крестообразном распротертии. Как скомканный бутон, сжавшись, сидит человек в чреве матери. Растет — и расправляется, как бутон — распускается. Цветение человеческого вида — прекраснейшее, что есть в человеке. — когда он крестообразно простерт. Это даже внешне зрительно. Но еще более это таинственно-духовно. Воздеяние рук горé и крестообразное простертие ниц — вот два вида наиболее глубокой молитвы — раскрытия перед Господом и по Господу себя, а посему и Богоуподобления. Нет нужды доказывать, что сонм святых именно так молился: в житиях святых вы найдете множество примеров непрестанного распротертия крестом. Преподобному Пахомию Великому «бывае обычай на молитве стоящу, простертыя имеючи руце горé, и никакоже их ниспущати и согнати до совершения молитвы, но тако стояти, аки на Кресте висящу: еще утверждая тело свое, душу же Богомыслию возводя, потяеши зело» (Acta Sanctorum, Mai III, p. 25, § 11; Май, 15 день, с. 387). Когда Стефан Чудотворец горé воздевал «свои освященные руки», то «из них, как бы из светочей, вылетал огонь, распространяющий надалеко свет» (Acta Sanctorum, Juli III, dies 13, § 23. Палестинский Патерик, вып. 2, с. 51). А Марию Египетскую, молившуюся с воздетыми руками, старец Зосима «узрел возвышену от земли, яко на локоть един и на воздухе стоящую и молящуюся» (Апрель, 1 день, с. 12). Крестовидное распротертие есть ноуменальное распротертие: и потому нельзя дерзать на него недостойно.

Преподобный Пафнутий обратившейся к Христу блуднице Таисии запретил ей: «Неси достойна... руце твои воздети к небеси, понеже руце твои нечистотою окаляны» (Октябрь, 8 день, с. 128).

Богоуподобление есть Крестоявление, осуществление в себе Креста. Свято-энтелехия человечества — есть Крест, Кресто-энтелехия. И потому весьма знаменательно видение, бывшее двум монахам монастыря святого Симеона Дивногольца. Пред Божиею Матерью, на Престоле сидящую, видели они блаженную Марфу, мать Симеона Дивногольца, «предстоявшую Богородице, воздевши к Ней крестообразно руце своя, и претворившюся в крест злат, и сияющую светом по подобию луч солнечных, и зрящися быти вся Крест пресве-

тел. лице токмо ея выше Креста познавашеся» (Июль, 4 день, с. 62. *Acta Sanctorum, Mai V, p. 403—404*).

Но более того. Крест — тип не только человека, но и всей Вселенной, созерцаемой как единое целое. Крест — «Божий образ назнаменателен миру невидимому же и видимому» (канон Честному Кресту, творение Григория Синаита). По образу Креста сотворен весь мир — свидетельствует Святой Василий Великий: «Прежде деревянного Креста воздвигнут был целому миру мысленный Крест, в среде которого соприкасаются четыре части вселенной и сила которого, заключающаяся в среде, проходит в четыре части» (Творения святителя Василия Великого, ч. 2, Троице-Сергиева Лавра, 1900, с. 298). По свидетельству блаженного Иеронима (Толкование на Евангелие от Марка). «человек ни к небу не может обращаться с молитвою иначе, как в форме креста, ни плыть по воде иначе; крест — общая для всех движений форма и для всего живого; это даже самого мира вид».

В египетской пустыне жил старец Марк. Слава о подвижничестве его привлекала к нему множество народа, и, чтобы избавиться от постоянной помехи в молитвах, он вздумал бежать на другое место. Но сперва пошел в Александрию за патриаршим на это благословением. Однако в Александрии его соблазнили речи еретика-крестоборца, приравнивавшего Крест к виселице и звавшего к уничтожению этого страшного орудия смерти Господней. Марк сорвал с себя крест и сломал его; так же поступил и с другим крестом, бывшим в келлии, обломки же их закопал и каждодневно плевал на место, где были они зарыты. Но однажды слышит он: «Марк! Зачем ты осквернил Мое знамя? Зачем осквернил Мое земное ложе, Мою высоту небесную, глубину земную и широту в беспредельной вселенной? Зачем ты сделал это?» — «За что, Господи, ты хочешь наказать меня?» — спросил старец, и услышал: «За попрание и осквернение Моего Креста, на котором Я вознес человечество от земли на небо. Встань и смотри». Марк встал. Все поднебесье было наполнено дивным светом. Не было ни солнца, ни луны, ни звезд; казалось, что вся вселенная обратилась в один свет; обернулся старец к востоку и увидел: небеса распростерлись и книзу, и вверх, и во все стороны; не было и той земной плоскости, которую он ежедневно видел с утра до вечера. Самая Земля стала одной точкой, на которой стоят праведные. Вдали по всему поднебесью простирался Крест. Вся вселенная стала одним Крестом, и он состоял из одного света, который не резал глаз подобно солнцу, но был мягок и приятен. Нижний конец опускался в бесконечную низь, а верхний возвышался в беспредельную высь. Праведник видел, что нет ничего ниже, кроме нижнего края Креста, и нет ничего выше, кроме верха его. В бесконечную даль в обе стороны — направо и налево — расходились концы перекладины. И для старца стало ясно, что как направо, так и налево нет ничего более далекого, кроме концов этой поперечины Креста. Ангел в виде юноши сказал старцу: «Смотри и внимай! Крест есть образ вселенной. Он — история всего сущего с самого первого мгновения творения. В Кресте изображена вся вселенная, началом которой является Сын Божий. Его могуществу и вседержительству нет никаких пределов ни в высоту, ни в глубину, ни в широту. Это изображается четырьмя концами Креста. Поклонися же Кресту Христову». Ангел и человек трижды поклонились Кресту. (Сенотов. *Всемирная Слава Креста Христова. «Церковь», 1910, №№ 19—20, сс. 483—485. 507—509*).

Эта основная схема всего мироздания в целом — повторяется и в частностях. Святитель Василий Великий в самых днях творения усматривает различные применения все того же Креста-типа. Взору древних христиан, потрясенных новизною крестоцентризма и всецело ему пре-

давших свои сердца и свои умы, зрелась каждая часть мира и всякое явление вселенной *sub specie crucis* — под категорией Крестной. Это не пустая игра аналогиями, а подлинное переживание апологетов и церковных писателей, когда они говорят о кресте как всюду начертанном и везде зримом. «Крест есть величайший символ силы и власти Христовой, как это видно и из предметов, подлежащих нашему наблюдению. Ибо рассмотрите все вещи в мире: устроится ли что без этой формы и может ли быть без нее взаимная связь? По морю нельзя плыть, если на корабле не цел тот трофей, который называется парусом; земли нельзя орать без формы крестообразной; копающие землю, равно как и ремесленники, не иначе производят свою работу, как посредством орудий, имеющих эту форму. Наружный вид человека отличается от вида животных неразумных только тем, что он прям и имеет возможность протягивать свои руки, — и на своем лице имеет простирющийся от лба нос, посредством которого совершается у животных дыхание и который не другое что представляет, как фигуру Креста. Об этом сказано пророком так: «Дыхание пред лицом нашим — Христос Господь». И ваши (т. е. языческие) символы представляют силу крестообразной формы. Я разумею знамена и трофеи, с которыми повсюду вы совершаете свои торжественные шествия, являя в них знаки вашей власти и силы, хотя вы делаете это, сами не помышляя о том. И вы полагаете изображения умирающих у вас императоров на той же фигуре и в надписях называете их богами». Таково свидетельство святого Иустина Философа (Святой Иустин Философ, 1-я апология, гл. 55. — Сочинения. Изд. 2-е, М., 1892, с. 86—87).

«Вы (язычники), может быть, имея деревянных богов, почитаете и деревянные кресты как составные части ваших божеств, но самые знамена ваши и разные знаки военные что иное, как не позлащенные и украшенные кресты? Ваши победные трофеи имеют вид не только креста, но и распятого человека. Естественное подобие креста мы находим на корабле, когда он несется, распустивши паруса, или подходит к берегу с простертыми веслами. Точно так же ярем, когда его подвяжете, похож на крест; и человек, когда он, простерши руки, чистым умом возносит молитву к Богу, представляет образ креста. Итак, изображение Креста находится в природе и в вашей религии» (Минувший Феликс. Октавий, гл. 29. Сочинения апологетов. Изд. 2-е. СПб., 1895. с. 260).

«Поперечные перекладины корабельной мачты и оконечности парусов несут на себе фигуру нашего креста. Также и самые птицы, когда они взлетают вверх и висят в воздухе, раскрывши крылья, подражают крестной форме. И самые трофеи и знаки победы при триумфах суть украшенные кресты, которые мы должны иметь не только на своих лицах, но и в душах наших» (Ориген, *Sermones L, VIII*).

«Велико таинство Креста, и, по нашему представлению, самый мир спасается сим знаменем. Ибо, когда мореплаватели плывут по морю, то прежде всего воздвигают древо и натягивают парус, дабы чрез устройство Креста Господня рассечь морские волны... И хороший земледелец, готовясь вспахать земную почву и добывать жизненное пропитание, старается сделать это посредством крестного древа, ибо, сделавши к нижней части сохи острое лезвие, он прикрепляет сверху палицу и рукоятку, причем подражает фигуре Креста; поэтому и самое сплочение сохи есть некоторое подобие страдания Господа нашего. Также и самое небо расположено по образу сего знамения, ибо, разделяясь на четыре страны: восток, запад, юг и север, оно как бы сдерживается четырьмя углами Креста. Самое положение человека с поднятыми руками изображает Крест; вот почему нам заповедуется молиться с воздетыми руками, дабы мы самым движением наших членов исповедовали страсть Господню, потому что наша молитва быва-

ет вскоре услышана в том случае, когда и самое тело наше подражает Христу, Которого мы содержим в мыслях» (Святой Амвросий Медноланский, *Sermones* L, VI). Подобны сему свидетельства Тертуллиана (*De Oratione*), святого Василия Великого (Толкование на Ис. 11, 12; Шестоднев), блаженного Августина (*Sermones* L, IX, в навечерие Пятидесятницы) святого Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной веры, кн. IV, гл. XI, Творения, т. I, СПб., 1913, с. 306) и др.

Эти свидетельства, в отдельности взятые, могут показаться лишь риторикой и апологетикой *ad hominem*. Но, принимая во внимание церковное учение о Святом Кресте, выраженное в Богослужении, в иконографии, принимая во внимание **опыт** святых, высказывающихся отнюдь не апологетически, мы убеждаемся, что христианское созерцание действительно зрит всю мировую жизнь под схемою Креста. Всё Крест, всё крестовидно — Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая, платоновский *σχηρός*. Осуществленный же в веществе, достойный Крест Честный — уже не вещь среди других вещей, а **интеллектуальная действительность** — *ἐν-τελ-ἐχεια*. Хотя и чувственно созерцаемый, Крест, однако, есть сущность умная, умом постигаемая, причем в самой его зримой и осязаемой форме — в перекрещении самом линий — его умопостигаемость является. Но если так, если мы в руках своих, пред глазами своими имеем вещь в себе, то, конечно, существо, которое выражается его видом, не может быть от вражней силы, не может быть прелестным. В образе Креста диавол не может явиться подвижнику для прельщения, как о том свидетельствуют преподобный Варсонофий Великий (Святитель Димитрий Ростовский. Миней Четы. Февраль, 29 день), и преподобный Прокопий Неанния (Святитель Димитрий Ростовский. Миней Четы. Февраль, 27 день), и другие.

И потому Крестное знамение — главное и вернейшее орудие против козней диавольских. Крест — всегда сам Крест, не может быть Креста обманного. Эта ноуменальность Креста как пренебесной духовной сущности показана с особою глубиною и выразительностью в видении преподобного Андрея Юродивого. Полное таинственной красоты и бесконечно глубокого содержания, это видение могло бы послужить темою особого философского, догматического и религиозно-исторического исследования. Но слишком длинная повесть о нем мешает нам не только прочитать соответствующие выдержки, но и даже передать ее содержание; ограничусь лишь кратким напоминанием, что Андрей преподобный видел **три неба** — в которых помещались рождающие родники вселенского бытия. На первом небе святой Андрей узрел Крест, около которого стояли прекрасные певцы и воспевали Господу сладкую песнь. На втором небе, пред вратами его, стояли два Креста, где тоже совершалось священное последование. На третьем небе преподобный Андрей увидел **три Креста**, блиставшие как разженное железо. Вождь святого Андрея вошел в среду огня и поклонился Крестам, а святой Андрей не мог взойти в огонь и поклонился им издали, между тем как на первом и втором небесах он лобызал Кресты (*Acta Sanctorum*, Mai VI, cap. V, p. 20 C—21 D, § в прибавл.). Не имея возможности далее заниматься этим видением, настойчиво зову ваше внимание к житию преподобного Андрея.

Итак, Крест — живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них. Ставимый между Честнейшею Херувим и Небесными Силами бесплотными в прощении литии, в отпущении и так далее, Он, следовательно, по чину своему занимает место непосредственно после Пресвятой Девы Богородицы и выше Сил Небесных, выше святого Иоанна Предтечи, выше Апостолов,

пророков и святителей. Это горнее Существо есть образ и тип всей вселенной, как показано было то старцу-подвижнику Марку в Египетской пустыне — сама Вселенная, созерцаемая взором Вечности. Он — зиждущая сила мира, «назидательная миру», хранитель миру, путеводитель мира, идея мира — София. И в целом, и в частях вселенная крестообразна, и крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах. И мы узнаём даже, что Крест предсуществовал миру — и самому времени — в мысли Божией (сравни Деян. 2, 22—23, 1 Кор. 1, 23—24, 2, 7). Но если так, то этот «кусочек дерева», он же — Тайнственное Предвечное Существо — может ли не быть Страшным? Предание говорит, что апостол Андрей Первозванный, идя на крестную смерть, произнес следующие слова, обращаясь ко Кресту: «Прежде даже не бысть распят на тебе Господь, страшен был еси человеком» (Подвиги и страдания святого апостола Андрея Первозванного. — Святитель Димитрий Ростовский. Миняя Четья. Ноябрь, 30 день, М., 1897, с. 627).

Церковные песнопения свидетельствуют, что ему, «образу Пресвятыя Троицы», со страхом великим служат самые Ангелы. И вот, этому древу оказывается почитание с трепетом и умилением: «Приидите, поклонимся жизни нашей Ходатаю явленному древу днесь Христа Бога нашего Кресту» (Триодь Постная, вторник 4-й седмицы. 1-я вечерняя стихира на «Господи, воззвах»).

Говоря о Кресте, мы взяли его как пример: на примерах тайнственная область культа может быть пояснена ближе всего. Но дело сейчас не в Кресте, а в свойстве и назначении культа вообще приводить нас в соприкосновение с иными мирами: и чувство присутствия Тайнственных существ — около себя, пред собою — Тайнственных существ, деятельностей и сил не может не быть страшным, — да и не должно быть не страшным. «Место сие страшно есть», ибо страшно смотреть в прорывы эмпирического. Древние культы, даже менее страшные по существу, нежели культ культов — христианский, древние культы внешней стороной своей более потрясали — и тем отверзали, как бы разрывали и не веющие зеницы к зрению тайн. Рассчитанный на большую восприимчивость, культ христианский умеряет трагическую глубину своих тайн более сдержанными и сухими формами: если бы огонь, kloкочущий в Святой Чаше, являлся в формах, равносильных формам древним, никакая плоть не выдержала бы. Если бы свет Святых Тайн воссиял, не прикрываемый видом хлеба и вина, — говорит один из пастырей Церкви, — то не стерпели бы блеска их никакие тварные очи. Но нам, для подхождения к характерным линиям культа — что я и называю философией культа — полезно взглянуть сперва именно на грозное величие и массивность древних культов, — чтобы подойти к пониманию страха Божия, исходного переживания религии, — ибо страх Божий и есть да Богу.

Чем массивнее, лапидарнее, архаичнее будем мы мыслить о религии, тем ближе будем мы к истине. Хотелось бы рассуждениям нашим придать каменную тяжеловесность, чтобы слова все весили в 10, в 100, в 1000 раз более, нежели весят они, — чтобы каждое из них, как стопудовая гиря, ложилось бы на вас, чтобы каждое из них своим весом заставляло вас чувствовать его, чтобы вы не могли скинуть с себя его груза, чтобы, одним словом, оно врезывалось в вас все глубже и глубже. Тогда только могли бы мы рассчитывать на успех и продумать кое-что сообща об основах культа. Но нет, бессильно и пусто слово мое...

Может быть, в таких случаях, чтобы быть понятным, — самое лучшее отказаться от системы и доказательности и обратиться к искреннему, но бессвязному, первоначальному ходу своих собственных мыслей, сообразно действительно полученным впечатлениям от самой жизни.



Икона Вознесения Господня

*Из Благовещенского собора Московского кремля
письма Преподобного Андрея Рублева, 1405 г.*

В моей жизни одним из таких определяющих впечатлений была поездка в Гюлистан. Мало надеюсь, что сумею передать вам, на что падали ударения в этой поездке, но все же попытаюсь.

Это было в памятный 1892 год. Свириствовала холера. Мне было тогда 9 лет, и лето проводил я в именинн тетке — Ханагае, в Елизаветпольской губернии.

Крутая дорога в скалах и по лесу к подножию горы Мрова. Снежная вершина, с четкостью вонзающаяся в небо и омываемая темной, бархатистой лазурью. Предельная четкость, ничего размытого, — воплощенная онтология. Древнее святилище, куда собираются армяне, грузины, татары и чуть ли не молокане — святилище, вероятно, бывшее задолго до утверждения христианства. Праздник Роз Вардвар. Освященные воды — питье из общей чаши — в холерный год! Кровавые жертвы. Кровь, тук, внутренности: ходят по внутренностям, всюду разносится в горном воздухе, холодном и резком, четком и онтологическом, — запах тука и шашлыка.

Храм Иерусалимский. От этого впечатления у меня внутренний переход к культу Иерусалимского Храма. Считаю нужным хотя двумя-тремя штрихами очертить этот культ: в известном смысле всякий культ истинен. Но этот, иерусалимский, в особенности и несомненно-бесспорности есть истинный культ Истинного Бога. Мы не можем не считаться с ним, если хотим приблизиться к пониманию культа вообще, — ибо он бесспорно истинен, но, кроме того, он столь же бесспорно величествен. Его огромность, великолепие, богатство, так сказать, интенсивность — во всех его проявлениях, вообще своего рода единственность в мировой истории, а что еще важнее, его известность и обследованность в подробностях мельчайших и тончайших, знание всех его казусов, как ритуально-технических, так внутренне-литургических — делают этот культ не переменным и неустрашимым предметом при исследовании культа вообще. Однако я надеюсь, что вам известна библейская археология, и потому ограничусь очень немногим.

Начнем с размеров храма. Вам известно, что храм, собственно храм (Соломонов), был окружен двором, внутренним, разделенным на два отдела, — где собственно и совершались священнодействия, где пребывал тук, мужчины; и что к этому последнему впоследствии, при Ироде Агриппе, вероятно, был пристроен еще двор внешний — для язычников. Каковы же размеры их?

Храм Соломонов занимал площадь в 400 локтей длины, 200 ширины. При этом Жертовенник всесожжения (см. рис. на с. 98): 20 локтей длины и ширины и 10 — высоты. В храме Ирода — 30 длины и 15 ширины. Локоть парадный = 6 ладоней = 10,18 вершка = 448 мм. При описании храма разумеется локоть священный, то есть в 7 ладоней = 11,86 вершка = 522 мм.

Площадь современного храма Харам-Эш-Шариф = 17,5 десятины, по описанию проф. Олесницкого, она вся входила в состав Соломонова Храма, но не все с этим согласны.

Храм Ирода: внутренний двор = 322 локтя длины и 135 ширины. Итак, жертвенник 20×15 локтей = 22×11 аршин! Вечный огонь горел на нем; это был не очаг, а целый пожар, в который непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике. Представьте себе почти и п л о н, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя. Но это было необходимо: что же тут удивляться — ведь тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и так далее. Вообразите, какой стоял а п а х гарн, сала, — если от одного шашлыка на Востоке несется чад на несколько улиц! Недаром на образном языке иудейского богословия жертвенник назывался ариэл — Лев Бо-

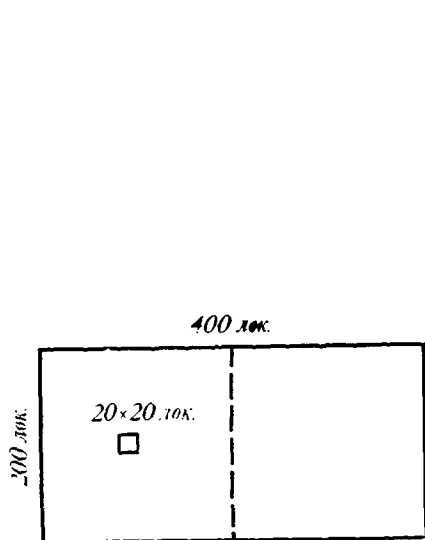


Рис. 1

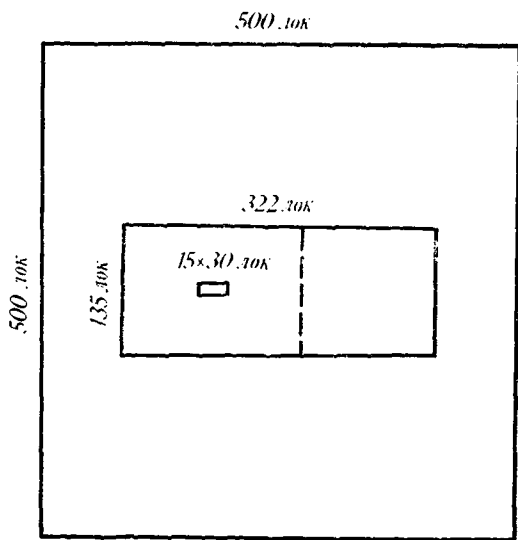


Рис. 2

жий. Действительно, он пожирал и жертвы, и дрова. Количество жертв: по Иосифу Флавию, было на Пасху заклано 265.500 агнцев; по Талмуду. Ирод Агриппа, чтобы подсчитать число поклонников, велел отделять жертвы к очагу — их оказалось 600.000. При освящении Соломонова Храма было заклано 22.000 быков и 120.000 овец. Порою священники ходили по щиколотку в крови — весь огромный двор был залит кровью. Вообразите запах крови, тука, фимиама! Слышно было в Хевроне — дома — трубные звуки — от 21 до 48 во время жертвы все-сожжения, — пения бесчисленных хоров, блеяния, крики и стоны животных, вопреки стараниям их привести к молчанию. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. Недаром существовал под угрозой смерти запрет иноплеменникам делать хотя бы шаг далее известного места. В день суккет — кушей — приносилось 70 быков: 13 в первый день, а там все менее на один.

Повторяю, трудно было вынести истину высшей реальности, от-крывающуюся в культе. Прикосновение к ковчегу убивало, оскверне-ние культа каралось смертью. В поток Кедронский спускалась жерт-венная кровь, — и осадком крови удобрялась вся Палестина: столько было крови! Кровь, кровь кровь — кровь, «в которой душа», — текла по-токами. Свирепо вздымался «Лев» — жертвенный огонь, пожиравший добычу и возносящий пред Иеговою чад в сладкое обоняние. Но если страшно это, то сколь страшнее языческие культы, с их человеческими жертвами, с бросанием в разженные недра идолов — детей, с закла-ниями, с вырыванием сердца у живого человека, со священными ис-язаниями и тому подобным (...).

Все это страшно, ибо страшна Высшая Реальность. Однако всё это, весь культ «есть тень будущего, а тело — во Христе» («яже суть сень грядущих, тело же Христово») (Кол. 2, 17) — тело, то есть реаль-ности подлинное бытие, противопоставляемое тени. И еще: «Закон (то есть культ ветхозаветный), имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно при-носимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ним» (Евр. 10, 1).

Итак, все это — сень грядущего, *umbra futurarum rerum*. И если страшна тень реальности, то сколь страшнее сама реальность. Колоче-ственная величественность культа ветхозаветного как бы сжимается в качественную напряженность культа новозаветного. Не быки, козлы и

агнцы, но Сам Господь, Сам Он принес Себя в Жертву: «единою Себе принесе». И каждая Евхаристия есть воистину та самая Кровь, не иная, не новая, а та самая, нумерически та же, развертывающаяся в видах и напоминаниях церковного обряда: ибо Голгофа — исторический факт, таинственно-вечно есть в пренесбесном храме (скинии) и там видится сквозь нашу земную оболочку. Помазание Святым Миром — печать дара Духа Святого, и Святая купель — воистину — Ложесна Божественные. И слова: «Примите, ядите...» не иные какие — а те самые.

Можно вовсе не верить в христианский культ, то есть быть вне христианской религии. Но быть причастным к ней — это значит, веруя, участвовать в культе. Тогда нет места легкости к нему, той легкости, которой мало кто не предан. Ветхозаветный культ принудительно устрашал своей огромностью; христианский — настолько же приобрел в плотности, так сказать, насколько сосредоточился в малых, игрушечных, можно сказать, храмах наших. Но молне-мечущий и опаляющий по существу, он, за редкими исключениями, — не обнаруживает явно своего страшного могущества, не поджигает себе нашего изумления и предпочитает пребывать на дне веры нашей. Да не обманемся же скромностью святыни нашей и да не сочтем ее, ноуменальную, слишком фамильярно-близкою; да не утеем страх Божественный!

«Хотя ясти, человеце, Тело Владычне,
Страхом приступи, да не опалишься: огонь бо есть»

(стихи ко Святому Причащению).

«Трепещу, приемля огонь, да не опалюся, яко воск и яко трава. Оле страшного таинства! Оле благоутробия Божия! Како Божественного Тела и Крове брение причащаюся и нетленен сотворяюся?» (канон ко Святому Причащению).

«Аз же, окаянный, все Твое Тело дерзая восприяти, да не опален буду» (молитва ко Святому Причащению 10-я, святого Иоанна Дамаскина).

«Се приступаю к Божественному Причащению.
Содетелю, да не опалиши мя приобщением:
Огонь бо еси, недостойныя поपालя...
Боготворящую Кровь ужасиися, человеце, зря:
Огонь бо есть, недостойныя поपालя...»

(Стихи Метафраста).

В таинственных глубинах нашего существа всегда происходит по-п а л е н и е или о с в я щ е н и е. Но на поверхности не предоставлен ли человек своей тупости и своему легкомыслию? (...). Напомним: нередки случаи, когда пред глазами неверующего раздиргивалась пелена видов и грозно смотрело на них Сущее культа. Ангелы сослужащие, а то и заменяющие священнослужителей. Закалаемый на дискоме Христос-Младенец. Кровь изливаемая. Трепет Сил Небесных. Свет нестерпимый. Враги рода человеческого, от Святых Тайн отвлекающие. Случаи этого рода многочисленны и, разбросанные на протяжении многих веков, записаны и подтверждены. Но случаев этих гораздо более, нежели сколько их зарегистрировано. Они настолько сравнительно часты, что в «Известии учительном», то есть наставлении священнику, как поступать, если произойдет то или иное непредвиденное событие, вроде пролития Честной Крови, нападения врагов, пожара, падения паука в Святую Чашу, и тому подобного, среди многих других неожиданностей оговорено и следующее: «Аще по освящении хлеба или вина покажется чудо, сиесть вид хлеба в виде плоти или отrotchае, вино же в виде крове», при этом не только объяснено, как поступить при таком превращении, но и объяснено, что — «чудо от Бога, неверства или иныя ради вины явлено» (Известие учительное в Служебнике, тиснения 6-го в СПб.).

Вот несколько черт — их можно было бы без труда умножать неопределенно, — обрисовывающих религию со страшной ее стороны — страшной, то есть требующей страха Господня. «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас», — зовет нас царь Давид. Мы сделали два, три шага. Но мы убедились, что область религии действительно иная, нежели наш обычный мир, что все тут по-новому, все не так. И в явном — нас встречает тут все та же тайна. Соприкосновение же с нею — ожог и страх. Незримые линии магнитной силы обрисовываются, когда в магнитное поле попадают железные опилки. Так невидимое и тайное делается доступным чувственному созерцанию; облекшись эмпирическим, располагается оно по собственным линиям незримого. Входя в сферу культа, чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но по иным и делается частью иной, трансцендентной структуры, со своими законами и своими, особыми сцеплениями. Вовлеченное в иные связи — странные и непостижимые в плоскости чувственного, в отношении неожиданные, сдерживаемое отныне иными силами, оно тем вырывается из области земного притяжения, перестает быть просто земным и только чувственным. Подобно тому как не может быть названа просто внешней и безжизненной та пища, которая вошла в состав организма и, усвоенная им, чувственно являет доселе незримую его жизненную форму, так и земное в области культа перестает быть земным и, — будучи земным с земной точки зрения, в земной плоскости, как земное, но земное своеобразное, особенное, странное, непостижимо-сложенное, — с точки зрения самого культа, в плоскости тайны, которая культ определяет, слагает и формирует, с этой точки зрения есть уже иное, посвященное, освященное, предожненное, пресуществленное, — есть сама тайна. Но, повторяю, культ, странный и непонятный при взгляде снизу вверх, при обратном воззрении, при взгляде сверху вниз, приобретает целостность и единство. Искривленные непонятною силою, раздробленные и перетасованные, элементы чувственной действительности, как бы разрушенной вихрем, над нею промчавшимся, объединяются в новые невиданные дотоле пероглифы тайного мира, коль скоро мы поднимаемся горе и оттуда созерцаем их общую картину. Сила, трансцендентная им, сложившая их по законам, из существа их не вытекающим, хотя и подразумевающим его: сила эта есть и нить, связующая горнее и дольнее.

Но если это действительно так (— а думать иначе я не умею —), то мы попадаем в положение, почти уничтожающее возможность рассудочного изучения. Приближается наше разумение к культу не рассудочным изучением, а жизненным с ним соприкосновением: вне конкретной жизни в культе или около культа нет и понимания его. Из одного культа можно, до известной степени, постигать и культы иные, других времен и других религий, руководясь жизненными аналогиями и перекличками. Но для этого непременно требуется точка опоры в каком-либо конкретном культе. Иначе все слова наши будут пустыми словами, праздным словопроением. Очевидно, возможен лишь ряд подходов, последовательность обходов около тайн культа, но отнюдь не разоблачение самих тайн. Скажу более: истинным смыслом наших чтений должно быть не приближение к тайнам, а удаление от них. Мы движемся к ним, кажущимся столь близкими, но мы увидим, при продвижении, что тайны эти дальше, нежели мы думали о них. Двинемся еще — и еще удалятся они в нашем сознании. И тогда начнем понимать мы, что тайны культа — вовсе не те игрушечные холмики, какими кажутся они сперва многим, а горные кряжи, высящиеся над облаками и подпирающие небо. Фамильярность с культом станет отныне сменяться страхом Божиим. Если это будет так, тогда цель наша будет достигнута. Нам предстоит заниматься вещами таинственными по самому существу своему. Но к этой таинственности существенной присоеди-

няется еще почти полная неисследованность даже внешней стороны явлений культа. Самые предметы изложения не исследованы или исследованы совсем не в требующихся нам направлениях, в смыслах иных, нежели какие предстоят нам, — с иными намерениями, в иных ракурсах. Если бы было время у нас, нам следовало бы заново изучать и строить самую науку о культе в его внешнем сложении, делать анализы культовых форм, дать анатомию, гистологию и физиологию культа. Тогда только, собственно говоря, могли бы мы приступить к попытке философски рассмотреть явления культа. Но это предприятие — исследование основ культо-ведения — бесконечно трудное и само по себе отдаленному исследователю делается невозможным и в самых слабых попытках (...). Что же нам делать? Беседовать? Никогда я не осмелился бы выступить с этими беседами перед вами, если бы не много лет положительно мучающая меня мысль: главное место церковной разрухи — невнимание, неразмышление над культом, главная задача современного богословия — изъяснение культа. Посему, сознавая заранее неизбежное убожество всего, что могу сказать я, все же беру на себя тяжесть нести внутреннее и внешнее осуждение за легкомыслие, поверхностность и самоуверенность — беру исключительно как послушание церковное. Не имея своих теорий, не только не имею окончательных теорий, а следовательно и системы, — но и решительно враждебен таковой. Система — застывшая мысль — вообще есть *contradictio in adjecto* и живому углублению враждебна. В вопросе же неизученном, в вопросе, более, нежели какой другой, предполагающем вечное углубление, система решительно недопустима. Тут должна господствовать фрагментарность и эскизность. Нет мысли окончательной — есть только штрихи и подходы. Моя задача — возбудить мысль, но отнюдь ее не удовлетворить. То, что я могу предложить вам, — это не курс лекций, но собрание тем для размышления, запови некоторые, даже не многие запови будущей философии культа. Но именно потому обращаюсь к вам как друзьям, — не как к ищущим напасть врасплох, но старающимся понять. Мысль моя не вооружена ни учеными справками, ни точными цитатами. Беззащитно она выступает пред вами; к тому принуждает и недостаток времени, и отчасти природа предмета, который — научно — доселе *sub iudice est*.

Этим личным обращением позвольте закончить сегодняшнее выступление, имеющее задачей настроить ваше внимание к некоторым, стоящим пред нами заповам наших бесед, и тем побудить вашу мысль пойти навстречу тому, что будет сказано в дальнейшем.

2. КУЛЬТ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Культе постигается с в е р х у вниз, а не снизу вверх. (...)

Обращаюсь к вам — в уверенности, что у каждого есть опыт культа и что культ, хотя сколько-нибудь, понятен всякому — именно при взгляде с в е р х у вниз. Тогда осуществима и задача: тайно сохраняя направление своей мысли сверху вниз, попытаться подойти к культу и снизу вверх, то есть осмыслить, углубить и расчлениить свои, уже имеющиеся впечатления от культа. Тогда, оставаясь культовыми эмпиристами, мы можем беседовать к а к б ы (только к а к б ы) независимо от опыта — для большей отчетливости своих бесед. Но, повторяю, на мельницу априорных рассуждений мы подкидывать будем не пустую шелуху, а опять-таки тот же, уже познанный нами, культ.

После этой оговорки мы можем сделать свое первое подхождение. Снизу вверх рассматриваемый культ есть некоторая д е я т е л ь н о с т ь человека, именно вид к у л ь т у р н о й его деятельности, существующий наряду с другими. Явления культа — храм, утварь храмовая, другие принадлежности храма и домашней молитвы, а также все элементы

культа — вроде текста и напева песнопений, молитв, освященных веществ и так далее, и так далее, — объединенные в конкретно-целостные единства, они суть орудия этой культурной деятельности: ими, чрез них и в них культ как деятельность проявляется и осуществляется. Чтобы сопоставить культ с другими культурными деятельностями, надо сопоставить его орудия с орудиями других деятельностей, ибо всякая деятельность осуществляется и проявляется через свои орудия и сама может быть определена как деятельность оруднистроительная. сам же человек — деятель — как ζῷον τεχνικόν, как существо, строящее орудия. Надо добавить, кстати, что ζῷον противопоставляется θῆρ, как animal слову bestia, и может относиться не только к животным, но и к человеку, и к Ангелу, и даже к Богу. Так, по определению, приписываемому Платону, Θεὸς ζῷον ἀθάνατον: «Бог есть животное бессмертное». Херувимы называются на языке Церкви ζῷα ἑξαπτέρουα — «животная шестокрыльная», ангелы называются ζῷα λογικά — «животная словесная». Ζῷον, как и animal, есть обозначение всего живого. Человек есть Ζῷον — животное; специфически ему принадлежит построение орудий и в этой именно его деятельности построения орудий лежит его особенность сравнительно с другими животными существами.

Сейчас мы не будем обсуждать природу орудий: скажем лишь, что орудие, как таковое, есть проекция во вне творческих недр человеческого существа, строящих и все его собственное эмпирическое бытие — его тело, его душевную жизнь. Обращаю внимание, что по-гречески орудие — ὄργανον (орган). Действительно, органы нашего существа — душевные и телесные — суть орудия духа, строимые им себе; и наши вместе орудия, нами строимые, суть тоже органы нашего эмпирического, душевно-телесного состава. Сейчас мы ограничимся голым перечнем человеческих орудий.

Когда мы говорим слово орудие, то ближайшим образом припоминаются нам молоты, пилы, плуги или колеса и тому подобное — словом, в грубейшем смысле слова материальные орудия технической культуры. Будем называть их для большей определенности машинами, инструментами — Instrumenta. Инструменты — наиболее веское — буквально — проявление оруднистроительной деятельности. Но есть и другой род орудий, наименее материальных, воздушных, если выразиться точно и буквально, однако ничуть не менее могучих; это суть слова — в особенности — оформленные технически понятия и термины. Слово, «воздушное ничто», есть, однако, орудие мысли, без коего мысль не раскрывается и не осуществляется. Не в переносном смысле, а в самом точном, слова суть орудия. Назовем этот вид орудий понятиями — notiones.

Теперь у нас подымается вопрос: исчерпывается ли оруднистроительная деятельность нашего духа созданием понятий-терминов и машин-инструментов? Или, быть может, полнота перечня требует остановки внимания на еще одной области, пока оставленной нами вне кругозора?

Вы догадываетесь, конечно, что речь идет об орудиях культа. Но, чтобы определительно ответить на наш вопрос, чтобы поставить орудия культа в ряд других орудий и определить их место здесь, попробуем исходить из априорных оснований. Тогда станет ясным, не следует ли просто отождествить орудия культа с уже известными нам орудиями — инструментами и понятиями.

Машины-инструменты стоят пред нами в полной наглядности. Мы не можем усомниться в их реальности: они суть. Палка, молот, пила, насос и так далее, и так далее, включительно до аэропланов и граммофонов — суть. Но разумность их — их λόγος выводится путем умозаключения. Она не видна непосредственно. Нам без рассуждения видно, что машина осуществлена; но что она осуществлена ра-

зумом, если хотите, что вообще ч е л о в е ч е с к а я деятельность произвела ее — это требует доказательства, всякий раз особого, и бессознательно оно нами всякий раз проводится. Иначе мы не были бы убеждены, что машина есть произведение человеческой разумной деятельности. Напротив, понятия-термины с полной убедительностью познаются нами непосредственно, как деятельности разума, как λόγος. В понятии — непосредственно видна деятельность именно человеческая. Но наглядная воплощенность этих деятельностей, то есть их реализованность, должна быть доказываема и непосредственно не усматривается нами. Мало того, большинством наших современников она почти или всецело отрицается. Если машину мы склонны счесть за неразумную, но реальность, то слово, напротив, — за разумное ничто, за nihil audibile — за слышимое ничто.

Машины-инструменты созерцаются как ἔργα, как вещи; но их разумная ἐνέργεια, разумная энергия, их произведшая, должна быть доказываема. Понятия-термины сознаются нами как разумные ἐνέργειαι, как деятельности; но ἔργα ли они при этом — не видно без доказательств. Иными словами, творчество разума распадается на производство вещей, смысл коих не нагляден, и на производство с м ы с л о в, то есть чистых деятельностей разума, реальность которых, вхождение которых в природу — не очевидна. Необходимо д о к а з ы в а т ь осмысленность вещей и овеществленность смыслов. Но доказывать смысл вещей и вешность смыслов можно было бы лишь исходя из такой вещи, смысл коей был бы непосредственно дан или из такого смысла, реальность коего не требовала бы сама, в свой черед, доказательства. Нужно, чтобы хотя бы в одной точке человеческой деятельности было бы дано наглядное единство двух полюсов ее, то есть бесспорная воплощенность смысла или, что то же, — бесспорная одухотворенность вещи. Тогда, на эту твердую точку опираясь, мы могли бы показать, что и другие произведения человеческой деятельности в с у щ н о с т и таковы же, но не сразу лишь таковыми зрятся. Но, хотя бы в одной точке, единство должно быть усмотрено: иначе мы не имеем никакой возможности д о к а з а т ь объединенность разнородного. Покуда мы не установили, что действительно наличны такие произведения творческой деятельности духа, не может быть проведено ни доказательство смысла у вещей-машин, ни реальности у смыслов-терминов. И если тайне мы думаем иначе, то это потому, и только потому, что имеем хотя бы смутный опыт, открывший нам еще третью деятельность. Но временно забудем о ней. Тогда творчество духа должно распасться на две взаимно-исключающие области, и, следовательно, самый разум (в святоотеческом смысле как средоточие духа) — раскалывается в своих основах. Две взаимно-исключающие деятельности, никак не связанные, не уживаются в одном разуме!

Но единство самосознания (трансцендентальная апперцепция, или самоотжество Я, Я=Я) требует и единства деятельности духовной — деятельности разума, — органической сочленности его деятельностей. Деятельности разума не могут не быть внутренне объединенными. А если так, то разум должен знать об их единстве. Но чтобы знать об единстве их, он должен иметь пред собою такую свою деятельность, в которой наглядно осуществлялось бы единство смысла и реальности. Это осуществление разумом наглядности — в единстве смысла и реальности — будет мостом, вообще соединяющим деятельность реализации, как таковую, с деятельностью осмысливания, как таковую. Иначе говоря, если есть наглядное равновесие той или другой деятельности, то есть и точка приложения, посредством которой, на которой и в которой по преимуществу разум осознаёт свое единство, то есть точка осуществления в деятельности единого самосознания, Я=Я. Напротив, если такой точ-

ки нет, то разум распадается, Я трагически отрывается от Я, от себя самого: предельно это означало бы онтологическое безумие, геенну, ад.

Итак, можно сказать: единство самосознания, $Я=Я$, принудительно предполагает деятельность разума, гармонично сопрягающую реальность машины-вещи с осмысленностью понятия-термина. И обратно: наличность таковой антиномически-сопрягающей деятельности разума служила бы условием самосознания, была бы опорною точкою всего разума, во всех его деятельности, то есть и теоретической, и практической. Искомая нами деятельность есть трансцендентальное условие всех деятельностей разума и — самого разума. Самый разум, чтобы быть, должен опираться на живую антиномию и в антиномии этой поддерживать свое равновесие. Иначе — равновесие мгновенно теряется и разум — непостижимо, но несомненно — разлагается, гниет и горит в огне гееннском. Антиномическая деятельность разума не только желанна сама по себе, но и безвыходно необходима как условие возможности всей жизни, во всем ее составе, даже в тех ее проявлениях, которые, паразитируя на этой перводеятельности и оборачивая ее, на нее же направляют свои удары — подрубливая тем корни своего собственного питания.

Так формально устанавливается необходимость антиномичной деятельности. Каковы же, далее, более частные ее признаки, согласно которым можно было бы определить, где именно искать эту, воистину основоположительную деятельность — эту деятельность, *primum* человеческого бытия — деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком?

Будучи производством реальностей-вещей, эта деятельность должна, так или иначе, иметь дело с вещественным миром, и притом не в его еле-осознательных сторонах (—забегаем вперед—), как построение терминов, воплощающихся в тончайших вибрациях воздушной среды, а в более бесспорных и наглядных чертах, в материале, массивном — и явно, бесспорно — и осязательно-вещественном. С другой стороны: будучи производством смыслов — *λόγος*, будучи деланием «умным», «словесным» (опять-таки в смысле осмысленности), эта деятельность должна, так или иначе, являть смысл — *τὸς λόγους* — и притом наглядно, а не так, как это делается в технике (забегаем вперед в своем утверждении, что в технике все-таки есть смыслы —), где требуется доказывать смысл. Следовательно, смысл в произведении такой деятельности духа должен быть нагляден, явлен в некоем теле: самое тело должно стоять пред созерцанием как некий воплощенный смысл: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* — «Слово плоть бысть».

Произведение этой средоточной и первоосновной деятельности разума есть явление идеи, или воплощенная идея. Это есть нисхождение горнего к дольнему и восхождение дольнего к горнему, соединение Неба и земли. «Небо и земля совокупишася», — поет Церковь в службе Рождеству Христову, так определяя Боговоплощение (стихира на литии). И еще: «Днесъ вышняя съ нижними совокупляются», — поет Церковь в службе Благовещению. Небо и земля, вышнее и нижнее сочетаются воедино. Место этого сочетания — Богородица. Потому-то в каноне Ангелу Хранителю (песнь 7-я, тропарь на «И ныне») молящийся взывает к Ней: Богородице, «лестнице умная, Еюже Бог сниде и человек взыде». «Умная» — значит умопостигаемая, ноуменальная. Богородица — умопостигаемая лестница, по которой нисходит в мир Бог и восходит на небо человек. Но Богородица и есть Церковь, средоточие Церкви, сердце церковное: в Ней с особенно выразительностью совершается та деятельность, которою определяется существо Церкви, то есть та деятельность, которая составляет глубочайший устой самосознания. Эта деятельность есть лестница, ко-

торую нисходит в мир Бог и восходит на небо человек; ею, этой деятельностью, присно «вышняя с нижними совокупаются». И потому произведение ее — просветленная материя, преобразуемое вещество. В ней действительность одухотворяется, освящается, обоживается. И тогда, в такой новой действительности, как в средоточном узле бытия, взаимно находят себя и деятельность практическая, и деятельность теоретическая, ибо тут, на этом общем двуедином стволе их, явным делается, что они две — не две, но одна, одна и та же деятельность: реального смысла, или осмысленной реальности, — одна и та же деятельность, но в своих полярно-сопряженных моментах. Эта деятельность должна быть. Но есть ли она?

Ближайшим примером такой деятельности можно представить художественное творчество. В нем соединяется практическая сторона — воплощение разумом своих замыслов — с теоретической стороной — осмысливанием деятельности. Произведение искусства не нуждается ни в доказательстве своей вещной реальности (ибо оно явно реально, явно есть такая вещь), ни в доказательстве своего идеального смысла (ибо оно бесспорно постигается, бесспорно не лишено смысла). Оно — *ἔργον*, но оно же — и непрестанно струящаяся и вибрирующая *ἐνέργεια* духа. Произведения пластических искусств с особую явностью свидетельствуют, что есть искомая нами деятельность человеческого духа, и деятельность эта, как мы сказали, ближайшим примером своим имеет изящное искусство.

Мы сказали: «ближайшим», ибо то осмысливание вещества, которое производится искусством, есть осмысливание сравнительно внешнее: и мрамор разбитой статуи и краска стертой картины суть вещества, только вещества, не осмысленные и а с к в о з ь, не претворенные, не асимилированные духом — не золотые, а лишь озолоченные Логосом.

Понятно, что иначе и быть не может. Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезного и более творческого искусства — искусства Богоделания — Феургии. Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кошунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеимость стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а потому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не «в самом деле», а «нарочно». И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам.

то есть в своей раздельности от Первых, стали реальности пустыми и смыслы ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знаменем реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским. Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры. Так распалась и разложилась на специальность, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность, утерявшая безусловное условие своего единства, а с ним — и ноуменальную крепость самосознания. Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, то есть состояний, навеваемых случайными ветрами извне.

Мы спрашивали себя о средоточной деятельности своего духа. Феургия — вот в прямом смысле наш ответ на поставленный вопрос; феургия и есть такая деятельность. Но наша, собственно наша жизнь не организована в феургию. Эта неорганизованность не свидетельствует, однако, о несуществовании деятельности, где совершается одухотворение более глубокое, нежели в изящных искусствах. Эта деятельность есть, и именно есть то основное зерно, около которого и из которого развивается Феургия; количественно меньшее феургии, оно качественно, по глубине своей антиномичной связанности — не уступает ей. Оно — та же Феургия, но в свернутом, почкообразном, бутанообразном виде. Это зерно истинной человечности, это почка цельности духовной, этот бутон культуры — культ, в узком смысле слова.

В самом деле, куда относится культ?

Мы входим в храм, мы видим в нем священные предметы — орудия культа — и самый храм есть тоже священный предмет, тоже орудие культа. Что думать о нем? Что думать о священных предметах культа? Это — не просто инструменты, машины для выработки полезного — не сами по себе ценные, но лишь как средства к достижению полезного. В храме есть и такие инструменты: таковы, например, щипцы, га-силки, спиртовка для разжигания кадила, лестница для возжигания лампад, бутылки для хранения масла, вешалки для священных облачений, щетки для очистки крошек, совок для золы, графина для воды и так далее, и так далее. Но это — не предметы культа. От машин-инструментов предметы культа отличает их святость, то есть их выделенность от прочих предметов, их своеобразная, ни на что в мире не похожая само-ценность (конечно, относительная), их одухотворенность. Щипцы, бутылки, щетки и так далее — суть вещи; орудия культа — иконы, крест, чаша, дискос, кадило, облачения и так далее — кроме того, суть смыслы, требующие себе внутреннего признания, а не только допускающие внешнее пользование. Но вместе с тем, будучи смыслами, они не внутренние смыслы только, но и бесспорные реальность, помещающиеся в ряду вещей. Пред нами, например, святой Крест. Это — предмет нашего поклонения, нашего благоговения, нашего почитания; это — смысл и средоточие других смыслов. Это — духовная ценность. Это — святыня. Но эта святыня — не только в глубине нашего духа, но и предметна (...)

Предметы культа суть осуществленное соединение временного и вечного, ценности и данности, нетленности и гбнущего. В этой антиномичности их — их существенное свойство. Но — понятно ли нам или нет, как возможно такое соединение, — оно есть, оно несомненно. Познавать религию надо исходя именно из этого непреложного факта исторической действительности, из существования культа, и все объяснения должны — не устранять этот факт и не ослаблять внутренней его противоречивости, а напротив, — считаться с ней и ее со всей решим-

тельностью подчеркивать и заострять. А когда это осознание противоречивости будет достигнуто, тогда будет понята и типичность этого противоречия, создающего и держащего предметы культа,—типичность его для всякой человеческой деятельности, всегда содержащей в себе и данность, и ценность, но, однако, может быть, с меньшей наглядностью и схематической четкостью, нежели в предметах культа. Это значит, что и выпавшие из области Феургии все деятельности человека, хотя и блудные, всё же остаются в существе своем феургическими, то есть священными, иерархическими, духовными. В самом деле, секуляризировать их — это значило бы столь же беспощадно унизить и жить их. Феургией можно злоупотреблять, кощунственно выкрадывая ее ценности — тем лишая их ценности, — но нельзя жить без нее, — ибо она — самая человечность. От омиршителей всякого рода нужно требовать одного — последовательности — и «расточаться гордыни мыслию сердца их». Отказывающемуся от Феургии скажем: «От себя откажись». Человек — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, «связь миров» (Державин), и он не может творить иначе, как свои же подобия, то есть такие же противоречия горнего и дольнего, каков сам он. Иначе — безумие и геенна. Но деятельность литургическая центральна; как средоточное зерно деятельности целокупной — она есть деятельность, прямо выражающая человека в сокровенности его бытия. деятельность — собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть homo liturgus. А все другие деятельности будут деятельностями побочными, выражают природу человека односторонне, с меньшею явностью, то есть с меньшею явностью обнаруживают свою противоречивость, в полутени содержат или ту, или другую сторону основной антиномии. Однако живое их, жизненное их, глубинное их — это именно и есть противоречивость их, и если бы мы могли представить себе деятельность, вовсе лишенную основного противоречия, то есть только произведение вещей без смысла или только выработку смыслов, всячески лишенных реальности, то тем самым признали бы такую деятельность и не человеческой — не деятельностью духовного существа — даже более того, абсолютно непостижимою нам и, следовательно, лежащею вне поля нашего сознания. Между тем сюда именно тянут разные виды имманентизма, столь характерного для протестантов: тут не вместе, а порознь, в разных сферах утверждается духовный смысл и техническая утилитарность — корыстный расчет и интимное познание среды духовной. Природа религии — соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность. Пафос протестантиствующих — обособить то и другое в оторванные, не сообщающиеся, безусловно уединенные друг от друга области, запереть их, разделив непроницаемой стеной и раз навсегда обеспечить миру невмешательство в него Божественных сил и энергий, чтобы нерушимой была автономия его, «свобода плоти», и чтобы бесплодным был дух; «свобода духа». Не хочу лукавить, называя подобные уклоны ересью: это значило бы видеть в них все же нечто религиозное. Но они — антирелигиозны, они существенно противорелигиозны — не внебожественны, но безбожны и противобожны. Религия же ведет к таинственно-страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом. Следовательно, теперь более понятно, почему в деятельности литургической должно видеть сердцевину деятельности человека вообще, перводеятельность, разумея это «перво» не в порядке хронологическом, а в порядке логическом.

Таким образом, наряду с теоретической деятельностью, создающей понятия-термины (Notiones), и практической, выра-

жающей себя в инструментах-машинах (Instrumenta), устанавливается еще третья деятельность, деятельность литургическая, производящая святыни (Sacra). Instrumenta, Notiones, Sacra — таковы три рода произведений человеческого творчества. Что же касается до искусства, то оно, как собственно способность воплощать в материи, не есть самостоятельная деятельность, а лишь необходимая сторона всякой деятельности: и теоретической, и практической, и литургической. Участвуя во всех деятельности, искусство не может быть вне всех их и непременно содержит одну из них, в разные времена — ту или иную по преимуществу. Ни область теоретического творчества, ни область сакральная не могут быть без искусства воплощения в слове; с другой стороны, ни сакральная область, ни техническая не могут обойтись без разных изобразительных искусств как воплощения в твердом веществе. Все области содержат в себе момент искусства. А искусство, в свой черед, необходимо примыкает к означенным трем основным деятельности: для изобразительных искусств существенным является момент технический, как то, что делается художественно, а для искусств словесных — теоретическая сфера как дающая некоторый истинный смысл, выраженный прекрасно. Вот почему искусство следует рассматривать как качество, как характеристику трех деятельностей уже названных, а не как самостоятельную деятельность, хотя глубже всего и ярче всего это качество проявляется в сфере литургической. Итак, мы имеем три деятельности: Instrumenta, Sacra, Notiones. В дальнейшем эти типические произведения человеческой деятельности — практическую, теоретическую и литургическую — мы будем, ради краткости, а также ради удобства схематических соотношений, обозначать начальными буквами их латинских обозначений I, N, S или совокупность их, ради эвфении, искусственным словом-знаком: SIN. (...)

Схемы соотношения человеческих деятельностей

В порядке логическом соотношение деятельностей человеческих таково, что Sacra образуют средоточие, объединяющее собою Instrumenta и Notiones, то есть I и N должны быть рассматриваемы как моменты распада или раскрытия S — так или иначе, смотря по общей оценке исторического процесса.

$$I \leftarrow S \rightarrow N$$

Но каков реально-исторический порядок соотношения? Каково соотношение генетическое S, I и N? Ответом на поставленный вопрос должно служить последующее. Но рассмотрим сперва существующие мнения.

В деятельности человеческого общества различаются, с первого взгляда, три своеобразные стороны — теоретическая, практическая и литургическая, говорили мы доселе — мировоззрение, хозяйство и культ будем говорить далее, применяясь к терминологии обычной.

Мировоззрение — это совокупность понятий о мире, нравственности, праве, Боге — вообще обо всем, de omni re scibili; оно есть мифология, догматика, наука. Эту-то совокупность мы и обозначили буквою N. N — это орудия мировоззрения, служащие к производству других орудий того же рода, то есть других понятий и суждений.

Хозяйство есть совокупность орудий производства внешней материально-утилитарной культуры. Тут можно различить орудия в более узком, собственном смысле слова от оружия. Первые служат созиданию материального богатства, будь то таинственные глубины человеческой жизни или накипь суесть, вообще — созиданию материальных ценностей. Вторые же, то есть оружие, — защите этих последних, охранению от посягательства или, напротив, посягательствам на чужую

собственность. Но противоположение орудий оружию идет исторически постепенно. Из заостренной палки для выкапывания съедобных корней ев вырабатывается, с одной стороны, колющее оружие, с другой, — заступ и плуг; палица — древнейшее военное оружие — при небольших изменениях переходит в балду для раздробления комьев земли и в колотушку для взделки древесной коры. Металлический топор только недавно, да и то у культурных народов, превратился из боевого оружия в орудие, служащее почти исключительно для мирных целей (Новый энциклопедический словарь, т. 29. Ньюфаундленд — Отто. Пг., 1916, столб. 716, «Орудие»), что впрочем не мешает и ныне иногда возвращать его к первичной деятельности. Совокупность орудий и оружия мы обозначаем буквою I. Наконец, культ есть совокупность святынь, Сага, то есть вещей священных, таковых же действий и слов, — включая сюда реликвии, обряды, таинства и так далее — вообще всего, что служит к установлению связи нашей с иными мирами — с мирами духовными. Эту совокупность мы обозначили буквою S.

Из троякости человеческой деятельности следует возможность трех основных теорий о соотношении этих деятельностей: трех именно — в зависимости от признания одной из них, по выбору, первичною и выведения, следовательно, двух остальных — из этой, принятой за первоначальную. Эти две выводимые деятельности рассматриваются, следовательно, как последствия той, первичной, как надстройки на ней, как производные ее, одним словом, как нечто вторичное и отраженное. Деятельности разума, строящей теорию человеческих деятельностей, естественно обратиться прежде всего к себе самой и в себе самой усмотреть корень и родник прочих деятельностей, объявив их производными от себя самой, — надстройками над собою или своим воплощениями и осуществлениями. Так именно первичною деятельностью признается система понятий. При дальнейшем развитии и раскрытии такой оценки ее возникает теория «идеологов» — так обзывал презрительно строителей жизни по кабинетно-придуманым схемам Наполеон I — или идеологизм. Идеологизм усматривает в формах хозяйства и в обрядах культа простое применение теоретических — научных, мифологических, догматических и так далее — построенный разума. Сначала придумывается, что надо то-то и то-то сделать так-то и так-то, а потом этот проект деятельности якобы осуществляется. Придумываются орудия и оружия, придумываются обряды и святыни.

Но теоретическая деятельность индивидуальна. Идеологизму свойственно поэтому подчеркивать значение уединенного сознания и индивидуального творчества отдельной личности; идеологизм завершается непременно культом великих людей, героев истории, творцов мысли, которые придумывают новые русла жизни и затем направляют по ним самую жизнь. Великие изобретатели, создатели государственного строя, законодатели и политики, религиозные реформаторы, создатели и основатели религий — в различных случаях то те, то другие — выступают в идеологизме такими первоисточниками устройства жизни. Эта теория господствовала по преимуществу в век рационализма — XVIII-й. Просвещенный абсолютизм отдал дань ей, выставив совершенством выдуманной, извне наводимый лоск жизни. Террор завершил эту теорию, пожелав единичными мановениями перестроить всю жизнь, до дна, по выдуманным схемам.

Но можно представить соотношение деятельностей человеческих и иначе, именно, признав, что первичным бывает не мировоззрение, а хозяйство, экономика, тогда как мировоззрение есть лишь оправдание задним числом уже создавшегося экономического строя с его орудиями и оружием и вытекающими отсюда экономическими и прочими общественными отношениями, а культ — освящение того же строя, опять-таки задним числом. По этому пониманию жизни, основные понятия

наши о действительности складываются по образу нашего хозяйства. Развивающееся, оно увлекает с собою и нашу мысль. Мы мыслим действительность наподобие тех орудий хозяйства, которые нас в данную исторически полосу культуры обслуживают, и тем логически закрепляем, скорее, пытаемся закрепить, как бы абсолютизировать эти орудия хозяйственного производства. С другой стороны, предметом культа, согласно высказанному разумению жизни, бывают те же орудия и тот же экономический строй, но окончательно закрепленный в нашей душе священным трепетом, благоговением и почитанием, которым мы его окружаем за его полезность. Обоожествление наиболее важных принадлежностей хозяйства и орудий технического производства — плуга, бороны, сохи, ступы, ручной мельницы, виноградного точила, оружия, очага, жилища, обработанного поля, злаков и других культурных растений, домашних животных, наконец, форм общественности, власти и так далее, и так далее служит — или, вернее, служило — одним из важнейших доказательств, приводимых защитниками этих взглядов. Согласно этой теории, собственно экономический прогресс происходит стихийно, сам собою, увлекаемый роковыми законами экономики, помимо замыслов и вне целей, ставимых мыслью. И стихийное движение это совершается мелкими изменениями, частично ощутимыми, не по преднамеренно-задуманному путем, но всякий раз случайно и, следовательно, делается не великими изобретателями, а массами. Если идеологизм, господствовавший в век единогодержавства оторванного теоретического разума, в век абсолютных монархий и террора, все сводил к великому, законодательствующему над жизнью, уединенному *ratio*, то экономизм, развившийся в середине XIX века, среди спешно-уторопленного роста техники, но при пониженном до последней степени чувстве ценности и силы личности, при все растущем значении масс, — экономизм, говорю, напротив, все сводит к экономическим потребностям масс.

С последней четверти XIX века выдвигается развивающаяся особенно в начале XX века новая теория, которая не получила еще определенно-устойчивого выражения, но которую следовало бы назвать сакральной. Враги же ее назовут ее, вероятно, чем-нибудь вроде религиозного материализма, и хотя это название, с точки зрения самой религии, глубоко ложно, ибо в религиозном сознании во все нет ничего, соответствующего слову светскому — материя; но, внешне рассматриваемая, сакральная теория действительно может казаться своего рода материализмом. Лично же я, имея к воззрениям аналогичным с мой подход, склонен характеризовать этот круг мыслей как конкретный идеализм.

Сакральная теория — остановимся пока на этом термине — развивается преимущественно в сравнительно-антропологической школе исследователей культуры, главным образом на английской почве. Исторически весьма понятно, что консервативная мысль англичан, с их утверждением сложившихся укладов и с их органической склонностью к обычаю, даже к некоторому обрядоверию, произрастила теорию, по которой вообще вся жизнь определяется своего рода обрядом, воплощенной религией, — от которой уже происходят и житейские полезности и теоретические понятия.

Полагаю, сомневаться в английском происхождении этой школы вы не станете, если я назову вам, как полусознательных родоначальников ее — Спенсера и Тэйлора, и развивателями — Стэнли Джеворса, Гранд-Аллена, Робертсона Смита, Эндрию Ланга и других, и, в особенности, Фрэзера. Сюда же, в ином и не столь характерном для наших целей повороте, примыкает социологическая школа, процветающая по преимуществу на французской почве: Дюркгейм, Тютэн, Hubert и Mauss, отчасти Соломон Рейнак и другие, сюда же надо отнести и более старого исследователя — Фюстель де Куланжа.

Прежде всего, в этой теории подчеркивается средоточие и господствующее в религии место культа. Культовый ритуал, священнодействие, таинство, — а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения — составляют ядро религии: все же остальное около культа наслагается, служа вспомогательным моментом культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, разрушение целостной религии. Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе — уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение. Чтобы пояснить взгляды этой школы более конкретно, приведу несколько выдержек из «Чтений по религии семитов» Роберта Смита, вышедших в 1907 году (W. R. Smith. *Lectures on the religion of the Semites*. London, 1907. Цитирую по книге: Протопоперей Н. Боголюбов. *Философия религии*, ч. 1-я, историческая, т. I, Киев, 1915, с. 30—32). То, что Р. Смит говорит о религии семитов, относится и ко всякой религии.

«В каждой религии, — говорит Р. Смит, — как древней, так и современной, мы находим, с одной стороны, определенные верования, с другой — определенные учреждения, ритуальную практику и правила поведения. По свойственной нам привычке мы рассматриваем религию скорее со стороны веры, чем практики, так как вплоть до сравнительно недавнего времени единственным формами серьезно изучаемой в Европе религии были формы различных христианских церквей, все же эти церкви признают, что ритуал имеет значение только в связи с его истолкованием». Поэтому, «когда мы подходим к какой-либо чужеземной или античной религии, мы естественно думаем, что наша задача заключается прежде всего в исследовании исповедания веры, так как здесь лишь мы можем найти ключ к ритуалу и практике» (от себя добавлю: ибо мы не живем в данной религии и, подходя к ней извне, видим лишь внешние формы, но не породивший их дух; но если мы только извне подходим к таковому, то вовсе не имеем ключа — ни в ритуалах, ни в мифах; ибо все это понимание религии будет пониманием не живой религии, а внешних форм и внешних понятий.—П. Ф.). «Между тем, — продолжает Р. Смит, — античные религии по большей части не имели исповедания веры, они всецело состояли из учреждений и практики. Конечно, люди обыкновенно не следуют известной практике, не соединяя с ней значения; тем не менее мы встречаемся, как с правилом, с таким явлением, что в то время как практика была строго установлена, значение, соединяемое с ней, было до такой степени неопределенным, что один и тот же обряд истолковывался различными словами, различным образом, хотя вследствие этого не возникало вопроса об ортодоксии или гетеродоксии» (W. R. Smith. *Lectures...*, p. 16). И это естественно. «Даваемые объяснения не могли произвести сильного чувствования, так как в большинстве случаев они представляли собою только различные рассказы относительно тех обстоятельств, среди которых обряд впервые был установлен. Кратко говоря, обряд был соединен не с догматом, а с мифом» (там же, с. 17). «Мифология же, строго говоря, не представляла собой существенной части древней религии, так как не имела священной санкции и не являлась силой, принудительно действующей на почитателя. Мифы, соединенные с отдельными священниками и церемониями, были только частью богослужебного аппарата; они служили для возбуждения воображения и для поддержания интереса верующего, но последний часто делал выбор из многих рассказов относительно одного и того же предмета, и раз только он исполнил ритуал старательно, не заботясь о том, как он веровал относительно его происхождения».

«Вера в известные ряды мифов — не была обязательной, как часть истинной религии, и не предполагалось, что человек своей верой заслу-

живал награду и снискивал милость богов. Обязательным и вменяемым в заслугу было только точное исполнение известных священным действии, предписанных религиозной традицией. Если же так, то очевидно, что мифология не могла занимать того преимущественного положения, которое ей часто приписывалось в научных исследованиях древних верований. Поскольку мифы заключали в себе объяснение ритуала, их значение всегда было второстепенным; и можно с достоверностью утверждать, что почти в каждом случае миф возникал из ритуала, а не ритуал из мифа, так как ритуал был фиксирован, миф же изменялся, ритуал был обязательным, а миф был предоставлен свободе верующего» (там же, с. 17—18). Отсюда Р. Смит делает заключение, что «в изучении древних религий мы должны начинать не с мифа, а с ритуала и с традиционного обычая» (там же, с. 18). «Ритуал и практический обычай были, строго говоря, во всем в античных религиях. В первобытные времена религия представляла собою не систему верований с практическими приложениями, а организм строго установленных традиционных действий, с которыми каждый член общества сообразовался как с жизненным правилом. Конечно, люди не были бы людьми, если бы не совершали свои действия, не соединяя с ними смысла. Но в древней религии не смысл прежде всего формировался в качестве доктрины и затем выражался в практике, а наоборот, практика предшествовала доктрине и теории. Люди создают общие правила поведения прежде, чем начинают выражать общие принципы в словах; политические учреждения древнее политических теорий; точно так же и религиозные учреждения древнее, чем религиозные теории» (там же, с. 20). «Когда мы изучаем политическую структуру раннего общества, мы не начинаем с вопросов о том, что рассказывалось о первых законодателях и какую теорию люди придумали для объяснения своих учреждений; мы стремимся понять, что это были за учреждения и как они руководили жизнью людей. Подобным образом при изучении религии мы должны начинать не с вопроса о том, что рассказывалось о богах, а с вопроса о том, какие были действующие религиозные учреждения и как они руководили жизнью верующих» (там же, с. 21—22).

Положения Робертсона Смита полезно пояснить кое-чем из современности — из близкой нам. Исследователи религии обычно ссылаются на Индию и на Грецию в доказательство, что при строгом ритуализме и даже при наличии открытого писания (Веды) и предания (Упаншады) возможен был самый широкий простор богословско-философской мысли и что даже твердость ритуала есть своего рода залог терпимости и свободы умозрения, — ибо ритуалом и писанием уже обеспечивается религиозное единство. Шесть взаимоисключающих главнейших систем философии в Индии одинаково опирались на авторитет Вед. Можно было бы сюда добавить иудаизм. Как известно, при твердости выработанного ритуала и неприкосновенности буквы Писания, далее, при высокоразвитом Предании, иудаизм допускал очень широкую свободу богословско-философской мысли. Сюда нужно отнести и талмудический запрет систематизировать Священное Писание, ибо такая систематизация ведет к разделению... Уже тот факт, что возглавляли общество три направления, взаимоисключающиеся — теоретически — фарисейское, саддукейское и есеевское, — показывает, как терпим был иудаизм к мысли, поскольку она не притязала на сверхчеловеческий авторитет и не потрясала основ — буквы Писания и ритуала, в широком смысле слова. А в дальнейшем — появление тайного учения Каббалы и разных философских учений на лоне иудаизма — еще подтверждает тот же тезис. Но и возле нас есть религиозная среда, в которой можно усмотреть нечто вроде Индии: это старообрядчество. Крепко держась неприкосновенной буквы обряда и Писания, оно допускает весьма широко свободу понимания — и этим старообряд-

чество живо и глубоко. (...) Пользуюсь случаем выразить публично свое глубокое уважение к старообрядческому глаголемому «обрядоверию» и «буквоедству» с истинно-свободным и творческим духом его толкований и углублений, с его проникновенным постижением важности, таинственности и непреложной сущности обряда.

Чтобы пояснить из жизни, как возникает миф, в пример эфнологического, то есть обрядо-объяснительного мифа, приведу слышанное мною от николаевского солдата объяснение: «Иисус Христос... Имя-то Его было Иисус, звали Его так, а Христос — после прибавлено, в воспоминание, на чем Его распяли. Крест — Христос... Он был Ангел, которому Бог велел в плоть войти». А вот пример новообразования в области — как предложил называть подобные явления Клермон Ганно — в области иконографического мифа: сельские батюшки, а за ними крестьяне, иногда объясняют детям, ученикам церковно-приходских школ, крестообразный венец Спасителя с надписью: ΟΩΝ, то есть ὦν — Сущий, Сый как сокращенное: Он Отец Наш.

Иконографический образ создает объяснение, «миф». Но далее миф этот сам воплощается иконографически и закрепляется: на иконах вмес-

то греческого ὦ пишут иногда славянское: ^{то}ω Н, где ^тω есть, очевидно, уже действительное сокращение слова ^тωщъ. Слышал я и еще одно объяснение в таком же роде, — это именно надписание Богородичных икон: МРΘΥ, то есть Μήτρ Θεοῦ. Это надписание толкуется так: Матерь Роды Фарисеев Учителя, а, кажется, и так есть: Мария Роды Фомы Уверение.

Но если приведенные примеры скорее любопытны, чем назидательны, то стоит вникнуть в Богослужение наше, и мы найдем сколько угодно примеров, поясняющих мысли сакральной теории, уже и по ценности своей бесспорных. Так, важнейшею суммой догматов мы признаем Символ веры. Под давлением рационалистических богословов, мы считаем обычно, что Символ веры есть теоретическая декларация нашего вероучения, которая именно потому, то есть, как истинная, и поется или читается за Евхаристическим канонем, как бы вставленный туда соборный акт о вере. Но это мнение глубоко ошибочно. Символ веры развился из крещальной и таинодейственной Троичной формулы: «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», лежащей в основе всех священных действий, всего Богослужения; и потому Символ остается тем же, чем было его первичное зерно, то есть имеет в Литургии отнюдь не декларативный характер — да и кому же объявлять свою веру, раз остались после выхода оглашенных одни верные, — а таинственный, действительный — именно, единения в любви и, онтологически, существенно понимаемого, единства мысли — чрез каковое только и можно познать, — чтобы исповедовать — Троицу Единосущную и Нераздельную.

Символ веры есть живое явление, жизненное обнаружение единства в любви: как свет исходит от солнца, так церковное единство — единосущность и нераздельность в таинственной любви Христовой, единотельность и единомыслие в Теле Христовом — лучится исповеданием Троицы Единосущной и Нераздельной: это исповедание и есть Символ веры. Но смысл он имеет именно как воспеваемый в таинстве церковного собрания, а не вне Богослужения, тем более не вне Церкви, ибо (...) вне Богослужения Символ веры не может быть ни понят, ни изучен, как не может быть ни понят, ни изучена жизнедеятельность, например, человеческого тела, на химически разложенных элементах, в его состав когда-то входивших.

Поясним свою мысль еще примером. Послания Апостольские и Святое Евангелие мы склонны считать за книгу. Но Святое Евангелие и Послания святых Апостолов не «книги», а — моменты литургического

Действа, части Богослужения. Здесь они имеют отнюдь не просто повествовательное или просто назидательное значение, но гораздо большее — действительное, таинственное.

Подобно тому, и «книги» Ветхого Завета: они должны читаться лишь молитвенно, то есть действительно, литургически, а не пассивно, умственно, теоретически. Псалтырь, например, — книга заклинательная, вследствие чего она и читается над покойником, ради ограждения его от злых демонических насилиев. Некоторые ее псалмы, как, например, 90-й («Живый в помощи Вышняго») заклинательны по преимуществу, почему их вышивают на поясах, пишут в тех случаях, где требуется духовная защита, и говорят как заклинание против бешеных собак и лихих людей. На заклинательной силе Псалтыри основан и духовный обычай непрестанно, даже во время всякого дела, говорить наизусть псалмы как вид умного делания и освящения всего существа таинственным словом; этот обычай распространен среди благочестивых иудеев, как равно и благочестивых христиан; такого рода умным деланием занимался, например, Киевский митрополит Филарет (Амфитеатов). Но не только Псалтырь, а и все Священное Писание имеет значение культовое, не-литературное.

Собственно, и читать-то Священное Писание нельзя не богослужебно, не молитвенно, вне Богослужения (о границах Богослужения скажем впоследствии, теперь же говорим только по существу), отвлеченно от него, ибо это значит — омирщать его, хотя бы оно и очень нравилось, подобно тому как нельзя надевать на улице фелонь потому только, что это одеяние красиво, ибо такой способ действовать был бы омирщением священных одежд. (...)

Подобно сему следует рассуждать и о правилах поведения. Святые посты, например, не самодовлеющи, не нравственного порядка, а относительны — к Богослужению, порядка литургического, — например, как подготовка к Святому Причастию, как ритуальное упорядочение жизни, — вообще как устав, то есть как момент литургии, службы церковной, — о границе и объеме коей будем говорить далее.

Проповеди церковные — это (...) уставные чтения, предусмотренные, определенные Церковью, то есть опять-таки части Богослужения, моменты его, а вовсе не самодовлеющие лекции на назидательные темы, разодравшие ткань литургических действий, молитв и песнопений...

(...) Несомненно для меня и то, что православное преподавание центрируется на культе — и не на преподавании культа, но на жизни в культе, причем разные «предметы» — только моменты в изучении культа. Лишь только они становятся самостоятельными, забыв о культе, так они уже, не взирая на то или иное свое содержание, оказываются в плоскости протестантской (...). Но вернемся к обсуждению сакральной теории.

Представители этой теории, будучи позитивистами-эмпириками и, вероятно, враждебными религии, может быть именно по вражде своей правильно нащупывают центр ее, живой нерв религии, нерв — столь чуждый современному сознанию, что обнажение его, простое указание его представляется в наш век само собою убийственным для религии. Но именно потому представители сакральной теории, неправые в своем настроении, правы в своих указаниях, неправые в своих оценках, правы во многом фактически: вражеский взор часто видит суть дела глубже взора безразличного. Это же относится и к прямому врагу религии — Дюркгейму, хотя его мысли требуют многих существенных дополнений. Ученым наших дней хочется сказать: «Религия по существу своему чужда современности, как и современность не случайно чужда религии». И пусть это будет сказано — ясно и определенно, — пусть будет объявлена война между современностью и религией. Посмотрим, кто победит: религия ли, чуждая миру, чуждая всякой современности и столь

же древняя, как само человечество, или вечно текущая современность, успевающая отказаться от своих целей еще до того, как они начали осуществляться. (...). Нет ничего враждебнее религии, как протестантствующие попытки подстричь ее орлиные когти, отрезать орлиные крылья и загримировать под добренькую старушку, от которой, за ветхостью ее дней, можно изредка стерпеть — пропустив мимо ушей — и два-три наставления, конечно, в расчете, что она и без нападок скоро окончит свои дни. Но именно так поступают защитники ее — вроде Тиле, например, — пытающиеся восстановить или удержать тот внерелигиозный взгляд на религию, согласно которому она есть только особое миропонимание, а культ следует за ним как некоторый привесок, в сущности дела не нужный и лишь терпимый иногда, — когда он не слишком буен. «В учении, будет ли оно по форме мифологическим и поэтическим или догматическим и философским, я признаю, — говорит он, — источник каждой религии. Существенным элементом религии является без сомнения ее дух, дух же религии яснее всего освещается ее учением. Только отсюда мы узнаем, что человек мыслит о своем Боге, и о своем отношении к Нему. Культ, ритуал и церемония не научают меня ничему, когда я их созерцаю, если только я не обладаю некоторым объяснением их значения» (С. Р. Тиле. *Elements of the Science of Religion*, I, p. 22—23. Цит. по: Протоиерей Н. Боголюбов. *Философия религии*, I, с. 34). Ему вторит другой исследователь: «Начинать изучение религии с ритуала или обрядов является совершенно невозможным. Религиозные церемонии сами по себе ни о чем не говорят человеку. Это — безусловно немые факты. Чтобы заставить их говорить, необходимо тем или иным способом определить их значение» (Боголюбов, там же, с. 34). «Тиле совершенно справедливо называет религиозную доктрину «источником каждой религии» (там же, с. 35).

Нельзя далее идти в непонимании религии. Если культ должен говорить и чему-то научать (типично-протестантское воззрение на культ как на сплошную проповедь-лекцию, а не как на тайнодействие!) и сам по себе, без толмача, не может научать, то все дело тогда в толмаче, а не в культе. Зачем же этот паллиатив? Если же культ воистину нужен и не заменим никаким разговором о нем, если воистину необходимо именно жить в культе (но отнюдь не просто глazerь — «созерцать» по Тиле — обряды), то, очевидно, самое толмачество есть тогда уже лишь момент культа же, но отнюдь не главное и не первое, как не главное и не первое в культе не быть в не-вменяемом состоянии, хотя и это есть одно из условий участия в культе. Сторонник сравнительно-антропологического метода Фарнелль указывает, например, что дохристианское почитание креста могло способствовать в некоторых странах распространению христианства; еще отмечает любопытное совпадение: «В том самом городе Ефесе, где во время посещения святого апостола Павла фанатики подняли возмущение в защиту их девственности Артемиды, шесть столетий спустя народ с подобным же экстатическим восторгом приветствовал решение собора, провозгласившего Деву Матерью Господа (Παρθένος)» (L. R. Farnell. *Evolution of Religion*. London — New York, 1905). Что же, отличное указание, и, конечно, тут, в этом совпадении нет простой случайности — об этом будем говорить далее. Но для протестантствующих тут *reductio ad absurdum* сравнительно-антропологической школы: «Таким образом, сравнительно-антропологический метод представляет большую опасность для науки... Нельзя, конечно, не сравнивать и не сопоставлять учреждений и церемоний одной религии с учреждениями и церемониями другой, но, приступая к этому, надобно наперед точно определить их смысл» (Боголюбов, там же, с. 54). Разумеется, нельзя сравнивать то, смысл чего неясен: но можно ли «точно определить смысл обряда», не рационализовав его, не уничтожив его

жизни? И не внешнее сопоставление обрядов требуется, а внутреннее проникновение в жизнь культа — путем жизни в культе, если и не в данном, то в подобном. Право, нашим православным рационалистам следовало бы научиться хотя бы у врагов религии. «Всякий, кто на самом деле жил в религии, — говорит Дюркгейм, — знает отлично, что это именно культ возбуждает впечатления радости, внутреннего мира, ясности, энтузиазма, которые для верного бывают как бы опытное доказательство его верований. Культ не есть просто система знаков, посредством которых вера передается вовне, — это собрание средств, которыми она создается и периодически воссоздается» (E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, 1912, p. 596, ср. 594, 599). (...)

Что же до возражений о непонятности культов, то и тут разговор короток: для того, кто не может или не хочет вжиться в культ, — разумеется, он — не только нем и не говорит ничего, но и более того — насквозь бессмыслен. Но такому — сколько ни толкуй о культе, все равно культ, сам культ, не заговорит пред ним и останется столь же странным. Это отнюдь не будет пониманием культа, если по поводу культа наш исследователь будет припоминать какие-то объяснения какого-то толмача: во-первых, культ вообще невыразим, а во-вторых, если он существенно нем сам по себе, то где же гарантия, что толмач не напутал, а то и сознательно миновал истину в своих толкованиях культа? Кому культ не говорит, — с тем бесполезно говорить и толмачам. *Procul, procul, profani!* «Оглашении, изыдите, да никто от оглашенных, елицы вернии... Господу помолимся».

Против символического значения Моисеева культа возражают, между прочим, что если бы этот культ на самом деле был запечатлен символическим характером, то надобно было ожидать со стороны Моисея и необходимых объяснений символов. Между тем, этого отнюдь нигде не видно. Так возражает Кнобель (*Kommentar zu Exod. 25, 5, 253*. Цит. по кн.: Иеромонах, впоследствии архиепископ Гедеон. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888, с 8—9). Приведя в своем комментарии на книгу Исход несколько символических объяснений касательно устройства скинии, он ставит на вид им их произвольность. «И вообще, — говорит он, — символическое толкование Моисеева культа слишком не гармонирует с духом простой и безыскусственной древности. Древность не знала абстрактных понятий, а мыслила и говорила конкретными образами, и только позднейшее спекулятивное мышление навязало ей то, чего она не могла иметь и не имела».

Вот возражение столь же приемлемое само по себе, сколь идущее мимо своей цели. Древность не знала абстрактных понятий, а мыслила и говорила конкретными образами». Да, «мыслила и говорила», все-таки, то есть внешнего культа не было только внешним, не было немым, но было всем своим существом — и внутренним, было говорящим и словесным, само по себе, без стоящих рядом с ним и наряду с ним понятий. Культ был сам в себе осмыслен, и толкований его просто не требовалось, ибо культ был центром жизни, а не истолковательные, паразитирующие на нем понятия. «Ни у какого народа древности, — говорит Бэр (*Bähr. Symbolik des Mosaischen Cultus, I, SS. 35—36*), — мы не находим комментариев на свои культы, хотя форма этих культов была везде, более или менее, символическою. В египетском культе в особенности всё до мельчайших подробностей носило символический характер. Различные человеческие фигуры с головами птиц, быков, овов, собак — всё это имело свое особенное таинственное значение, и, однако же, мы нигде не встречаем соответственных объяснений. Причина этого, без сомнения, состоит в том, что в древности реальные и чувственные предметы обыкновенно служили не посредственным выражением идеального и сверхчувственного».

Знаки были вместе и словами, даже понятнее слов. Первобытный способ писания, как известно, был нероглифический, то есть состоящий из знаков или образов, заимствованных из внешней природы. О символической древности то же нужно сказать, что и о поэзии, которая так же имеет дело с образами. Поэтическое творение есть не продукт рефлексивного мышления, а плод непосредственного созерцания. Поэт передает известные истины не абстрактными понятиями, а конкретными образами. И, однако ж, ни одному поэту не приходило в голову писать комментарии к своему творению. Объяснение поэтических образов всегда есть дело позднейшего времени, а для современников поэта его образная речь и без того бывает понятна. Если же это справедливо по отношению ко всякому времени, то тем более справедливо по отношению к древности». И тут уместно привести еще слова архиепископа Гедеоны (Археология и символика ветхозаветных жертв, с. 9—10): «И до настоящего времени, почти через две тысячи лет, притчи Спасителя о высоких истинах Царства Божия несомненно понятнее для христианина, чем иная отвлеченная проповедь о тех же истинах».

Таково место культа в религии. Но тогда делается понятным средоточное место культа и во всей культуре, по оценке сакральной теории. Культура, как показывает и этимология слова *cultura* от *cultus*, ядром своим и корнем имеет культ. *Cultura* как причастие будущего времени, подобно *natura* указывает на нечто развивающееся. *Natura* — то, что рождается присно, *cultura* — что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побегов его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека; культурные ценности — это производные культа, как бы отсоящая шелуха культа, подобно сухой кожце луковичного растения.

Итак, Богослужение — средоточие, другие же деятельности нарастают около него или, точнее, выделяются из него. Система понятий первоначально есть система, сопровождающая культ — это суть развивающиеся из самого культового действия, из «словесного» обряда, объясняющие культ мифы, так называемые эфнологические мифы, или же вспомогательные формулы и термины Богослужения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа, делаются светскими — литературными и научно-философскими сюжетами, формулами и терминами и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действия, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу. Так, например, мистерияльное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвященных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождениях во ад. Можно проследить, как сюжет схождения во ад омирщается: Саул, Иштар, Одиссей, Эней, Христос в апокрифах, Ир (у Платона), святой Косма игумен, святой Патрикий, просветитель Ирландии, Данте, Людовик Энний, святой Перельос, Бранден или Брендан сказаний Средневековья и он же — в драме Кальдерона «Чистилище святого Патрика», Фауст, с его путешествием к Матерям и так далее — вот ступени отдаления этого мифа от культа, включительно Байроновского Манфреда (говоря мифа — это не исключает той или другой историчности иных из этих сказаний).

С другой стороны, аналогичным путем выветривания религиозного смысла возникает техника. Обряд, будучи всеобъемлющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе и утилитарный момент. Этот-то момент, лишаясь своего духовного смысла, как некий остаток от взгонт, дает в истории экономику, хозяйство, с утилитарной его стороны понимаемое, технику. О понятиях науки нужно говорить как о продуктах распада: обряд распадается на смысл и на вещь. Параллельно выделению из обряда смысла происходит и вы-

деление вещи - орудия. Рост материальной техники параллелен росту рассудочного непонимания, ибо оба процесса — на самом деле один процесс, а именно — процесс распада религии. Отсюда понятно, почему появление техники и науки кажется разрушающим феургии; на самом деле и та, и другая суть признаки происходящего распада: наука — наподобие углекислоты и пара, а техника — наподобие золы при горении. Как глина и песок возникают от разрушения гранита, так наука и техника растут на счет феургии, путем ее разрушения, и тогда феургия суживает свое всеобъемлющее значение до обряда в узком смысле слова, — до кристаллического зародыша целостной жизни.

Первая трещина в феургии — это рождение мифа. Поясним поэтому это событие. Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она от того теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевает под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе деревьев растут плющи, и на прахе упавших, без поддержки деревьев, плющей — деревья, так и в религии: мифы, лишённые опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь — мифы, на прахе мифов — святыни.

Таковы основные черты сакральной теории. Нам следовало бы теперь пояснить ее рядом конкретных случаев, в которых одних только и может уясниться её ценность. Но примеры эти потребуют слишком много времени. Поэтому, чтобы не терять нити, закончим сперва наши общие соображения.

Мы видели, что идеологизм предполагает уединенный ratio. Нетрудно понять, что сакральная теория, возвышая каждого на высшую ступень участия в трансцендентном делании, тем самым чрезвычайно ярко делает каждую отдельную личность, но не в ее уединенности, а в ее союзе со всеми участниками священного действия, ибо священнодействие по природе своей соборно. Так, с сакральной теорией выдвигается вновь соборность, хоровое начало, синергизм. Личность тут все — но во всех, в единстве всех, и ничто — вне всех, сама по себе. Уяснению этих понятий — мы вернемся еще к ним — содействовала много школа Дюркгейма. Суммируем теперь сказанное:

Схематически три, раскрытые выше, приема, три способа соотношения человеческих деятельности могут быть выражены так:

I) $N \rightarrow (S, I)$ — идеологизм

II) $I \rightarrow (N, S)$ — экономизм

III) $S \rightarrow (N, I)$ — конкретный идеализм.

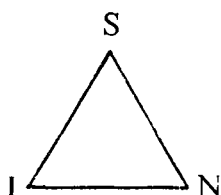
Здесь в скобках поставлены те стороны деятельности, которые при избранной точке зрения признаются вторичными, производными, стрелка же показывает, от чего именно они произведены. Но запятая, поставленная между ними, показывает, что о соотношении их между собою, то есть этих двух производных элементов, мы ничего еще не высказали. Следовательно, применяя те же рассуждения к этим двум деятельности, формально говоря, мы можем предположить, что или они не зависят друг от друга, исходя каждая особо от той деятельности, которая признана первичною, или же зависимы, и тогда, в свой черед, открывается отвлеченная возможность каждую из них считать первой и каждую второй. Таким образом, каждая (из трех) точка зрения расчленяется на три возможных видоизменения — модуса. Следовательно, возникает всего девять возможных точек зрения на происхождение и

взаимное соотношение экономики, культа и мировоззрения. Схематически их представляем в таблице:

I Идеологизм	II Экономизм	III Конкретный идеализм
I) $N \begin{matrix} \nearrow S \\ \searrow I \end{matrix}$	IV) $I \begin{matrix} \nearrow N \\ \searrow S \end{matrix}$	VII) $S \begin{matrix} \nearrow N \\ \searrow I \end{matrix}$
II) $N \rightarrow S \rightarrow I$	V) $I \rightarrow N \rightarrow S$	VIII) $S \rightarrow N \rightarrow I$
III) $N \rightarrow I \rightarrow S$	VI) $I \rightarrow S \rightarrow N$	IX) $S \rightarrow I \rightarrow N$

Все эти девять соотношений, представляющих девять различных точек зрения, объединяются в простой схеме треугольника SIN. Даны три точки S, I, N и все мыслимые соединения между ними посредством прямых линий, так что образуется равносторонний треугольник SIN. Выбор той или другой из трех вершин S, I, N за основную характеризует собою тип теории, один из трех, а выбор связей этой вершины с двумя другими — видоизменение типа, его модус, тоже один из трех.

Так, полагаем, ради примера, в основу — вершину S. Тогда мы получаем теории третьего типа, сакрального. S можно соединить с другими вершинами тремя способами: либо путем SI+SN, либо путем SI+NI, либо, наконец, путем SN+NI. В первом случае мы отрицаем связь между I и N, в двух других утверждаем, и притом в направлениях прямо противоположных. Прodelывая то же с каждой из трех вершин, получаем раскрытие нашей схемы



I	II	III
1) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longleftarrow N \end{matrix}$	4) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$	7) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$
2) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$	5) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$	8) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$
3) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$	6) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$	9) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \longrightarrow N \end{matrix}$

3. КУЛЬТ И ФИЛОСОФИЯ

Среди современных историков философии нет разногласия по вопросу о происхождении философии: общим место стала мысль, что религия есть материнское лоно философии. Спекуляризованный миф обратился в философские построения, доказывать эту мысль — излишняя трата сил на сделанное уже. Сейчас ни один излагатель истории античной философии не начнет ближе, как с Орфики и Гесиода. Точно так же, едва ли забудет отметить только полу-философскую еще стоянку ионийских натур-философов Гераклита, Пифагора, элейцев, Эмпедокла

и так далее, — их промежуточность между мифологией и философией, их сочность чисто мифологическими понятиями и приемами мысли. Со своей стороны, языковеды считают долгом отметить мифологический склад древнего языка и, тем самым, неизбежность мифологизирующих замашек древнего мышления. Общее согласие господствует и в признании, что первоначальная философия только по воле к автономному самоопределению отличалась — в важном — от породившей ее религии, но отнюдь не по содержанию своему, не по своей личности. Короче: древнейшая философия есть та же античная религия, но религия самоотрекающаяся, религия, пожелавшая быть нерелигией: так питомец и ученик обращает на своего воспитателя и учителя от него же заимствованные приемы борьбы и навыки и — свою борьбу, приемами и способами ее — еще яснее показывает, чей он ученик. Философия есть беглая дочь своей матери; но и в странствии и падении она несет в себе родные кровь, и черты, и манеры, и в них видится нам Религия, и не уйти Философии от самой себя. И вот: изжив свои страсти, с угасшей кровью она утрачивает и свой пыл к самостоятельности, и возвращается под родимый кров и, не найдя в живых своей родительницы, старая и живущая в прошлом, старается устроить в доме все, как было когда-то, по-старому, сама уподобившись прежней хозяйке. Неоплатонизм — так теперь зовется Философия, умудренная опытом жизни и ждущая естественной смерти.

В разных преломлениях эта основная мысль есть, повторяю, ныне всеобщее достояние, и доказывать ее не нахожу причин, — тем более, что русская наука может гордиться глубокомысленным и тщательно разработанным трудом: «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», вышедшим в Киеве в конце 50-х — начале 60-х годов (в 1861 году). Едва ли требуется добавлять к этой дате еще пояснение, что, конечно, автор превосходного труда, профессор Киевского университета Орест Михайлович Новицкий, остался мало замеченным. Но у нас, в Москве, мысли Новицкого или подобные им, самостоятельно открытые, были развиваемы в течение многих лет С. Н. Трубецким.

К сожалению, гораздо менее исследована другая, может быть, гораздо более существенная сторона вопроса, именно — о происхождении философской терминологии из терминологии богословской. Это — потому, что, к позору историков философии, история философской терминологии, то есть то, с чего надо бы начинать историкам мысли, почти не изучена и до сих пор нет ни одного сносного словаря по истории философских терминов. Но надо сознаться: таково свойство современной науки: не замечать наиболее важного и отлынивать от насущно-необходимого на том основании, что его нельзя выполнить безукоризненно и потому... лучше не делать никак. Напоминать ли, что доселе нет у нас ни одного словаря по истории Богословской терминологии, ни симфонии к Богослужебным книгам и к житиям святых, ни переводов неоплатоников и даже Аристотеля, ни — ужасно сказать — ни исторического словаря греческого языка и так далее, и так далее. Историей философской и Богословской терминологии каждому приходится заниматься на свой страх, дерзновенно отваживаясь, ради одного слова, на плавание по пучинам древней письменности и переплывая, ради того, чтобы часто не найти ничего, множества томов в поисках за одним термином. Одна и та же работа продлевается, вследствие неорганизованности работающих сил, сотни раз.

Я говорю о неизученности вопроса, как возникла философская терминология. Между тем, внимание в эту сторону, хотя бы и частичное, не только с точностью подтверждает религиозное происхождение философии вообще, но и, в частности, принудительно ведет к более точному знанию, где собственно — питающие родники философии. Миф —

правда, наиболее подобный философии — сам не первичен, и ссылка на миф — еще не объясняет, из чего возникла философия, ибо сам миф уже есть род философии, и как таковой сам нуждается в источнике питания. Между тем вопрос об источниках питания философии, существенно важный в истории философии, не есть, однако, только исторический вопрос. Без него ничего нельзя сказать о природе философского мышления, ибо недостаточно еще услышать желания философов, нередко противифилософские и клонящие к разрушению философии, но необходимо также знать ту первичную ткань мысли, которая перерождается в философию, но, и перерождаясь, все же, в существе дела, остается сама собою. Чтобы высказаться о философии по существу — надобно знать, что она есть по существу: а это узнается из гистологического исследования ее тканей — прежде всего — ее терминологии.

Только поняв эту ткань, — мы сумеем проникнуть в природу ее перерождения, часто болезненного, во всяком случае одностороннего и своим уклоном к дальнейшему изменению закрывающего от нашего внимания истинный свой состав. Между тем, как обычная речь часто есть полу-сознательное средство скрыть иной, более сокровенный смысл импульсов и волнений, так и в философии — высказываемая концепция, понятая так, как того требует от нас ее творец, в большинстве (случаев) не согласуется с сокровенным смыслом, который она имеет, как существующая сама в себе, и эти свои скрытые энергии освобождает и проявляет в читателях, воспринявших ее мысли, но не подчинившихся запретам и велениям автора.

Дарит крепчайшее звено
Сцепленье косвенных событий,

но эти «косвенные события» часто бывают именно отпрысками первоосновы и более выражают существо вещей, нежели прямо сказанное и даже подчеркнутое. Косвенным зрением иногда улавливаешь такие подробности и оттенки, которые недоступны взору прямому; между прочим — услышишь часто главнейшее; со звуками смеха порою прорывается такая тайна души, которая не обнаружит себя ни на какой исповеди; в бесконечно-милых, метафизически-родных складках или поворотах церковных песнопений прозвучит нередко такая абсолютность смысла, достаточно подчеркнуть которую не сумеет ни один догматист. Так и в философской системе блеснет часто такой глубокий мотив, к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно, в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего — просто в отдельном термине. И блеснувшее это — часто не только ново, неожиданно и нечаянно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы; однако, будучи в формальном противоречии с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непреодолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корни мысли. Теперь он стоит на истинной, существенно, — но может быть не формально, — истинной точке, откуда созерцается в целом вся мысль, со всеми ее недомолвками, противоречиями, неясностями и трудностями. Теперь она стала исследователю своей, — и он распоряжается в ней, — как у себя, — более того, вернее, увереннее, тверже, нежели у себя. И теперь ему видно, как заблудились те, кто опирался на формальные декларации мыслителя, и в какие тупики завели эти ложные пути, указанные для профанов, часто чтобы отвести их от сердца мысли, чтобы им, неспособным понять — заградить пути к профанации и сбить с дороги. Если чужая душа — потемки, то тем более потемки — душа мыслителя, который столь же желает раскрыться, сколь, если не более, сокрыться от враждебного и назойливого любопытства чуждой ему толпы.

Но, наряду с этой сокрытостью, оставляются мыслителем и лазейки к его тайнам.

Лазейки эти — в терминологии, — и первоначальный, сокровенный, но всегда пребывающий недвижимым, центр термина, на котором термин живет и от которого питается, часто объясняет, почему именно искажены и извращены иные термины в той же системе, — почему с непреложною необходимостью они не могли не быть искажены, то есть иначе говоря, чем больна система. Понятно и то, что таким центром кристаллизации системы или системою немногих таких центров бывает смысл, явившийся как смысл безусловный, то есть смысл, около которого кристаллизуется и вся личность. Но, чтобы быть безусловным, он должен быть не мыслью отдельного сознания, а данною ему реальностью: он должен быть культом, элементом культа. Культ именно, именно он, с беспощадною четкостью врезывается в сознание, разрывая психологизм и, дойдя до «разделения души и духа», до ноуменальной воли нашей, требует себе либо «да», либо «нет». Как меч обоюдоострый, рассекает культ сознание, вскрывает всяческую двусмысленность. «Буди же слово ваше: ей, ей; ни, ни: лишше же сею, от неприязни есть» (Мф. 5, 37) — от лукавого. Это лукавое, это лукавство не есть в глубоком смысле хитрость: это психологизм, пытающийся запутать и затуманить сущую Истину, превращая ее в наше мечтание. Так белесоватым паром стирается четкость снежных кражей.

Заповеди Спасителя вторит и брат Его: «Буди же вам, еже ей, ей, и еже ни, ни: да не в лицемерие впадете» (Иак. 5, 12). Ибо клятва есть втайне уклонение от самой вещи и затуманение дела ссылками и разговорами об ином — некоторый отвод от существа дела. Но только реальность может воистину прорваться до этого «да», «да», или «нет», «нет» — реальность, а не просто вопрос небытийственного, безжизненного, бессильного смысла, — но реальность осмысленная: воплощенный смысл лишь может потребовать от нас решительного ответа, — и своим ответом мы определяемся в истинном смысле своего жизнепонимания. Не мысли, теоретические высказывания и требования, всегда зыблущиеся, как и не бессмысленные полезности, вещи и машины, определяют наше жизнепонимание, в его средоточии, в его источных родниках, а культ — отрицательно или положительно. Вне живого касания к культу — субъективные мечтания, как осенние листья, вьющиеся в ветренных вихрях; это — кипение ума в себе самом, «пленной мысли раздражение», и не о том сейчас говорю я, что ложны они, а лишь о нечувствии тайном самого мыслителя: под жаром убеждения других скрывается ноющее сознание произвола и условности, ибо нет жизненной опоры вне себя — и вся мысль стягивается в себя и собою волнуется, — вернее — смутными остатками и обрывками былых восприятий такой реальности. Но касание к культу пробуждает душу от мечтаний и, воспрянув, вынуждается она к самоопределению. И как бы ни была прикровенна философия, в какую бы уклончивость она ни впадала, как бы усиленно ни старалась сказать ни «да», ни «нет», а нечто промежуточное, — она всегда имеет такой пункт, где или к «да», или к «нет» вынуждается — культом.

Нет системы более уклончиво скользкой, более «лицемерной» и более «лукавой», нежели философия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий — не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин ее не дает чистого тона, но все — завывание. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец. Его феномены —

явления, в которых ничего не является; его умопостигаемые но-
умены — которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак
не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно от-
нюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же—
ложными, предельными понятиями, то есть особыми способами рассмот-
рения чувственного; его чистые интуиции — пространство и время,
которые именно чистыми не могут быть созерцаемы; законченные их
бесконечности — в эстетике устанавливающие их интуитивность и
расплывающиеся в беспредельном ряду последовательных распростра-
нений — в диалектике — при опровержении метафизической идеи мира;
его априорные элементы разума, которые постигаются только апосте-
риори, анализом действительного опыта; его свобода — во всем дей-
ствительном лишь сковывающая железною необходимостью и так далее,
и так далее — все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали
бы лукавейшего из философов неуязвимым, и мы, вероятно, так и не
узнали бы об истинном смысле его системы, если бы не вынужден он
был высказаться в единственном месте недвусмысленно — в термине а в-
тономии. Так в философии, но так же — и в жизни: «однообразный
круговорот его жизни не мог действительно иметь иного центра, кро-
ме него самого», скажем о Канте словами Куно Фишера (История но-
вой философии, т. 4. СПб., 1901, с. 117).

Пафос самоопределения явно направлен против реальности, про-
тив того, что заставляет определиться. Но истинная реаль-
ность — в отношении которой только и может быть речь о самоопре-
делении — одна: это — реализованный смысл или осмысленная реаль-
ность, это — воплощенный Логос, это — культ. Можно пренебречь,
не подчиняясь ему, смыслом бессильным, и подчинившись, — можно
торжествовать — презрением над бессмысленной мощью. Но смыслом
воплощенным пренебречь нельзя: он — сила, он требует; но вопло-
щение смысла не будешь презирать: он — смысл, он требует ответа.
Культу можно противопоставить лишь культ. Но Кант, до мозга костей
протестант, не знал культа в его собственном смысле (ибо, конечно, у
протестантов, поскольку они действительно верны своим стремлениям, —
не культ, а так, одни разговоры, и — не метафизическое выхождение из
своей самозамкнутости к иным премирным реальностям, а лишь ще-
котание и возбуждение своей субъективности — имманентизм —
короче говоря, столь напираний на нас со всех сторон многообразно
и обманно, и до мозга костей протестант Кант — не хотел знать куль-
та. Единственная осмысленная реальность для него сам он, и
поставление себя в безусловный центр мироздания (а в этом — сущест-
во западноевропейского духа, нового времени) заранее исключало
из его мысли возможность определяющих мысль реальностей вне его,
заранее делало его враждебным ко всему культу и заранее побуждало
дать такую систему мысли, по которой культ был бы невозможен. Это-
то и достигалось чрез принципиальное и навечное разделение смысла
и реальности, духа и плоти, истины и силы — на два царства: царство
субъективных истин и царство вне-истинных объективностей. Хитроум-
ный философ пытается заранее отвести мысль от возражений: область
субъективного он делит на две под-области, называя одну субъектив-
ною, а другую — объективною и тем лишая нас, следовательно,
возможности пользоваться при обсуждении его системы термином «объ-
ективный» в собственном его смысле. Напрасные хитрости: конечно,
самозамкнутость кантовского духа есть вся насквозь субъектив-
ность, какие бы дистинкции ни строил себе философ протестантизма
для сокрытия своей субъективности, — так конечно субъективистично
и протестантское разумение Евхаристии, в какие бы богословские тон-
кости ни пускались богословы. А нужна Канту, как и вообще протес-
тантству, субъективность — ради обеспечения своей автономии: со

стороны культа Кант думал избавиться от культа. Но он-то и доказал, что философия не может существовать иначе, как философией культа: Кант вслух объявляет, что его задача объяснить, как возможно познание, как возможна наука. Но конечно, на самом деле, для души, так сказать, — ему не требуется это объяснение, ибо он в науку верит, как в исходную и безусловную в своем философствовании. Но втайне вся система его говорит только об одном — о культе: как он невозможен. Как и почему невозможен культ — вот первичный вопрос кантовой мысли. Это пафос Канта, может быть им даже полусознаваемый, однако тем не менее движущий все строительство.

Но, борясь с культом, на него лишь он, хотя, может быть, и не сознательно, опирается: все содержание философствования, терминология и смысл основных понятий — из культа и только в культе законен. И все, что говорит Кант, — есть аксиоматика культа, однако высказываемая Кантом с утайкой должного ограничения и потому делающаяся ложною. Познываемое должно быть наглядным, в опыте данным, — бытийственным, скажем мы. Да, именно таков культ, это и есть его первое требование. Вещи в себе суть, но они — в себе — непознаваемы. Да, это таинства. Но познаваемы явления, конечно, явления таинств, а это суть обряды. Область ноуменов непостижима, но определяет жизнь, именно для того и культ — устройство жизни. В ней — области ноуменов — свобода, и нет свободы вне ее; вот именно только благодатное участие в культе освобождает, в области же вне-культу — существование животное, бессознательное и рабство стихиям и так далее, и так далее. Не имеем сейчас возможности входить в поставленный вопрос, это завело бы нас слишком далеко; кое-что из него будет, впрочем, уясняться постепенно из дальнейшего. Но не в качестве парадокса, а совершенно просто отмечая, что Кантова философия обязана своим существованием протестантскому культоборству, что у нее нет никакого собственного содержания и что с падением культо-центризма, то есть религии, кантианство как таковое в своих устремлениях разлетается без остатка, — остающееся же от разрушения кантианство значительно и важно, но оно — всецело из культа и, следовательно, опять-таки стоит и падает в зависимости от сохранения и распада культа. И в положительной, и в отрицательной своей части кантианство всецело зависит от культа, от факта существования культа. Есть одно, очень характерное свидетельство о культо-борческих импульсах Кантова философствования: философствование Платона. Дайте себе труд сопоставить философское жизнепонимание Канта и Платона по пунктам, и вы увидите очень простой рецепт кантианства: сохраняя платоновскую терминологию и даже связь понятий, Кант берет жизнепонимание Платона и меняет пред ним знак — с плюса на минус. Тогда меняются все плюсы на минусы и все минусы на плюсы во всех положениях платонизма: так возникает кантианство. Нечего говорить, что при таком извращении естественных знаков у терминов и их связей извращается самое содержание терминов и суждений с ними: все оказывается поставленным на голову и все — вопреки не только Платону, но и смыслу языка — смыслу всего человеческого. Мысль Платона — существенно культо-центрична. Это, в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий. Так называемая философия Платона есть философия культа — культа, пережитого глубоким и мудрым мыслителем. Не без причины наиболее существенные вопросы Платон излагает уже в форме мифов, за многими из которых явно скрываются переживания, — например, в *Федре*, в *«Государстве»*, повествованиях об *Ире* и другие. Таковы мифы-притчи Платона. Следовательно, — философский замысел Канта, то есть отрицание замысла Платона — не

более как отрицание культа, и, значит, тем самым Кант от культа тоже отправляется и культом всецело держится, но ориентируясь на нем не положительно, как Платон, а отрицательно — не к нему устремляясь, а боясь попасть на него, как пират, избегающий гавани.

ПЛАТОН

КАНТ

ЖИЗНЕПОНИМАНИЕ

- 1) $\psi\omicron\upsilon\beta\epsilon\mu\epsilon\nu\alpha$ и $\psi\alpha\iota\nu\beta\epsilon\mu\epsilon\nu\alpha$.
- 2) $\psi\omicron\upsilon\beta\epsilon\mu\epsilon\nu\alpha$: $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$, $i\delta\epsilon\alpha$
- 3) $\psi\alpha\iota\nu\beta\epsilon\mu\epsilon\nu\alpha$: ощущение, представление, чувственный мир.
- 4) Истинно-познаваемое: только идеи; о чувственном мире лишь мнения ($\delta\omicron\upsilon\lambda\alpha$), основанные на практической необходимости, на пользе.
- 5) Самое существование чувственного мира непонятно, ибо он бессмыслен (изменчив, ни един, ни множествен и так далее). — ибо к нему приложим лишь предикат чувственного познания.
- 6) Без материи не войдешь в систему Платона, а с материей — из нее не выйдешь.
- 7) Однако материя существует как-то; и узнаем о ней мы каким-то незаконным рассуждением — $\gamma\omicron\upsilon\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$. $\tau\iota\nu\iota\upsilon\beta\delta\omicron\phi$. Она источник заблуждения и полужнания, то есть эмпирического знания.
- 8) Материя непонятна, а идеи насквозь понятны: они умные сущности, разумо-проницаемые.
- 9) Чувственное познание (материя) — средство к восхождению разума в область идей, то есть для той жизни, для иного опыта.
- 10) Антиномии познания возникают потому, что разум обращается к явлениям от идей (вещей в себе).
- 11) Пространство и время — источники заблуждения.
- 12) Отрешение от чувственного мира ведет к истинному познанию; пребывание в чувственном мире — к заблуждениям.
- 13) В основе познания — память о трансцендентном мире ($\gamma\iota\nu\alpha\mu\epsilon\nu\eta\varsigma$).
- 14) Мудрость — в познании своей онтологической трансцендентности миру ($\gamma\iota\nu\omega\iota\varsigma$: $\alpha\chi\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$).
- 15) Платон заостряет антиномии.
- 16) Верховный принцип — идея блага — $ens\ realisissimum$, свет как полнота конкретности.
- 1) Ноумены и феномены.
- 2) $\psi\omicron\upsilon\beta\epsilon\mu\epsilon\nu\alpha$: Ding an sich, вещь в себе.
- 3) Феномен: ощущение, представление, чувственный опыт.
- 4) Истинно-познаваемое: только явления; о вещах в себе лишь мнения, иллюзорные знания (Schein), основанные на практической необходимости.
- 5) Самое существование вещи в себе — непонятно, ибо она бессмысленна (ни едина, ни множественна...), ибо к ней не приложимы предикаты чувственного познания.
- 6) Без вещи в себе — не войдешь в систему Канта, а с нею из нее не выйдешь.
- 7) Однако вещь в себе существует как-то, и непостижимо, как мы узнаем о ней. Она источник заблуждения и полужнания, то есть метафизического знания.
- 8) Вещь в себе непонятна, а явления насквозь понятны: они рассудочно-проницаемы.
- 9) Познание идей (то есть понятие о вещах в себе) — регулятивные элементы опыта, то есть для этого опыта, для этой жизни.
- 10) Антиномии познания возникают потому, что разум обращается к идеям (вещам в себе) от явлений.
- 11) Пространство и время — условия познания.
- 12) Отрешение от чувственного мира ведет к заблуждениям (Schein); пребывание в чувственном мире — к истинному познанию.
- 13) В основе познания — трансцендентальная память.
- 14) Мудрость — в познании своей гносеологической имманентности (трансцендентности) миру.
- 15) Кант их смазывает.
- 16) Верховный принцип — идея долга — категорический императив — $regulatio\ irrealissima$ — с исключением всякой конкретности.

Черты жизни и характера

Оба жили долго, немного более 80 лет каждый; оба дали всё, что могли дать, и изжили самих себя; последнее сочинение каждого из них не закончено и носит несомненные черты старчества, болтливости и бессилия мысли; но Платон в «Законах» всё думает об организации жизни ради духа, а Кант в «Метафизических началах естествознания» говорит о внешнем знании в сущности ради внешней жизни, ибо тех-

ника и есть продукт науки. Plato scribens mortuus est — Платон скончался за писанием, по словам Цицерона, и Кант чуть ни с пером в руке умирает на своей постели. Оба были узловыми пунктами, в которых сходились и из которых расходились философские течения своего времени; оба пользовались огромной славой; оба посвятили всю жизнь чистой мысли. Но взор Платона, обращенный к глубинам человеческого духа, занят был объективным, а взор Канта, интересовавшийся внешним опытом, посвятил себя чистой субъективности. Первый чётко, второй уклончив. Платон — богач и аристократ, Кант — бедняк и плебей; но Платон вращался во всех кругах, ища достойных, а Кант искал состоятельных и аристократических знакомств. Платон всю жизнь путешествовал с величайшим риском и бывал даже в рабстве; Кант никуда не выезжал из Кёнигсберга и жил в удобствах. Платон — поэт, весь пронизан эротическим волнением и борется со своей чувственностью, одухотворяя ее; Кант — сух, чужд эросу, скопец, но весьма заботится о комфорте, столе и состоянии. В пределе — Платон ищет Богочеловечества, а Кант — человеко-божник. Платон всегда и во всем благороден, несмотря на рискованность сюжетов и, может быть, на падения; Кант же, несмотря на свое невнимание ко всему рискованному, всегда филистер. Платон ищет святости, Кант же — корректности. Отсюда — смиренное принятие реальности у Платона, в пределе ведущее к идее обожения — *theosis*, и — горделивое само-восхождение на небо, горделивое конструирование объектов из себя — у Канта. Исторически — учение Платона можно рассматривать как синтез по преимуществу двух типичных учений о бытии: Гераклита и элейцев; учение же Канта — как синтез двух типичных учений о знании: Юма и Вольфа. Оба исходят из математик: но Платон — из теории чисел, имеющей смысл религиозно-мистический, а Кант — из геометрии — основы механистического миропонимания и так далее, и так далее. Эту параллель можно проводить весьма далеко. Но суть ее остается неизменной: Платон и Кант относятся между собою, как печать и отпечаток; всё, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — суть вогнутости, пустоты другого. Один есть плюс, а другой есть минус. А если так, если два величайших философа, в своей совокупности определившие всю философию, движутся в прямо противоположные стороны, если смыслом их расхождения должно признать именно вопрос о конкретности духовного мира, являемого в культе, то, значит, самая философия вообще определяется своим отношением к культу — от него исходит и его осмысливает. Но осмысливание опоры в философствовании должно быть укреплением, а не разрушением ее, этой опоры: иначе или философия бесплодна, — если опора все-таки выдержит, или философия сама должна погибнуть, безопорная, если опора поддается. Философия самым существом своим есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира; но мы знаем его, этот мир, только как культ, как воплощение горнего мира в наших конкретных символах. Философия есть поэтому идеализм, но не мыслями занятый, а конкретным созерцанием и переживанием умных сущностей, то есть культа. Так определяется, предварительно, то направление мысли, защитником коего хотелось бы мне быть: конкретный идеализм.

Попробуем еще несколько подойти к этому жизнепониманию. Создавать что-нибудь — это значит соотносить его с духовным средоточием нашего существа; не соотношенное — тем самым и не есть, ибо есть мы можем сказать только о созданном. Это — так потому, что сознание есть выделение и остановка из сплошного потока бытия; но, чтобы нам быть уверенным в выделенности и остановке — надо иметь твердый пункт — в себе. Так, чтобы сознать движение внешней дей-

ствительности — надо соотнести ее с собою. Но не движемся ли мы сами? Изменчивое и расплывающееся содержание нашего сознания, текучесть нас самих делает единство самосознания пустым: мы говорим о Я, но Я есть только мысль среди других мыслей. В нас самих надо еще установить твердую точку. Мы имеем обычно смутное и темное, иногда же — ослепительно четкое и твердое сознание своего ноуменального ядра. Имеем его; но что свидетельствует нам о его подлинности? Если есть такое свидетельство, — оно должно быть умным, — ноуменальным, как наша ноуменальность. Переживание ноуменальности себя — субстанция, а не логический и психологический субъект, — подлежащее суждений о себе — о своих состояниях.

Абсолютная свобода — ответственность — ноуменальный страх за себя — пред лицом Вечности — разрываются небеса — когда всецело — определяешь себя — и знаешь, что за всё, хотя бы по наследственности, по воспитанию, по разным оправдываемым мотивам сделанного ответишь и отвечаешь. Абсолютная свобода. Но оно же, это свидетельство, это заверение о ноуменальности Я — и в этом его надежность — должно быть вещью среди других вещей. Основа сознания и самосознания должна сразу находиться во-вне как создаваемая и внутри — как самосоздаваемая. И опять приходим мы к прежнему: условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного. Условие личности есть культ.

Такое условие обычно хотят найти в культуре, — поскольку она мыслится не выветриванием святынь, но первичным и самодовлеющим миром ценностей. Что же такое культура? Один философ на подобный вопрос недоуменно замечает: «Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Папа, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это в одну кучу свалить и вместо Бога поставить?» — Что же такое, в самом деле, культура? Это — всё, решительно всё, производимое человечеством. Тут — мирная Гаагская конференция, но тут и удушающие газы; тут Красный Крест, но тут и обдавание друг друга струями горячей жидкости. Тут Символ Веры, но тут и Геккель с «Мировыми загадками» (Вл. Соловьев. Сочинения, изд. 2, т. 10, с. 155). Тут Евангелие от Иоанна, но тут и люциферическое евангелие Пайка. Тут Notre Dame, но тут же и Moulin Rouge. Как в плоскости культуры отличить церковь от кабака или американскую машину для выламывания замков от заповеди «Не укради» — тоже достояния культуры? Как в той же плоскости различить Великий покаянный канон Андрея Критского от произведений Маркиза де Сада? Все это равно есть в культуре, и в пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого: нельзя, оставаясь верным культуре, одобрять одно и не одобрять другого, принимать одно и отвергать другое (...). Для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей. Оставаясь же в ней, мы вынуждены принимать ее всю целиком, всю, как она есть. Иначе говоря, мы должны тогда обожествить ее и счесть ее последним критерием всякой ценности, а в ней — должны обожествить себя как деятелей и носителей культуры. Желая сделать культуру имманентной и только имманентной себе, западный мир, не заметив того, сам стал имманентен культуре. Деятели растворились в своих деятельности, субъекты — в своих состояниях; механики растворились в своих механизмах, ими же изобретенных; человек растворился и ушел в слияние стихий. Автономия, сделанная Богом, сама стала автономной в отношении людей и подчинила их себе, и культура стала само-законною в отношении человеческой личности. Культура ринулась по своим путям, поборая человека. Это — легенда об ученике колдуна, вызывавшего духов, но не сумевшего ими владеть. Личность человеческая стала себе трансцендентной, лицо отщепилось от лика, лик перестал высвечивать в лице и чрез лицо; личность затерялась в себе,

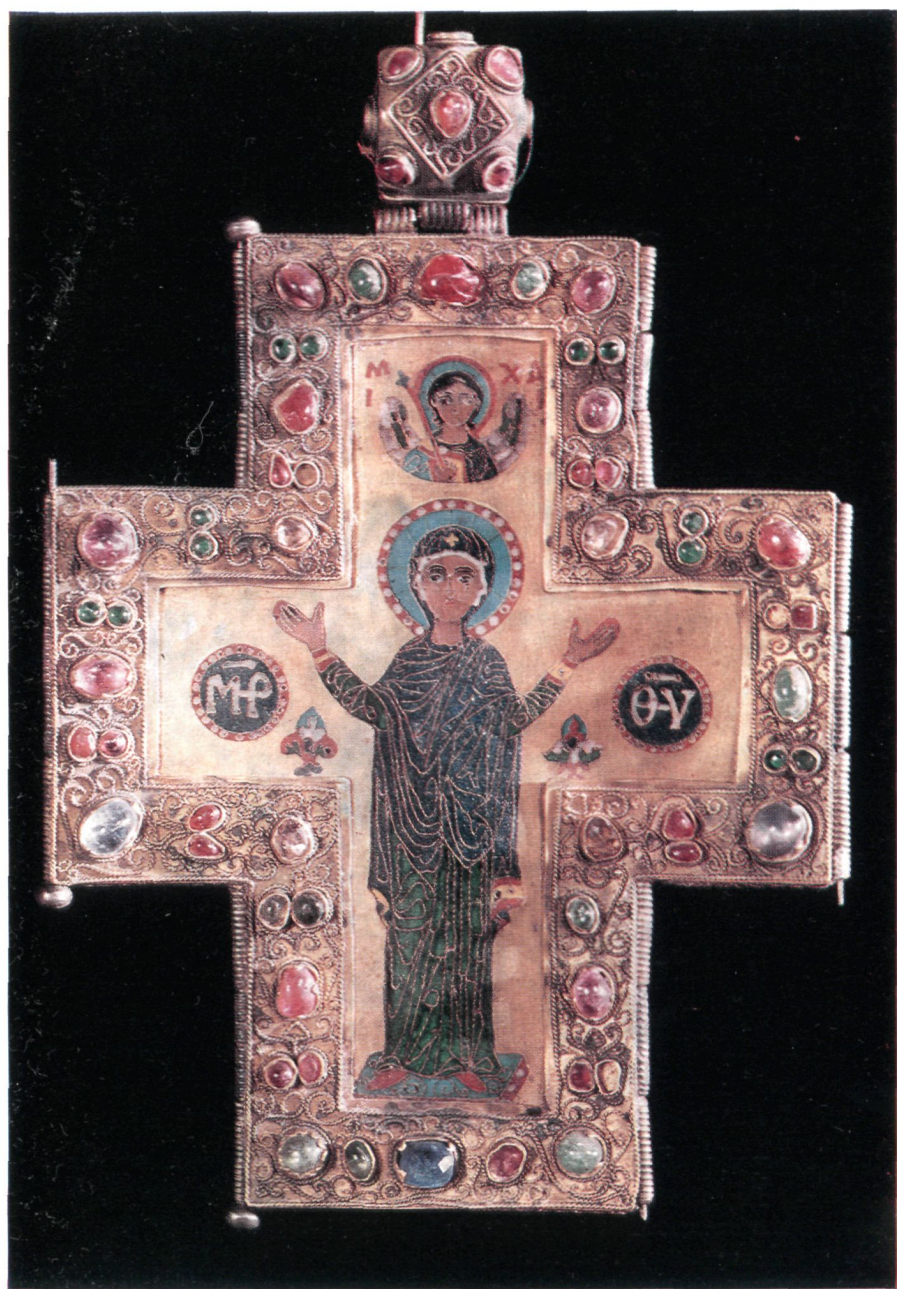
стала потерянной и растерянной. Так возникла психология без души и гносеология без активного центра познания.

Установка сознания на культуре, то есть на самом себе, ведет к безусловному признанию потребностей как таковых. Но потребности бывают всякие. Не имея критерия, различающего потребности, не имеет и «самопринуждения» человекобог; а затем, мгновенно, из человекобога выйдет и звериная морда. Но это — не по личным недостаткам, а с роковой необходимостью, по законам аскестики. И если называют железными законы механики, то воистину законы аскетики — учения о духовных связях нашего существа — должны называть алмазными по крепости.

Установка или ориентировка на культуре вообще не есть ориентировка, не есть что-либо определенное; все же, определенное, на деле выходит за пределы культуры и находит себе критерии трансцендентные, или же и долы, получающие вид в силу трансцендентности — имитации трансцендентного и поделки. Это понятно — по неопределенности понятия об ориентировании, хотя это понятие — есть высшее достояние западной философии и должно быть положено краеугольным камнем дальнейших рассуждений.

Понятие это и термин введены в философию Кантом. В географии «ориентироваться» — значит по одной данной стороне света, в особенности по востоку (Oriens), определить остальные. В математике: найтись в некотором данном пространстве, определив положение элементов в отношении других, уже известных. В логике: иметь ясное понимание границ и содержания нашего познания, то есть отнестись все его стороны к некоторым, признанным известными и надежными (Kirchener's Wörterbuch der Philosophische Grundbegriff, 3-te Auflage, 1897, Leipzig, S. 284).

По Канту (Was heist sich in P. ... Orient., Immanuel Kant's Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Abth. 1—2, Berlin, 1872—73) «ориентироваться в мышлении» значит: при «недостаточности объективных принципов разума, признание за истинное — определяться по субъективному принципу его», то есть принимать что-нибудь на основании теоретико-практических «потребностей — Bedürfnisse» — разума (ibid., S. 154). В этом определении высказывается весь Кант: когда нет объективных принципов разума, то надо руководствоваться хотя бы субъективными, но разума же. Но почему не сделать попытку выступить в область объективнейшую, то есть в область, трансцендентную разуму, но тоже разумную — разумнейшую. Откуда презумпция Канта, что нет Разума вне разума, нет $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\alpha$ вне собственно нашего $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\alpha$? Презумпция — от воли, — воли быть одному, воли к автономии и к онтологической самостоятельности. «Нет разума вне меня», — ибо если бы он был как внешний мне, то был бы принудительным для меня, лишил бы меня автономии — вот лозунг Канта. И потому в свой разум он предпочитает внести субъективно-случайное, лишь бы не подчинять его объективно-необходимому. Не разум от Истины, но истина от разума, — не я в Истине, но истина во мне. Это-то понимание ориентировки и определило Кантову философию. Но очевидно, что за отрицанием трансцендентных предметов ориентировки надо обратиться к собственным же продуктам разума. Однако в числе их есть и такие, которые ведут к прорыву его само-замкнутости, например, идея культуры. Посему надо избрать часть продуктов разума и произвольным актом выделить ее в неприкосновенную, в предмет ориентировки, в уверенности, однако, что она, не имея в себе ничего трансцендентного, пребывающего, но исчерпываясь своим явлением, текучим и изменчивым, условным и частным, именно не есть неприкосновенная. Иначе говоря, критицизм Канта и кантианцев произвольно избирает из всей культуры небольшую часть ее — математическое естествознание — и,



Крест нагрудный, XI—XII в.

Из музея исторических драгоценностей УССР, Киев.

зная об исторической изменчивости его, из года в год, и о пестроте его — от ученого к ученому, о различии его методов, гипотез, теорий, терминов и так далее, провозглашает его вечной и неизменной истиной, ибо что иное значит ориентироваться на факте науки, в частности на факте математического естествознания, как не обоготворить ученые мнения определенной группы людей определенного времени на все времена, всем поколениям — и, обоготворив, сделать их абсолютною опорой во всех дальнейших движениях. Из факта науки Кант, убегая от культа, делает идола: отрицательно ориентируясь на культе, он положительно ориентируется на лже-культе, с сознанием его ложности, тогда как должная ориентировка как раз обратна этой, — то есть устанавливается положительно — на культе и отрицательно — на лже-культе. А за ним этот вывих духа повторяют его преемники, особенно марбуржцы. Убегая веры, они впадают в суеверие, впад же в суеверие — искажают всю философию.

Но стоит отменить ограничение трансцендентности в ориентировке, — Кантом подsunутое как чистейшее *petitio principii*, как мысль об ориентировке станет не только существенно-приемлемой, но и давно известной основной аксиомой духа: «Идеже бо есть сокровище в аше, ту будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21; срав.: Лк. 12, 34 — «ὅπου τὰρ ἐστὶν ὁ θησαυρὸς σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου» (Мф. 6, 21)). Сердце — *кардiа* — есть средоточие духовных сил, самый центр нашего бытия, наше ноуменальное Я. Оно же — там, где положило свое сокровище, при сокровище своем, при той ценности, на которой самоопределилось ориентировать себя. Но не сердце построяет свое сокровище — оно лишь обращается к нему, — но сокровищем определяется сердце. Сердце наше окажется тем или другим, в зависимости от того или другого сокровища: Истина определяет собою Разум наш. Кант же — кланяется изделию рук своих. Природа критического метода исследования, связанного с понятием об ориентировании, может быть выражена очень просто, — хотя далеко не в формулах самих критицистов. А именно: если мы полагаем безусловною ценностью нечто, то, очевидно, это положение нами ценности делается не оторванно от всего нашего жизненного чувства — (в таком случае оно было бы бесцельно и бесполезно в общей экономии жизни), но — ради определения основных линий нашей внутренней, а затем и внешней жизни. Другими словами, определенная ориентировка предполагает и некоторую определенную систему линии движения нашей жизни. Если актом воли мы ориентировали себя, то далее требуется опознание своего акта, «критический» разбор тех основных углов зрения, которые он безусловно предполагает и требует, и отвержение каковых было бы вместе — и отвержением самой ориентировки. Эти основные углы зрения будем называть, расширяя значение кантовского термина — категориями. Они принимаются нами не потому, что о них свидетельствует нам опыт, а потому, что они не что иное, как раскрытие того основного устройства духа, которое выразилось в избранной ориентировке. Принимая категории, мы лишь свидетельствуем о единстве своего духа. Итак,

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ориентировка} \\ = \text{точка зрения} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \Sigma \text{ категорий} \\ = \Sigma \text{ углов зрения} \end{array} \right\}$$

Следовательно, категории предшествуют всякому опыту, они априорны: это углы зрения, под которыми (и мы знаем то заранее) под которыми должен быть усмотрен какой угодно опыт. Но если опыт не вместится в эти углы? — Конечно, это может быть. Но мы уверовали лишь в определенную ориентировку и ее одну признали реальностью. Следовательно, всё, что не вместится в углы зрения, под которыми видится опыт из этой, взятой нами наперед позиции — противоречит нашей вере и, значит, как таковое, заранее, а priori же, признается ирреальным: мы — и видя — не верим, ибо мы верим в сокровище свое. И, не имея категорий для познания его, мы и не сознаём его. Опыт,

который не вмещается в углы зрения нашей ориентировки, загоясь обьявляется не опытом. Но, чтобы не произошло никаких недоразумений, надо действительно рассмотреть, что может и что не может быть признано нами, то есть действительно надежно установить связь данной ориентировки с данной системой категорий. Говорю категорий, а не прямо опытов, ибо сразу мы можем не увидеть, допускается ли он данной ориентировкою или нет. А если не увидим, то сможем допустить в свой опыт внутреннего врага, который разрушит самую ориентировку. Эта задача установления категорий — дедукция категорий — складывается из ряда моментов: надо перечислить категории, и притом все, надо доказать, что система их исчерпывающая и, наконец, — что она действительно развертывает принятую нами ориентировку, а не какую-либо иную.

Извиняюсь за напоминание этих элементарных сведений: однако вы, вероятно, успели подметить, что кантовские приемы я старался излагать в общей форме, по возможности исключая из них характерные черты субъективизма. Тогда, сохраняя свою связность, они теряют свою специфическую остроту и могут быть применимы ко всякой установке, а вовсе не только к установке на факте математического естествознания. Никто не может помешать применить их к ориентировке истинной, то есть той, которая предметом веры делает не дело рук человеческих, но истинную реальность, и разумеет эту последнюю как вышечеловеческую, как горную или умную реальность, хотя и являющуюся конкретно и наглядно. Никто не может помешать нам верить в культ, — в нем иметь сокровище свое, а потому к нему направить и свое сердце. Тогда, определяемый культом, дух наш живет по-особому, по уставам трансцендентным, и категории его — опять особые. Тогда он, дух наш — иной, чем идолопоклонники, обращенные к поклонению себе, — иной миру, по-иному видит и сознаёт всю жизнь. — иначе расценивает всю действительность, живет в иной действительности, хотя видят его — видящие все по кантовским категориям — живущим в кантовском же мире. Дух наш иной; иные у него категории. Но уверовавшие в «математическое естествознание», то есть по Канту, этого не видят и не способны видеть. И если культо-центрист для окружающих, эго-центристов, — кажется погруженным в тот самый мир, который изучается математическим естествознанием, то ему, культоцентристу, и эгоцентристы зрятя не в этом кантовском мире. Но в разных слоях и сферах иной же, сверх-чувственно-чувственной, таинственной — внизу или вверху реальности. Тогда нет однообразной равнины земной поверхности, но всюду — лестницы восхождений и нисхождений. Однако не сознаёт своих нисхождений или восхождений тот, кто вообще лишил себя самого понятия о глубине и высоте! Он всегда зрит лишь проекцию своей траектории — на плоскость.

Но вернемся к имеющему иные, чем наши современники, категории познания и жизни — на культ ориентированные. Как умные, будучи и его категориями, как реальные — они превышают его и, находясь вне его, сами суть реальности. Не берусь пересчитывать их: это дело, может быть, — далекого будущего. Дедукция категорий сомнительна даже в кантовском критицизме, где всё так элементарно и плоско: вы помните, как натянута и условна она у Канта и как незаконченна у кантианцев; конечно, не берусь за такую дедукцию в области духовной жизни — скажу более: в христианстве, где «много обителей Отца Небесного», где много типов возрастания, едва ли и можно дать законченную однообразную систему категорий. В области духовной категории — не механизм, с его раз навсегда выделанными колесами и рычагами, а гибкая и живая система, приспособляющаяся целестремительно в данном духе и применительно к данному его типу, — система органическая, а не механическая, и потому допускающая обсуждение

себя лишь в общих линиях. В общем же можно сказать, что христианская философия ориентируется на Господа Иисуса Христа — Предвечном Логосе, воплотившемся — и от нее, от ориентировки этой отправляется. Ориентировка христианской философии сочетает в себе завершенную полноту системы с завершенной полнотой творческой мощи. Ничто из того, что воистину есть, не было без Него и помимо Него; ничто из того, что духовно, что умно, что словесно, — не может выпасть из Него, Смысла вечной системы. Воплотившийся Смысл — Лицо Господа Иисуса Христа — истинная ориентировка мысли. Абсолютность смысла этой ориентировки — на Том, «Им же вся быша», абсолютная реальность ее — на Том, «Им же вся быша» — дает уверенность в ее силе, дает уверенность и в ее вселенской полноте; всякий опыт истинный уложится в эту ориентировку, если же что не уложится, то оно воистину и предельно ложно, и мнимо: оно не нужно, мы ничего не теряем, если оно не востанет в нашу ориентировку: — его нет. В Лице, на Котором культ — конкретное распространение этой ориентировки. Непременные элементы культа — христианские категории: они и конкретны, и реальны: сразу, сообразно самой ориентировке. Таковы Крест, Кровь, Свет и так далее, и так далее. Теперь, думается, прояснится несколько сказанное вначале о Кресте: да, вещь среди других вещей, он может быть вместе с тем смыслом всебытийного понимания. Конкретный — он, однако, может быть опорой всякой конкретности. Часть мира — он может быть его типом и идеей. Мы не смущаемся такою противоречивостью, ибо уже признали ее и приняли ее в свой ум, уверовав в свою ориентировку: ведь Господь, Человек среди многих других человеков, есть Единородный Сын Божий и Бог Единосущный Безусловному и Вечному. Все ценности духа таковы, что они имеют свойство быть больше и значительнее самих себя, то есть что они символичны. В духовном опыте зримо — как.

В опыте высших духовных достижений и иные «вещи» и «действия» культа постигаются как неменные и необходимые условия этого опыта и самой личности вообще, а раз так, то и — всех ее опытов, на низших, даже искаженных ступенях ее жизни. Мы намекали, что содержание кантовской философии, культоборческой и культу враждебной, тем не менее опирается все же на им же извращаемый и побораемый культ. Это саморазрушение кантианства может показаться лишь историческою подробностью, характерною для Канта, но не имеющей внутренней необходимости вообще. Иначе говоря, могло бы показаться, что может быть опыт и разумение жизни, а тем более — осознание действительности, без отношения к культу, положительного или отрицательного. Или, еще иначе говоря, может показаться, что возможен чистый позитивизм. Но — только «может» — при признании самого Канта чем-то случайным и побочным в истории мысли, — а, следовательно, — и вобранных им в свою мысль предшествующих философских течений, — и еще — при легкомысленном отношении к течениям последующим, из Канта вышедшим. Но теперь: какое же течение не было учтено Кантом и в него не вошло? Какое течение с Кантом не считалось и из него не вышло? А если так, то, значит — в Канте осознано себя всё, что было вне культа — и против культа, то есть вся европейская мысль, все движения Европы, не только философские, но религиозные и научные и так далее, образующие свою совокупностью «гуманизм». И если Кант немислим без понятия о культе, отрицание коего и составляет задачу кантовской философии, то значит вообще немисливо простое пребывание вне культа. Исторически этим доказывается, что воистину всякая культура начинается с «ей, ей» или «ни, ни», культу и на культе, следовательно, ориентируется или положительно, или отрицательно. Но я осмелюсь выразить убеж-

дение в гораздо большем. Чтобы быть понятым,—выскажу сначала свою мысль образно.

Вы помните,—в одном из романов Жюль Верна,—некто, чуть ли не любимец нашего детства, капитан Гаттерас, достигает Северного полюса и с волнением стоит над недвижимою точкою Земли. «Здесь проходит ось мира!»—воскликает он в восторге, указывая пальцем вниз на точку, которая на взгляд ничем не отличается от всех прочих точек. Но да, эта, не имеющая ничего особенного в себе точка—есть полюс мира, и слова капитана Гаттераса звенят иступленной радостью. Эти слова и этот образ врезались в детскую мысль и непроизвольно мелькают в уме—во время литургии, над Святыми Дарами. Вы знаете, конечно, что служащий священник, положив левою рукою в правую частицу Святых Даров, стоит с ними, склонившись над святым Престолом, и так читает молитву пред Причастием и, конечно, размышляет о глубине совершающегося. А у униатов, согласно католическим правилам, кроме того, и предписывается, созерцая Святую Частицу, размыслить некоторое время над величием Страшного Таинства и над безмерностью благодеяний Божиих—медитация над Дарами. И вот, когда стоишь над Дарами, где-то на заднем фоне, как аккомпанемент, звучит мысль: вот истинное место мировой оси, полюс Земли. Он—как и все точки земной поверхности—и неразумному взору ничто. Но около него вращаются все и всё—и самая вселенная, сам же он недвижим. Так и эта Частица Святых Даров: как будто ничего особенного. Но около этой Частицы свершает свое течение весь круг бытия; всё около нее, вокруг нее и для нее: она А и Ω мира. Самый культ—*cultus* от *colere*—вращать—есть круговорот, хоро-вод, обращение вокруг святой реальности, вокруг святыни—в данном случае—вокруг Святыни святынь, *Sacra sacrogit*, *τελετών τελετή*—Таинства Таинств—этой Частицы Даров. Сама же она, на руках носимая, и переносимая, недвижна. Вот абсолютная точка мира! И от этих размышлений идешь дальше. Мое положение в мире определяется отношением моим к этой Частице. Не метафизически только,—но и географически. В самом деле; определить себя географически—дать географические координаты широты и долготы или какие иные—это значит иметь какие-то опорные пункты и осознавать свое место относительно них. Но сами они—как осознаются?—Столько-то градусов долготы от Москвы. Но что есть Москва? Ведь это уже термин не геометрическо-географический, а географическо-культурный. Культурные же определения опираются на культовые определения, ибо культурное определение требует, чтобы в конкретной реальности, нас окружающей, был установлен какой-либо смысл, а признание смысла в реальности корнями своими уходит в недра культа. Или еще: мы ориентируемся в пространстве—в отношении к другим людям и их деятельности. Если бы не было их безусловно, то не было бы и распознавания места в пространстве, ибо естественное делается сознанным, когда оно отмечено, когда на него попала метка духа—некая зарубка, надрубка—каковая, в существе своем, есть не физическая только, но прежде всего духовная заметка—знак человеческой деятельности. Ведь и физическая надрубка или точка имеет значение для нас лишь постольку, поскольку мы в ней узнаем свою надрубку, нами поставленную точку. Сама же по себе она—ничто и никакому рассказыванию служить не может. Если, например, мы забыли, какую заметку сделали и вспомнить не в силах, то мы ее не узнаем. Но тем более то же надо сказать о знаках менее вещественных. Самое узнавание явления требует опознания его, но это есть уже узнавание своей духовной метки на нем. И если скажете, что распознаем по светилам, то совокупность таких светил должна быть указана, названа, выделена—словом, должна быть окультурена. Исторически это

окультурение светила и всё дальнейшее есть их проникновение началом священных: осознаём, ибо выключаем, выделяем же — значит мыслим отчасти трансцендентным слиянности мира, — «превыше мирского слития сотворенными». Но это уже есть сопричтение их к культу: геодезия держится на астрономии, астрономия — на астрологии, астрология же — на звездопоклонении, а звездопоклонение — на мистическом окружении Безусловного и Вечного, являющегося и в этом смысле как-то воплощенного в звездных символах. Иначе и быть не может. Ведь ориентироваться в пространстве — это значит установить свое отношение к тем или иным вещам мира. Но установка эта есть действие не внешнее, а внутреннее, есть некий акт разума и, следовательно, может обращаться не с внешним как таковым, а лишь с тем, что дано разуму как разумное же, разумом проработанное и, следовательно, само как доступное такой проработке, не чуждое разумности; а для этого оно должно быть, в конечном счете, того или иного узкого опыта и должно быть сопринесено с бесконечною Разумностью, с Логосом мира, с указанным Служителем Бытия, Каковый дается не иначе, как религиозно. Но, будучи данным религиозно, Он должен быть именно данным, ибо иначе с Ним невозможно соотношение другой данности, той, которую мы хотим определить и установить. Иначе говоря, эта последняя точка опоры всех опор должна быть конкретным предметом культа в высшем и полном смысле — Абсолютною Богочеловеческою воплощенностью Личности — Господом Инсусом Христом. Но Он вознесся; следовательно, Он должен быть дан тем, что Его заменяет в полной конкретности: такова Евхаристия. Итак, культ обеспечивает условия возможности ориентироваться в пространстве.

И мы, ясно или неясно знаем это, однако пользуемся тем, что дает культ, и если бы в самом деле могли сполна выкачать из сознания своего культовое содержание, то не только лишились бы высших духовных ценностей, но — и просто сознания: для нас не было бы распознавания мест — мы не видели бы пространства, оно бы свилось, как свиток, в безразличную среду, не имеющую в себе никаких расчленений, никаких координат, никакого многообразия и никакой устойчивости, — абсолютно вне сознания лежащую, недоступную сознанию, воистину по ту сторону сознания, ибо сознанию не за что было бы в нем зацепиться и, следовательно, для нас не существующую. Это было бы $\mu\eta\ \delta\upsilon$. Пространство есть, ибо есть культ, ибо есть в нем некоторое расчленение разумностью, некоторая причастность его миру идеальному, но разумное и идеальное во плоти дается только культом. Пространство есть, ибо есть культ.

То же и время. Мы живем в ритме праздников. Мы считаем дни: столько-то от Воскресения — столько-то до следующего. Мы говорим: от Рождества, от Пасхи — столько-то недель, столько-то месяцев и так далее. Столько-то дней от Нового года. Столько-то лет от Рождества Христова как эры летоисчисления. Но что это, как не время культовое, время Евхаристии, — а в других культах — свое, своих культовых действий, однако всегда культовое, ибо календарь существенно богослужебен. Уничтожьте мысленно все, воистину все культовые времена — и не станет календаря: всякий календарь есть непременно месяцеслов или подразумеваемый месяцеслов — так именно.

Но ночь и день — времена года, — скажете. Да, но ведь они — осознания того, что опыт так подчеркивает мистически, что определяется в отношении к религии. Воистину и последовательно: извлеките из них всё содержание их религиозное, и вы увидите, что вам нечего сознавать — и время сольется в безразличную среду — в $\mu\eta\ \delta\upsilon$, и не будет времени. Время есть, ибо есть Культ. Все времена держатся на закрепках литургических, и, когда религиозные устои распадаются, — «время выходит из пазов своих», по слову Шекспира.

Время и пространство — производные культа. Время и пространство — в реальности культа, но не наоборот. Мир — в культе, но не культ в мире. Талмуд говорит, что Жертва Храма Иерусалимского и Тора предсуществовали миру: конечно, ибо ими — вообще говоря, то есть культом, рождается мир в сознании, и без них нет и мира. И еще: мир создан ради «обрезания», — говорят иудеи. Конечно, разумея под «обрезанием» вообще все законы — весь культ — и центрально, и предельно — Евхаристию, — ибо это смысл существования, энтелехия мира. Это А и Ω мира, — и философ волей-неволей считается с этим, ибо, чтобы не считаться, он должен не только не быть философом, но и не самосознанным и не сознающим существом — просто не быть.

И тогда: Дельфы в центре мира, — говорят греки, — показывая омплаг Земли-матери (на монетах Аполлон изображен сидящим на пупе Земли, средоточии Земли); Иерусалим — в центре мира, и там тоже пуп Земли. Ах, да, да, да! Конечно, ибо не образно, а воистину, географически, мы координируемся в пространстве в отношении к Голгофе — средоточию всех средоточий, первоначально всех координатных начал. А тогда координатные оси мира — абсолютные оси мира, в отношении коих всё сознаётся, — воистину Крест Христов, Животворящий Крест, на котором был распят Господь. И, переносимый, он недвижим, ибо это — абсолютно неподвижные оси-координаты. И тогда: кресты наши потому и суть категории мысли, потому и усматриваем их всюду, что это — подвижные оси-координаты, по отношению коих уразумевание все явления.

Не разбираясь далее в подробностях — к этим вопросам мы будем возвращаться — заметим: чем более размышляешь над понятиями философии, тем более явной делается их пустота, когда они без конкретного содержания, и немота содержания, когда оно не имеет осознающих его схем. А если так, то или все философские понятия ничего не стоят — и даже как слова должны быть исключены из словаря, и ли же они стоят, и очень много, имея конкретное содержание, — конкретное же содержание понятий философских может быть лишь одно — культовое. Если могут быть счеты, то между видами культа, между культурами разных исповеданий и разных религий, но никак не между культом вообще и философией вообще, ибо философия всё свое берет от культа, а не наоборот, и если впоследствии, в позднее сравнительно время, в культах, например, в христианском, появляются формулы и термины, навеянные философией, — например формулы и термины платоновской и аристотелевской философии, то все-таки это лишь кажущееся явление: религия потому взяла те или другие термины и формулы, что взявшая их прежде философия сама взяла их из культа же. По видимости заимствуя, культ берет лишь свое. Проследившая историю философских терминов, можно убедиться в культовом первоисточнике их. Но как нам тут доказать это? Надо бы взять философский словарь и слово за словом разобрать его, — подтверждая свой разбор параллелями, сопоставлениями цитат, — дело долгого времени и по характеру своему не лекционное, но подходившее бы, например, для практических занятий или семинариев. Эта задача мною лишь намечается — она ждет своих исследователей. Не только исторически, однако, но и по существу терминология философская зависит от культовой или религиозно-мистической. Заимствуя свои термины от религии, философия отрывает их от питающих корней, лишает их смысла; беднее смыслом, они обесцвечиваются, меркнут, хиреют, а часто извращаются и тогда — говорят, словно в насмешку, и перестают быть нужны. Вот почему богатые и сочные смыслом формулы и термины культа трудно переводимы, а то и вовсе не переводимы на язык философский — бесконечно более бедный, а часто просто ложный и искаженный — даже трудно — туго пересказываются, теряя при пересказе оттенки смысла,

все живые краски и биения. Это все равно что передавать мозаику булыжником или оркестровую симфонию изображать одним пальцем, и притом на фальшивом инструменте. Вот, например, мы имеем множество терминов приблизительно одного содержания: духовный, умный, премирный, словесный, разумный, пренебесный, небесный, горный, мысленный, святой и так далее, и так далее. Сколько их! И все они — «трансцендентны». Но во всяком случае, не дожидаясь сколько-нибудь полного обследования области философских терминов, нам, хотя бы ради большей плотности нашей мысли о культовом источнике ее, необходимо просмотреть в виде примера некоторые из терминов. Но вместе с тем этот, даже обычный, обзор подготовит нам понимание языка, без которого едва ли возможно обойтись при обсуждении литургическо-философских вопросов и понятий.

Философская терминология

Какое пустое, ничему не соответствующее слово *μη ὄν* — «небытие»! Но в конкретном религиозном мышлении как без него обойтись? *Μη ὄν* — все то, что не входит в состав сознания, что из него извергается, то есть что не относится к предмету ориентировки сознания, то есть внекультовое. Небытие — вне-бытие, тьма внешняя, то есть вне Бога, — тьма же, ибо не просвещена светом Истины — умным — не опознана и не распознана — и по существу не может быть познана, и как не имеющая в себе ничего умного, — геенна. Небытие в собственном смысле слова, предельно. — это последнее внебытие, то есть бытие вне Бога, во тьме внешней. А таковое — есть только отрицательная ориентировка на Бога. Относительное небытие — небытие на земле — есть извержение из церковной жизни, внецерковное, вне-культовое бытие, анафема. «Кто не любит Господа Иисуса Христа, да будет проклят! — маранафа!» Как же может он не быть извержен вон, если он, ставши вне точек определения, потерял свою ориентировку в бытии и выпал из него? Небытие — отлучение от бытия — интеллигентское бытие. Если бы это последнее, то есть анафематствованное, от всякого культа оторванное сознание стало бы строить свою философию, то оно, в свой черед, анафематствовало бы культ, ориентируясь на нем отрицательно, и обратилось бы к себе самому, к пустоте своей, делая ее предметом ориентировки положительной. И тогда неминуемо оно объявило бы духовные ценности как невыразимые, невоплотимые, как «истинно-личные» (Тареев), как «мэоны» (Манский) или как *Privatsache*, ибо, утверждая себя против культа, их отрицающего, — неизбежно отрицать свое отрицание, культ — или же покаяться и признать себя без культа немощными и пустыми.

Подобным образом делается понятным средневековое учение о степенях бытия; степени бытия — степени связности с культом, — ибо здесь-то, *in concreto* и дается система *entium realiorum*, окружающих и раскрывающих как символы *eus realissimum* — средоточие культа — абсолютный центр мироздания. И так далее, и так далее. Весь анализ наш посвящен именно этому разъяснению культовой основы философских понятий и философского значения культа. Поэтому довольствуемся пока этими немногими примерами для того, чтобы перейти к обсуждению самого культа как системы раскрывающих ориентировку культа святынь вообще, и прежде всего основных святынь — 7-ми Таинств.

4. ТАИНСТВА И ОБРЯДЫ

Начнем одним песнопением: «Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуна»...». Избираю его именно как связующее многие стороны церковной жизни с одной точки зрения — как дающее некоторую об-

шую картину. Но знаю и о многом, мною опускаемом сейчас, отчасти, — чтобы говорить о нем впоследствии.

«Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуиа»...». Вот изречение, в котором можно видеть характерное самосвидетельство культа — всякого культа, простирая частный случай, как пример, на иные, более широкие области. Будем же в своем суждении о культе исходить из этого именно примера. Тем более потому хочется сделать так, что тысячи поводов унывать искушают нас. Пусть же в отвлеченные обсуждения вольется тоненькая струйка проповеди: самая тоненькая, будьте к ней снисходительны. «Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуиа»...» — слышим мы на каждой панихиде зов Церкви, объясняющей тем природу Богослужения. Это ведь значит в переводе: «превращающе, претворяюще, преобразующе свое рыдание при гробе близких, дорогих и милых сердцу, свою неудержимую скорбь, неизбывную тоску души своей — преобразующе ее в ликующую, торжествующую, победно-радостную хвалу Богу — в «аллилуиа» — в ту песнь, которая воспевается самими Силами Небесными, в то завершительное слово, которым увенчивает Дух Святой Отца — как Отца, и Сына — как Сына, то есть в слово последней радости, в песнопение высочайшего подъема; если угодно, то надгробное песнопение можно передать и так: «делая песнь «аллилуиа» — песнь «хвалите Бога» — надгробным рыданием, вместо надгробного рыдания».

Нечеловеческая, беспросветная, непреображенная тьма отчаяния делается человеческою, когда освещается, когда преображается, когда переходит в порывы хвалы Всевышнему. Непроницаемый покров тучи сердечной делается светлым. Не отменяется наша скорбь, не возбраняется, не отстраняется, не запирается в подполье души — нет. Это значило бы надорвать душу, это значило бы ожесточить ее, — с камнем на сердце стоящую на параде погребения. Это значило бы тупую боль животного оставить у животного — оставить человека животным. Но требуется иное: ее же, скорбь при гробе, претворить в величайшую радость духовную; — готовящуюся вот-вот сорваться хулу на Создателя — претворить в хвалу Ему; копошащееся на дне тоски и отчаяния проклятие — в благословение, «да не будет» — в «да будет», — словом — надгробное рыдание в надгробную песнь «аллилуиа». Требуется исцелить раны души — травмы души. (...) Выражение *трабратъ тѣхъ ѡуцѣхъ* — «раны души», «язвы души» находится во множестве разных молитв и песнопений. Так, в каноне Иисусу Сладчайшему (песнь 4-я, тропарь 1-й) слышим: «исцели души моя язвы»; в каноне ко Святому Причащению (песнь 3-я, тропарь 2-й) читаем: «язвы души» (и сравн. с этим песнь 4-ю, последний тропарь); в 7-й молитве ко Святому Причащению преподобного Симеона Нового Богослова говорится: — «струпы и язвы моя», то есть конечно струпы и язвы души; то же — у святого Василия Великого, говорящего о «застарелых ранах души» и так далее, и так далее (Святой Василий Великий, Творения, т. I, изд. 1917 г., с. 149—151).

Назначение культа — именно претворять естественное рыдание, естественный крик радости, естественное ликование, естественный плач и сожаление — в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив — утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное. Можно было бы постараться подавить аффект. Но задержанный аффект сгноит душу и тело. Да и где граница допустимого и недопустимого? Кто устанавливал ее? — Что значит она, условная? По какому праву навязана она будет мне, потрясая аффектом? И если вступить на путь борьбы с аффектами, то при-

дется в корне отринуть самую природу человека — бездну, аффекто-рождающую и в себе самой ничего кроме аффектов не содержащую. Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна — отравить человечество «загнанными внутрь страстями», если же удачна — оскотить и умертвить человечество, лишив его жизненности, силы, и наконец — и жизни самой. Культ действует иначе; он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, — открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя тем *τραβήματα τῆς ψυχῆς*. Он не только позволяет выйти аффекту всецело, но и требует наибольшего его напряжения, вытягивает его, обостряет, как бы подсказывает, подстрекает на аффект. И, давая ему полное признание, утверждая аффект в правде его, культ преображает его. «Надгробное рыдание» претворяется в хвалебное «аллилуиа», восплаемое горё, земное — в небесное. Претворяется, ибо культ выявляет аффект и выявляет даже сильнее и могучее, нежели может выявиться аффект естественно. Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному. Теперь аффект наш, сверху вызванный, существует уже сверхъестественно, более, чем естественно, и подчиняется не своим, а иным, неестественным ему законам, втянутый в пренебесный вихрь. II, втянутый, он кружится в нем, восходя выше и выше, дальше и дальше от нашего земного, субъективного бытия; теперь он перестал быть нашим случайным состоянием и сделался объективно вселенскою правдою.

Есть у Бальмонта немножко смешное стихотворение:

Мало плакать, надо стройно,
Гармонически рыдать.
Надо действовать спокойно,
Чтоб красивый лик создать.
Мало искренних мучений,
Ты ведь в мире не один...

Это, повторяю, сказано — не то жеманно, не то смешком, а все-таки правильно. «Надо стройно, гармонически рыдать» — ибо надо претворять жизнь в гармонию, — всю жизнь, во всех ее проявлениях. Разве не в этом культура? Не в этом человечность? Но как рыдать стройно, когда не умеешь, когда нет сил и вообще-то рыдать. И хотелось бы рыдать, но не находится рыданий, слов не находится — полная растерянность и мрак. Горе хочет излиться, но нет путей слезам: все окаменело. Внутренний напор, не находя исхода, потрясает нашу хрупкую оболочку, ранит душу, вот-вот разобьет наше бедное существо вдребезги. Но человек не оставлен одиноким в своей беспомощной субъективности, в своей собственной самозамкнутости, в своей условности. Есть область, где простые состояния возводятся к нормам: это — культ. Культ дает исход слезам, подсказывает такие рыдания, каких нам век не придумать, — такие адекватные, такие каждому свои, каждому личные, — плачет с нами и за нас, слова такие говорит, которые именно — то самое, что хотелось бы нам сказать, но что мы никогда не сумели бы сказать, словом — придает нашему хаотическому, случайно слагающемуся и, может быть, в нашем собственном сознании еще и неправоммерному, мутному индивидуальному горю форму вселенскую, форму чистой человечности, возводит его в нас, а тем — и нас самих в нем — до идеальной человечности, до самой природы человеческой, сотворенной по Христову подобию, и тем переносит с нас наше горе на Чистую Человечность, на Сына Человеческого, нас же индивидуально разгружает, освобождает, исцеляет, улегчает. Он — Освободитель! И тогда, освещенное и прозрачное, уже не субъективно-личное, а объективно-онтологическое, не случайное, а в Истине предустановленное — горе наше делается двигателем жизни, памятью об убогом, источником нашего оче-

ловечения. И не знаем мы уже, не получили ли мы больше, чем потеряли, не вознаграждены ли мы сторицею: ибо отверзлись истоки сладчайших слез и слов благоуханнейших. И так — во всем.

Слова любви, не сказанные мною,
В моей душе горят и жгут меня...

(Бальмонт)

Вот опять яркий пример поранения души, — поранения, произведенного задержанным аффектом: поперхнулся словом — и душа болит. Слово должно бы идти наружу и действовать; оно не могло не зажечь и не осеменить другую душу, ибо полно оно энергии, как сосуд переполненный. Но, не сказанное, оно ввинчивается в беременеющую им душу, жжет ее, разрывает, ранит. Анафема, несправедливо произнесенная, падает, по церковному учению, на голову ее произнесшего. Окультисты говорят о возвратном ударе при неудачном околдовании — инвольтовании. Так, всякое слово, не могущее войти, как предназначалось, в чужую душу, не имеющее простора быть высказанным до конца, врывается обратным ходом в самого высказавшего его или хотящего высказать и его ранит. Но не было (и нет) души человеческой, способной выслушать слово, однако есть Душа Человечества, Самое Человечество, Самая Человечность, которая бесконечно внимательнее всякой отдельной души способна выслушать всякое человеческое слово, да и не брезгливо, и не пренебрежительно, а охотно, ибо в нем открывается свой же отзвук. Да, человек выше того, чтобы слушать жгущие меня слова мои; но Чистейшая Человечность — Церковь — не погнушается и самым жалким моим лепетом. И вот приходит культ, берет на себя и в себя это жгущее меня слово, преобразует его — и душа моя исцеляется. Гнев ли, ярость ли, скука ли... — все берет на себя культ и все преобразует и до конца удовлетворяет: — до дна в культе испиваем мы самую эссенцию своего волнения, всецело насыщаемся, без малейшего оставшегося неудовлетворенного желания, — ибо культ дает всегда более, чем мы просим, и даже больше, чем можем мы хотеть. — бесконечно много, — и всегда, всегда на нас хватит этой сокровищницы человечности.

В нашей, православной службе есть что-то глубоко, глубоко близкое, что-то давно знакомое. Попадаете вы там, то здесь какая-то особенно милая складочка, что-то личное. Многие воспринимаются как полу-забытая записка любимого человека, но только чище и выше, без привкуса земной мути. В службе понимается ясное платоновское «припоминание». Ибо действительно, служба наша воспринимается как припоминание родного и давно знакомого. И это так. Служба наша древнее нас и наших родителей, древнее человечества, древнее самого мира. В ней во многом выражена самая сущность умного делания, самая сущность умной молитвы. Служба словно не сочинена, а открыта, обретена; то, что было давно — более или менее выражало сущность умной молитвы. Православие вобрало самый цвет мирового достояния и освободило от шелухи и оболочек: у нас — чистое, обмолоченное и провеянное, зерно религий, самая суть человечности. Всеянное в души, это зерно прозябает и возвращает в человеке человечность: оно-то и есть закваска человечности. Но само оно не психологично, а умно. Вот почему бесспорно, что служба наша — не от человеков, а от Ангелов, от умных Сил Небесных. Передаваемый от иерархии небесной, этот небесный светоч дошел до иерархов земных и стал на земле. Так разрушительные силы нашего существа распределяются системою пружин, осуществленных в культе, по нуждающимся в соответственных толчках сторонам жизни. Так разливается по каналам культа наше горе, наша радость, наши муки и наши избыточные порывы и орошают нивы нашей деятельности. Так немое и бескрылое волнение нашей души находит себе слово и улетает в мир высшего удовлетворения.

Но пока мы описываем лишь. Пора вдуматься, какова связь этого удовлетворения с характером культовой деятельности. Мы говорили раньше о деятельности осуществления и о деятельности осмысливания. Машина и смысл противостояли друг другу, объединяясь в культе. При этом мы старались уяснить, что существование культа есть трансцендентное условие единства самосознания, то есть самого Я. Речь шла у нас о деятельности человека. Но в чем коренятся эти деятельности? Где источник их двойственности? Чтобы проследить, откуда исходят та и другая, следует еще раз вникнуть в самые деятельности.

Построение орудий, поскольку оно не осмыслено, корнем своим имеет стихийное начало человека. Продолжая наше тело, эта деятельность по существу есть именно то, что строило наше тело. Она — прибой стихий. Это — слепая, напиральная мощь, не знающая никакого удержания, — не знающая, ибо действительно не познает его, не познает же, — сама не имея в себе смысла. Это — начало расторгения. Его называли началом дионисическим. Я предпочитаю назвать более точно или по крайней мере менее двусмысленно — началом титаническим. Титаническое — это значит из земли выросшее. Титаны — чада земли. Выросшее — оно эманативно, оно истекло из существа. Поэтому — безлико. Оно вечно алчет, вечно напирает, вечно бунтует.

Мы, Титаны, знаем лишь вины,
Ярем извечный, да горючий пламень,
Снедающий, злокозненный, голодный,
Да Матери голодную тоску...

Как волнородительная пучина морская, вечно бьется оно, начало титаническое, о прибрежные скалы, — его сжимающие, — восстает, и еще, и еще. Бессмысленно восстает, ибо вообще нет в нем самом смысла. Титаническое можно подавлять, но его не подавить; неусыпно бунтует оно против всякой грани, против *ύποφρα*:

Мы выи не клоним
Под иго Атланта,
Но мятежимся нивами змей;
И ропшем, и стонем
В берегах адаманта,
Прометей.

(Вяч. Иванов. Сыны Прометей).

Безликое — это чистая мощь, — в которой начало вещей; это — рождающая бездна; это — слепой напор. Это начало родовое и само может быть названо родом — *γένος* — не в смысле историческо-социологическом, не как совокупность поколений, связанных между собою единством происхождения, имени и религии, семейного очага, а чисто метафизически: оно есть рождающая мощь рода. Тютчев знал эту темную подоснову бытия. Богословски же выражаясь, это начало реализации, эта полнота бытийственных потенций называется *ουσία*, *Οὐσία*, то есть *εἶναι* от *εἶμι* — бытийственность.

Безликое старается волнами своими прорвать всякую преграду — всю «ограду закона», по выражению Талмуда, ибо закон есть грань и определенность, определение конца: «досюда — и не далее» предел мощи: «Доселе дойдешь, и волны твои в тебе сокрушатся». Но существо мощи — именно в раскрытии себя, доколе не иссякнет самая бытийственность ее. Существо титанического — в напоре и в борьбе против граней. Нахлынув, оно напирает, вздымается, бьется — о твердые законы:

Ненавидим оковы
Светлозданного строя,
И под кровом родимых ночей
Колеблем основы
Мирового покоя,
Прометей!

Лицо, то есть ипостасный смысл, разум, ум — разумею все это в античном и в святоотеческом смысле, — полагает меру безликой мощи человеческого естества, ибо деятельность лица — именно в мерности, в ограниченности в наложении определений и границ. Эту деятельность связывания и ограничения называют началом аполлинийским. Но удачно ли такое название — не уверен. Безликое притязает на место лица, ибо не знает лица как лица, не способно понять, что есть лицо и что есть оно. Титаническому все представляется как оно само — как истечение Земли, как безликое. В грани, лицом полагаемой, оно видит только встречное же титаническое, не более. Предел ощущается им как безликая мощь, да как мощь же, ставшая поперек. В смысле — безликое видит лишь встречный поток. Иного оно и помыслить не может, — ибо само безлико. В этом-то и есть его слепота. Сопротивление лишь вздымает волны: как горный ручей, мчится титаническое — всегда вниз; — но поставьте плотину — и оно разрушит горы. В нем нет удержу изнутри, — а раз так, то бесполезен всякий удерж извне, — бесполезен, то есть не успокоит, а только взволнует вечно-жидкую стихию титанического.

Начало титаническое, пока оно только хочет сделать нечто, но еще не сделало — героично, величественно, привлекает. Но замечательно: как только оно, бессмысленное, осуществит себя до конца — оказывается ничтожным, гниет и смердит. Порывы неустроенной, не пронизанной смыслом и светом, не «умной», по святоотеческому выражению, личности кажутся красивыми: но дайте им волю — и, нагадив, личность сама сбежит от сделанного.

Ревет и бурлит величественным жерлом вода у мельницы: но, проравшись, разливается по заливным лугам мелкой лужей, оставляя вскоре комариное болото. Но над саморазложением титанического нечего злорадствовать: ведь это природа человеческая, источник деятельности, самая мощь человека подверглась тлению. С титаническим умирает, вопстину умирает, и самый человек, лишаясь блага — первого сокровища своего — мощи, творчества и жизни, как бы ни назвать его. И потому, нельзя его уничтожить — нельзя и не должно: «не научихомся телодвиженью быти», — говорит один святой. Нельзя уничтожать начало мощи. Но что же тогда делать с ним?

Титаническое, само в себе, — не грех, — а благо: оно мощь жизни, оно самое бытие. Но оно ведет ко греху. Всегда ли? Нет. Ибо и добро осуществляется той же стихийной силой — началом титаническим. Титаническое — потенция всякой деятельности. Оно — по ту сторону добра и зла. Оно — «часть тьмы, которая вначале всем была и свет и мрак произвела». Это оно пленяло Байрона и Лермонтова. Это на нем возросла античная трагедия. Это оно — Рок, ибо непреложно ведя, — столь же непреложно и губит.

«Познай меня, — так пела страсть, —
Я — смерть».

(Голенищев-Кутузов).

Понятие трагической вины связано с ним, ибо трагическая вина — есть вина не личности-ипостаси, а родовой основы ее, и, проявляясь во всех родичах, самым рождением, с жизнью самой лиясь из отца в сына, из родителей в детей и внуков, и правнуков, эта бытийственная вина, этот бунт в крови, этот порок самого существования ведет — помимо злого решения, помимо умысла — ведет личность к роковой развязке, ее, не ведающую сознательного проступка, но уже чувствующую свою обреченность и над собой висящий меч. Однако признать роковую усильную вину — это значит простить личность, простить же ее — значит перенести виновность, порчу, бунт — с нее — и на других, распространить на род, на народ, на самое человечество. Признать трагическую вину личности, значит осудить других, осудить самих себя. И

человечество, опасаясь осуждения, гневно восстает на лицо, его стараясь уличить — в вине личной, в ипостасном проступке против $\nu\mu\omicron\varsigma$ а. Отстаивая себя, — отвергает вину такую лицо — или готово признать и такую вину, лишь бы не осудить себя в самой своей усии, в самом источнике своей жизни. В борьбе за мнимую ипостасную вину — героя и хора — существо трагедии: всякая трагедия есть столкновение понятий об усии и об ипостаси, — о вине бытия и вине смысла. Но столкновение это неразрешимо, и потому трагедия безысходна. Даже если бы личность признала за собой усийную свою вину, не было бы исхода, ибо следствием тогда было бы самоистребление и не только одной личности, но и всего человеческого рода в первичных основах его бытия. Это самоистребление первичной воли и предлагается как единственный выход буддизмом, а за ним — А. Шопенгауэром и Э. Гартманом. Но мыслим, однако, и исход: если бы личность, не запятнанная даже сетями греха ипостасного, взяла на себя роковую усийную вину человеческой воли, добровольно, и в себе самой человеческую непокорную усью просветила светом Смысла: тогда была бы в единой точке истреблена трагичность самого существования человеческого, то есть была бы спасена человеческая природа от порыва своего бытия. И это одно только было бы выходом, ибо титаническое не только сила греха, но и вообще сила жизни, и без него нет и самой жизни.

Это оно — стихия ночи, в которой воссиявает свет. Нет мощи — и ничего нет. Бессилен смысл, жалок разум, тщетна правда. Нет стихийности — нет и деятельности осуществления, и без нее — нет и реальности: ибо к корням бытия приникаем не иначе, как через свою усью ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$). В мощи — правда титанического, — исконная и непреодолимая правда Земли. Ибо первая правда всякого бытия — само оно, данность его, и первая неправда — несуществование. И первое благо есть бытие, первое же зло — небытие. Бытийственность мощи уже есть первый камень Истины, и все остальное, что сюда присоединится, должно принять его, ибо, отвергнув мощь, — оно само будет отвергнуто мощью. $\Nu\mu\omicron\varsigma$, извне ставящий преграду титаническому напору, сам неправ как подавляющий этот напор, но не просветляющий его; как показывающий напору только силу сопротивления и потому не вносящий в титаническое ничего нового. И, удовлетворившись или не удовлетворившись, титаническое и в том, и в другом случае снова забывает. Сдавленное в одном, — оно вознаградит себя в другом; разложившись теперь, — оно наберется сил и проявит себя потом. Неутолимость и неистребляемость титанического — отображение Божественной усии; дурная бесконечность человеческого хотения — образ положительной бесконечности сущности Божией, как Время — подвижный образ Вечности. Но Бог — не только $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, но и $\iota\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$, — не только Сущность, но и Лицо. И человек — не $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ только, но и $\iota\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$ — лицо. Нельзя понять религиозной антропологии, не продумав этих основных понятий святоотеческого богословия. Человек — не только темное хотение, но и светлый образ; не только стихийный напор, но и просвечивающий в реальности его лик, явно выступающий у святых, художественно показываемый на иконе. Это — и по смыслу и буквально: $\dot{\iota}\delta\epsilon\alpha$, $\dot{\iota}\delta\epsilon\alpha$, «облик человеческий»; значит Человек — не только бытие, но и правда, не только жизнь, но и истина, не только мощь, но и ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), не только плоть, но и дух. В Боге гармония усии и ипостаси. Лицо Божие всецело выражает Его Существо, Существо Его — всецело выражается Лицом Его. В человеке, напротив, антиномия полюсов не находится в гармонии; темная подоснова бытия восстает на лик, требуя от него реализации; лик поражает стихийное волнение, добываясь от него своей правды. В человеке есть две правды: образ Божий и подобие Божие, — правда бытия и правда смысла. Теоретико-познавательные обсуждаемые, они назывались нами требованием

данности и требованием доказанности познания. Теперь же, в метафизическом рассмотрении, мы будем называть их именно так: правда бытия и правда смысла, правда усии и правда ипостаси. Их — две. И, не совмещенные, они противоречат друг другу: дух воюет на плоть и плоть воюет на дух. Но это именно две правды. Их единство не может быть достигнуто на пути взаимных уступок. Бесконечные в своем стремлении, оба начала человеческого существа требуют бесконечности своего раскрытия, требуют предельного своего утверждения. Не в ограниченности каждого каждым, а во взаимном признании ими их безусловной правды — правды их Богоподобной бесконечности — может осуществиться их гармония, то есть цельность человека, не непосредственно в себе самих, но в своих абсолютных пределах только, и исчерпав свои бесконечные возможности, могут обрести они друг друга. Всякая остановка их на дороге есть ложь. Должно быть исчерпано искание бытийственности — достижением окончательной Божественной бытийности; должно быть исчерпано искание осмысленности — достижением окончательной Божественной осмысленности, — не иначе удовлетворятся оба начала человека. Достигнув же этих своих пределов в Боге разными путями, всё расходясь по дороге, оба начала человека придут к Одному, в Коем от века совмещена вся полнота реальности со всею полнотою смысла: — в Боге. В терминах гносеологических это будет: единство данности и доказанности, единство интуиции и дискурсии. В терминах онтологических — это будет Абсолютное Лицо. В терминах конкретно религиозных — Абсолютная точка религиозной жизни — абсолютная конкретность культа. Мы определили культ как деятельность совмещения смысла и реальности. Теперь мы снова подошли к тому же, исходя, однако, уж не из внешнего указания на человеческие деятельности, но из внутренних сил человеческой онтологии, на которых эти деятельности основываются.

Чтобы удовлетворить свою алчбу — беспредельной Реальности, надо человеку в беспредельном расширении своей титанической основы и преодолении своим напором всякой грани, всякой нормы, всякого смысла дойти, наконец, до смысла Абсолютного, до Смысла всех Смыслов, до Лица всех Ликов, до Самой Основы смысла как такового. И, насытившись, присно насыщаясь своим порывом и победой, посягнуть и на него... чтобы убедиться, что Верховный Смысл и есть сама Мощь, Верховная мощь, — то есть то, во имя чего, по правде чего человек ниспровергал все смыслы. Дойдя же в своем расширении до такого смысла, который, доставив ему удовлетворение абсолютной победы, вместе с тем оказывается и абсолютным поражением, — ибо правда Земли в своей вершине не иная, чем правда Неба, но та самая Правда, — человек, насытив аффект своего титанического гнева, освещается и умиряется. Чтобы удовлетворить свое требование безусловной Истины, надо человеку в неуклонном освобождении себя от всего — только бытийственного, всякой реальности, — дойти, наконец, до реальности абсолютной, до Реальности всех реальностей, до Бытия всех бытий, до самой основной реальности как таковой. И тогда, — удовлетворенный своим восхождением, — потребовать и от нее, от абсолютной Реальности, ее доказательности, ее права на бытие... чтобы убедиться, что Верховная Реальность и есть сам Смысл, Верховный Смысл, то есть то, во имя чего человек отринул все данности. Дойдя в своем восхождении до такой реальности, которая дала бы ему надежность как абсолютно твердая точка бытия, дойдя до решительного места пути своего, разум убеждается, что эта полнота реальности есть вместе и Абсолютный Смысл, то есть правда Неба — она же правда Земли, с которой боролся он. И тогда томление духа угаснет и отчаяние затеплится радостью обретенной Истины-реальности. Необходим и тот, и другой путь.

5. ДЕДУКЦИЯ СЕМИ ТАИНСТВ

В человеке — есть *ὁμοία* и есть *ὑπόστασις*. Усия — стихийная, родовая под-основа человека — утверждается в нем как его индивидуальное начало. Через индивидуума род собирается в одну точку. Усия — начало в себя. — в себя собирающаяся, из мира, из рода идущая, но в единую точку направляющаяся. Усия, будучи мировой, будучи родовой, утверждает в мире, утверждает в роде индивид как таковой. Она центрист-рительна. Она есть тезис индивида, устанавливающая его в обществе как самостоятельный центр. Напротив, ипостась — разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик — утверждается в человеке как начало общее, над-индивидуальное. Это — начало от себя, из себя исходящее, из индивида идущее, отправляющееся от единичного, но в мир распространяющееся и мир собою освещающее. Ипостась, будучи личною, утверждает в личности род и мир, то есть она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности. Она центробежна. Она есть антитезис индивида, утверждающий мир и общество как действительные условия бытия индивида. Усия есть, как сказано, тезис индивида или, иначе говоря, антитезис мира, антитезис общества. Ипостась же есть антитезис индивида или, иначе говоря, тезис мира, тезис общества. Духовное равновесие человека — а блюсти его и призван культ — духовное равновесие сохраняется при крепости как тезиса — усии, так и антитезиса — ипостаси — и их объединенности. Ни тезис, ни антитезис не должны подавлять один другого во взаимный ущерб. Но они не должны быть и отделены друг от друга, теряя связность и взаимную обусловленность. Наряду с усней и с ипостасью должно быть нечто, такая усия, которая есть и ипостасна, или, если угодно, такая ипостась, которая вместе с тем и усийна. Иными словами, равновесие человеческой личности, наряду с противопоставленными крепкими тезисом ее и антитезисом, требует равно их крепкого синтеза. Противопоставленностью тезиса и антитезиса осуществляется сильный пульс внутренней жизни; а связанностью их обоих синтезом — цельность и единство этой жизни. Следовательно, первая, еще не расчлененная схема равновесия личности, или, что то же, первая, еще не расчлененная схема культа, есть применение схемы первоосновных антропологических функций. Эта схема дается табличкою:

ТЕЗИС

Индивид, принципиально утверждающийся как таковой. Усия.

АНТИТЕЗИС

Род, общество, мир, принципиально утверждаемые индивидом как таковые. Ипостась.

СИНТЕЗ

Личное общество, индивидуальный род, утверждающий индивид как члена общества, и общество как условие индивида. Духовное равновесие и взаимопроникновение усии и ипостаси.

Конкретный смысл этих групп ясен. Человек утверждается своею родовою под-основой — как индивид — через свое **тело**: тело его и есть символ, точка приложения, явление его усии. Телом он, по закону непроницаемости, исключает из сферы своего бытия всякое другое тело, противопоставляясь другим индивидам — противопоставляясь обществу. Но тело есть **процесс**, тело есть ряд актов, ряд или, скорее, непрерывный ток поступков, органо-строительных поступков человека. Тело человека есть его органогенезис. Процессу тело-строительства и актам исключения телом из сферы бытия индивида всех других индивидов, всего общества, процессу **разделения** телом противостоит антитетический процесс **соединения** общества, собирания его, взаимного проникновения индивидов, акты самоотречения каждого для других и в других;

это собрание достигается через выходение индивида из себя и вхождение его в другой — через **понимание**. Оно является в слове, **словом**, через слово. **Речь** есть тот процесс, которым **заявляет** себя ипостась. **Речью** или посредством речи делается общество. **Рече-образование** сопряжено с **тело-образованием**, **логогенезис** с **органогенезисом**. Тело делает бытийственность, речь — осмысленность; телом утверждается индивид, речью же утверждается общество. Таковы тезис и антитезис. Но, как сказано, для равновесия личности в ней должен быть и синтез того и другого процесса: этот синтез должен быть образованием такого общества, в котором индивид себя не теряет, но утверждает, и такого, нового, индивида, в который общественность входит существенным условием его бытия. Этот синтетический процесс есть, следовательно, принципиальное утверждение общества, изнутри объединенного, и индивида, нового индивида, внутри себя имеющего общественность, то есть, следовательно, этот синтетический процесс образует молекулу общества, которая сама индивидуальна и в которой индивиды, взаимно отражаясь друг в друге, только усиливают друг друга, только укрепляются друг другом. Как синтетический такой процесс должен опираться равно как на сторону в человеке стихийно-родовую, так и на разумно-личную; на сторону, уединяющую индивид, и на сторону, содержащую в себе выход в общество, к другому индивиду, но в то же время в индивиде пребывающую и индивид укрепляющую. Эта синтетическая сторона в бытии человека, сторона усийно-ипостасная есть **пол**, а процесс, синтетический процесс, из него вытекающий, есть **брак**, супружество, то есть сопряжение двух воедино и выходение каждого из себя к другому — **семья**. Телу-тезису и речи-антитезису соответствует синтез — брак. Тогда схема равновесия личности может быть представлена в конкретных терминах:

ТЕЗИС

Тело

АНТИТЕЗИС

Речь

СИНТЕЗ

Брак

Следовательно, если культ должен блюсти равновесие личности, — а достигается это равновесие, как выяснено было ранее, принципиальным возведением на ступень безусловности основных жизнедеятельностей человека в таинствах, — то могут быть и должны быть три рода таинства: таинства тетические, делающие безусловным индивида через освящение процесса — тела, таинства антитетические, делающие безусловным общество, в той же личности, через освящение процесса — речи, и таинства синтетические, делающие безусловной семью, через освящение процесса — пола. Но и тело, и речь или, иначе говоря, и индивид, и общество суть, как сказано, **процессы**, то есть основаны на взаимно-противоположении **своих** тезиса и антитезиса и на равновесии их в **своем** синтезе. Следовательно, не только три стороны бытия человека — тело, речь и брак — образуют тернер, но и самые тезис и антитезис этого тернера, в свой черед, образуют **свои** тернеры. Как же? — Если принцип полярности усии и ипостаси — в центростремительности и центробежности соответственных сил человека, то и внутри самих этих сил, внутри как усии, так и ипостаси, должно различать свою центростремительность и свою центробежность. Можно это выразить, иначе сказав, что в усии есть усия усии и ипостась усии, а в ипостаси — усия ипостаси и ипостась ипостаси. Схематически же — это сложение большего тернера из тернеров меньших может быть выражено табличкой:

ТЕЗИС

Тезис тезиса: Антитезис тезиса:
Усия усии. Ипостась усии.
Синтез тезиса.

АНТИТЕЗИС

Тезис антитезиса: Антитезис антитезиса:
Усия ипостаси. Ипостась ипостаси.
Синтез антитезиса.

СИНТЕЗ

Тетический процесс тела есть **питание**, голое утверждение тела как такового; антитетический же процесс тела есть **выделение**, освобождение тела от всего того, что **не** есть тело, **очищение**; синтез же их, то есть **самый** процесс телесной жизни, зиждет жизненные энергии, окружающие, окутывающие, оберегающие тело, в частности, — **теплоту**, являющую жизнь и окружающую организм. Так — в области телесной жизни. В области же словесной жизни тетично — **слушание** слова, принятие в себя чужого слова и антитетично — **говорение** слова, выделение слова из себя, освобождение души от бремени требующего выхода слова. Синтетично же, в области жизни словесной, равновесие того и другого. слова приемлемого и слова высказываемого, то есть определенное словесное **место** в обществе, с определенным говорением и определенным слушанием или, иначе говоря, регулятор словесного, взаимно-понимательного равновесия в обществе. Это есть **власть** в обществе как узел, в который входит и из которого выходят слова — токи взаимного понимания членов общества.

Так устанавливаются семь основных функций человеческого существа, и только непреложность всех их, утверждаемая культом, есть залог человеческого равновесия. Эта непреложность достигается предельным освящением функций — в Таинствах. Таинств **семь** потому, что **семь** устоев человеческой личности, и их не только **есть** семь, но и **должно быть** семь — не больше и не меньше. В частности, освящаемая функция питания телесного есть таинство Причащения, освящаемая функция выделения или очищения телесного есть таинство Крещения, освящение же синтетической функции — соблюдение телесного равновесия, то есть функция согревания, покрова, одежды, украшения, как выяснено раньше, есть таинство Миропомазания. В области жизни словесной функция принятия слова, слушания слова, питания словесного в освященном виде есть восприятие молитвы общества о себе, питание молитвою; освященная функция слушания есть таинство Елеосвящения. Функция говорения, облегчения и очищения души словесного, освященная, есть таинство Покаяния. Наконец, синтетическая функция равновесия, слушания и говорения, то есть функция власти, освященная у своего истока, есть таинство Священства. Так намечаются **семь** церковных Таинств: Крещение, Миропомазание, Причащение, Брак, Елеосвящение, Священство и Покаяние. Схема же соотношения их, согласно сказанному, представляется так:

ТЕЗИС: усия		АНТИТЕЗИС: ипостась	
Тезис тезиса:	Антитезис тезиса:	Тезис антитезиса:	Антитезис антитезиса:
Причащение	Крещение	Елеосвящение	Покаяние
Синтез тезиса:		Синтез антитезиса:	
Миропомазание		Священство	
СИНТЕЗ:			
Брак			

Эта схема, вместе с предыдущими, устанавливает ряд аналогических соотношений, делающих более понятным строение семи Таинств как единой системы. Мы можем написать эти соотношения в виде аналогических пропорций, пользуясь знаком эквивалентности проф. Н. В. Бу-гаева:

1) Формальная пропорция:

Тезис тезиса	Тезис антитезиса	Тезис
Антитезис тезиса	Антитезис антитезиса	Антитезис

и все производные отсюда.

2) Пропорция соотношений функции и таинства:

Причащение	Крещение	Миропомазание	Брак
Питание	Выделение (очищение)	Одежда (согревание)	Пол
Елеосвящение	Покаяние	Священство	
Слушание (питание словом — лечение тела)	Говорение (очищение словом — лечение души)	Власть (взаимодействие словом)	

3) Пропорция полярных и синтезируемых групп:

Причащение:	Крещение:	Миропомазание.
Елеосвящение:	Покаяние:	Священство.
Усия:	Ипостась:	Брак.
Тезис:	Антитезис:	Синтез.

4) Пропорция аналогического значения таинств:

Причащение (питание тела)	Крещение (очищение телом)
Елеосвящение (питание словом)	Покаяние (очищение словом) «Второе крещение»
Миропомазание (одеяние, перен)	Брак (со стороны женщины)
Священство (одеяние, инвеститура, перен)	Брак (со стороны мужчины)

Эти и другие аналогические соотношения, выводимые из найденной схемы, могут быть подтверждены многочисленными в церковной письменности указаниями на переключки, на взаимные отражения друг в друге Таинств, причем часто одно Таинство называется именем другого, но с некоторым ограничением. Однако сейчас не место входить в эти подробности, ибо важна чистота линий **основного** соотношения.

Мы расположили Таинства в порядке логическом, помещая **вперед** тезисы, а **за ними** антитезисы. Но в порядке устава, в порядке совершения Таинств и пользования ими бывает обратное. Крещение предшествует Причащению, а между ними вклинивается Миропомазание; точно так же сперва Покаяние, а потом, чрез посредство Священства, Елеосвящение. При этом нужно отметить, что Покаяние и Причащение неразрывны в обычном сознании и связаны между собою фактической связью, объединением практики, а не связью внутреннюю, ибо, по существу дела и по практике древней, за Покаянием вовсе не должно следовать сейчас же Причащение, а Причащение вовсе не должно непременно предваряться таинством Покаяния. Точно так же и вся группа Таинств **слова** первее группы Таинств **дела**: чтобы совершать Таинства, надо говорить слова молитв, и кроме того, Таинствами предполагается Священство. Говоря глубже, всякое Таинство, с той или другой точки зрения, по той или другой схеме их взаимной связи, может рассматриваться как **первое**: они образуют венок, в котором **все связано со всем**, и только с **известной** точки зрения часть связи оставляется без внимания, чтобы тем определеннее выступил ритм и узор прочих. Повторяю, эти ритмы, эти узоры могут быть многообразны: в данном случае, пред нами схемою нашею представлен тот ритм, который определяется антропологическим подходением к основной идее религии — к идее спасения, понимаемой в разрезе антропологическом как равновесие человеческой личности. И вот, согласно этой схеме, по логике человеческого существа, тетические Таинства предшествуют антитетическим, а на практике бывает наоборот. Почему же антитезисы предшествуют тезисам? По схеме, тезисы предшествуют антитезисам, потому что сперва утверждается мир духовный, а потом он очищается или обособляется от того, что не есть он. В жизни, разумея жизнь **здешнюю**, это так и бывает в отношении **здешней** данности, которая **сперва** утверждается, а **потом** очищается. Но в деле **веры**, рассматриваемой не отвлеченно, самой по себе, а в ее проявлениях среди данностей этого мира, бывает, да и должно быть наоборот. Ведь вера при продолжающемся пребывании нашем в **этом**

мире переносит нас в другую действительность, и потому то, что есть утверждение отсюда, будет отрицанием здесь, а то, что есть отрицание здесь, есть утверждение отсюда. **Верю** мы видим здешний мир не отсюда, а отсюда, смотрим на него глазами **вечности** или, если угодно, видим не мир, точнее говоря, не себя вместе с миром, а его и свое зеркальное отражение. И вот потому в деле веры сперва отрицается данность этого мира (антитезис), чтобы потом утвердить действительность **того** (тезис) путем указания на **иную** реальность, которая в этом мире раскрывается как заданность. В эмпирии мы исходим из данности мира и ее развиваем; в деле веры мы отрицаем данность мира и утверждаем иную реальность, эмпирически выступающую как заданность. В эмпирии — сначала утверждение, а потом отрицание; в вере, напротив, сперва отрицание, отрыв, надлом, очищение эмпирического потока быwania, а затем уже усмотрение иной реальности, утверждение ее, подъем к ней, жизнь в ней. Вот почему антитезисы и должны быть в **жизни веры** पहले тезисов, хотя для догматического созерцания тезисы продолжают оставаться логическими первыми, сравнительно с антитезисами.

Итак, Таинств семь и должно быть семь, — не более и не менее. В критической философии построение нашей схемы соответствует трансцендентальной дедукции; но так как мы развиваем философию трансцендентную, то наша дедукция, если бы потребовалось дать ей название, должна была бы быть определена как трансцендентная. Суть этой дедукции — в том, что Таинства своею совокупностью выражают строение человека. Схема семи Таинств есть схема жизнедеятельности самого человека, таблица соотношения его первичных сил и первичных деятельностей. Но тут возникает вопрос: не может ли быть продолжен наш процесс замены каждого из входящих терминов в нашей схеме новым тернером из полярно сопряженных деятельностей и их объединения? — Несомненно, да; несомненно, что в **каждом** из полюсов **всегда** можно усмотреть и новую полярность. В этом смысле можно было бы усмотреть и полярность первичных функций человека, нами отмеченных, а затем, следовательно, и внутреннюю полярность каждого из Таинств. Это мы и сделаем дальше, но тогда мы выйдем из пределов морфологии культа и перейдем в ту область, которую можно было бы назвать его гистологией. Что таковая возможна и даже необходима — видно прежде всего из длительности совершения самого Таинства: совершенные это есть процесс, и притом сложный процесс, а не мгновенное, не имеющее внутренней структуры, действие. Проникнуть в законы этого строения и найти общие начала, согласно которым строится каждое из Таинств, то есть открыть гомономность-единозаконие отдельных Таинств — есть задача одного из ближайших переходов нашей мысли.

6. ОСВЯЩЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Таинство определяется сознанием через свое обрамление, через свой **обряд**: невидимое, оно посредством обряда намечается, обрядом указывается. Указательные персты направляют внимание в сторону, где обрывается Таинство как незримое пересечение этих направлений или еще как радиант, из которого исходят потоки метеоров, гостей из небесных пространств. Таинство выше своего обряда, находится на другом иерархическом плане. И потому, будучи выше обряда, Таинство может быть определено как то, что не есть обряд, как не-обряд. Но обряд есть часть земной действительности, своим строением возводящий дух к созерцанию Таинства: обряд есть лестница Иаковля, по которой восходит и нисходит человеческое разумение от дольного к горнему и от горнего к дольному: это по нему сует ум между небом и землею. Обряд есть организованная область мира, своею организованностью направляющий

наш дух к подвигу веры в соответственное этому обряду Таинство — восходящая плоскость разбега при небесных воспарениях. Не-обряд. Таинство тем самым есть не-мир, от мира отделенное, обособленное, из мира изъятое, миру странное, миру трансцендентное. Короче говоря, Таинство есть **святое**.

Это слово у нас в житейском пользовании давно уж обтерло свои углы, которыми оно вдавливалось в плоть мира, давно уж выветрилось. Разве не отождествилось оно в сознании большинства с понятием нравственной высоты? Разве пользование им в ином смысле не стало в понимании нашей современности условным, ничего не прибавляющим к содержанию тех слов, к которым оно прибавляется в качестве украшающего эпитета? И однако, исконное значение слова «**святой**» есть менее всего или позже всего нравственное совершенство, а напротив, — совершенство онтологическое, превосходство бытия, высота иерархического плана. Когда мы говорим о святой Купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее (так и называется Елеосвящение: таинство святого Елея) и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень свят, то мы прежде всего разумеем именно не-от-мирность всех этих Таинств; они — в мире, но не от мира; они действуют на мир и миром могут усвояться, но их бытие не в мире, не мирское, не растворяющееся, не растекающееся в мире, с миром не отождествляющееся. И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за Таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особливость, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного — того, что называем святым. Когда мы говорим: святой храм, то прежде всего это означает, что данная постройка не есть обычный дом, что в ней не подобает жить; когда говорим мы: Святая Чаша, то разумеем под этим такую Чашу, которая стоит вне всего ряда чаш и не может быть употребляема житейски; Святая Чаша — это значит, прежде всего, не-чашка. Под святыми иконами разумеем мы не просто изображения и не простых людей, не для обыкновенного употребления, например, не для украшения комнат; иконы — не-картины. Тут не могу удержаться, чтобы не вспомнить рассуждение какого-то из наших эстетов в объяснительном вступлении к каталогу выставки древних икон. «В прежние времена, — приблизительно так рассуждает он, — думали, что иконы предназначены для Богослужения и что им надо молиться; теперь же мы произвели расчистку, — и **оказалось**, что это просто живопись». Так вот, именно это не «**оказывается**», и каково бы ни было качество живописи, служащей эстетической материей иконы, эта последняя есть именно святая икона, и никогда, хотя бы с нее соскоблили не только олифу и краски, но даже и левкас, не окажется она «просто живописью». Святые одеяния — продолжаем далее ряд примеров — это не одежды для постоянного пользования, для пользования мирского: короче, это — не-платье. Святой престол — не стол для обеда или для работы и так далее, и так далее. Подобно тому как, — когда в Библии называются святым и народ, суббота, храм, священство, юбилейный год и так далее, то этим отмечается их избранность, их уединенность, их исключенность, их отрезанность от всего прочего того же рода: в повествовании Книги Царств о помазании первого царя ставится ударение вовсе не на греховности принципа царской власти как таковой, а на желании Израиля, оставив свою непосредственную теократию, быть «как прочие народы»; в этом «как прочие народы» был грех ниспадения Израиля с высшего, над-исторического плана к плоскости сравнительно-исторической, хотя все еще стоятой в сравнении с разными другими плоскостями государственного устройства, которым потом отдавался Израиль. Точно так же суббота свята, — ибо выделена из среды седмицы, согласно за-

поведи: шесть дней делай... вся дела твоя, день же седьмый, суббота, Господу Богу твоему»; да, Господу Богу, то есть совсем не то, что прочие шесть дней, эти шесть дней не смеют втекать или хотя бы даже просочиться малейшей струйкой своих житейских попечений в день, который отрезан от прочих шести, который, хотя и во времени протекающий, но, однако, не есть обычное время. Священство свято — поскольку оно поставлено вне смешения с прочим народом израильским. И, разбирая иные случаи применения в Библии слова святой, мы заметим, что всегда в нем содержится на первом месте указание на несливаемость явления известного рода со всем своим родом, на изъятость чего-либо из области однородного с ним. Святой — это прежде всего «не». Этому «не» в понятии святости соответствует и самое производство еврейского слова *qodeš* кодеш — святой или *qādōš* кадош — святыня. Глагольный корень *qdš* кдш сближают с корнем *hdš* хдш, так что обоим приписывается значение «ино-бытия», «Andersein»: первый — в противоположность тому, что обычно, второй же — в противоположность тому, что было. Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его премирности и Его надмирности, о Его трансцендентности миру, почему Филон в своей философской транскрипции библейского откровения идею святости Божией прямо переводит на философское понятие трансцендентности.

И в Новом Завете, когда множество раз апостол Павел называет в своих посланиях современных ему христиан святыми — *ἁγιοι*, — то это означает в его устах прежде всего **выделенность** христиан из всего человечества; христиане — это и есть Новый Израиль, духовный Израиль, самая суть израильского народа. Они **святы**, ибо **избраны**: **святые** соответствует приблизительно нашему понятию **освященный** или, чтобы сказать сосредоточеннее, **посвященный**. Словом **святые** — *ἁγιοι* — назывались также в античном мире посвященные в мистерии, ибо и эти посвященные мыслились как выделенные и особые, навеки ставшие превыше мирских терзаний и горестей. Да и самое христианство, с другой стороны, понималось, конечно, как род мистерий, как своего рода мистерия мистерий, или, иначе говоря, как абсолютная мистерия, пред которой все прочие мистерии лишь сень и подобие. Таково вообще словоупотребление *ἁγιος*. Если ранее мы говорили, что Таинство должно мыслить как **предел** некоего ряда, как предел обряда, то тогда же было отмечено, что самый предел может мыслиться или как онтологическая реальность, или же как только способ мысленного объединения ряда, как своеобразное строение, как закон построения обряда, как отвлеченность, как *ens rationis*. Следовательно, **вера** в онтологическую реальность Таинства соответствует в культе тому, что в области отвлеченного мышления называется постулатом существования. Особый, невыводимый ни из каких психологических условий, акт выхода из своей субъективности и перехода в транссубъективное, акт веры свидетельствует нам о самом **существовании Таинства**. Таинство и здесь, и там, и долу, и горе. Оно имманентно-трансцендентное. Как таковое оно требует и акта субъективно-транссубъективного, сознания — совершающегося, но за пределы сознания простертого: это и есть **вера**, поручающаяся в существовании Таинства, **обличающая вещи невидимыя**.

Будучи предметом веры, Таинство есть вещь невидимая. «*Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*» — Таинство есть видимая форма невидимой благодати. — по блаженному Августину. «*Sacramentum est sacrae rei (то есть благодати) signum*» — Таинство есть знак священной вещи (то есть священного, благодати), — говорит он же в ином месте. Но эта невидимая святыня, чтобы **быть**, должна быть **чем-нибудь**, чем-то: будучи «не» в отношении мирского, она должна быть нечто сама в себе, в своей области духовного. Святое — выделенное, но выделенное ради иных, новых определений; так, святое время есть

праздник, то есть время праздное, или, иначе говоря, свободное от житейских попечений — пауза повседневной жизни. Но этот разрыв жизни, эта пауза, освобожденная от шумов мира, не есть пустота во всяком смысле слова: она занята собственным своим содержанием, в ней звучит иной, надмирный звук. И о всякой святине должно повторить соответственно то же, что сказано о празднике: все святое есть праздник житейского. Иначе говоря, святое было бы просто ничем, логическим отрицанием мира, то есть тем же миром, но со знаком отрицания, или нашим, только нашим, не более как субъективного значения, **жестом** от мира; — было бы бессильным трепыханием крыльев, остающихся все на том же месте. Несомненно, в понятии святости молится, вслед за отрицательной стороною ее, сторона положительная, — открывающаяся в святом реальность **иного** мира. Эту реальность наша современная мысль склонна приравнять к нравственной силе, разумея под святостью полноту нравственных совершенств. Таков кантовский обход культа с тыла, так сказать, ибо нравственность при этом мыслится как сила этого же, дольнего мира, и притом субъективная; если бы доверчиво прислушиваться к кантовским нашептываниям, то пришлось бы признать, что в Таинстве **нет** никакого прорыва в бытие иное, что Таинство только регулирует жизнь «феноменальную» — по терминологии Канта, впрочем, очень неудачной, — оставаясь ей имманентным, и что, следовательно, сознание и при наличии святости по-прежнему заключено в себя самого и не имеет опоры **вне** себя. Но напрасны бессильные покушения на понятия святости со стороны «философа протестантизма». Уже самое словоупотребление свидетельствует против таких покушений: когда говорится о **святых** одеждах, о **святой** утвари, о **святой** воде, **святом** елее, о **святом** храме и так далее, и так далее, то явно, что здесь речь идет о совершенстве отнюдь **не** этическом, а — **онтологическом** и, значит, если в данных случаях положительная сторона святости — и это **онтологическое** превосходство над миром, онтологическое пребывание **вне** здешнего, то, следовательно, и вообще узел связи этого понятия святости — не в этике, а в онтологии.

Этим сказано, что и те случаи употребления слов «святой», «святость», «святости», которые, отдельно взятые, могли бы быть толкуемы на-двое, в соотношении с вышеуказанными, уже не могут быть толкуемы двояко, но лишь одним должны быть толкуемы — **онтологическим**; святые молитвы, святые слова, святые песнопения — уже не могут быть, теперь, понимаемы как **высокие** по своему этическому содержанию, но — как имеющие **иную** реальность, в **иной** плоскости бытия пребывающие, нежели обычные слова и обычные песнопения. Попытки такого перетолкования понятия святости — попытки заменить «песни небес» «скучными песнями земли»; но явно, что слово «святой» указывает именно на «песни небес». И если человека мы называем святым, то этим мы не нравственность его указываем — для какого указания есть и соответственные слова, — а на его своеобразные силы и деятельности, качественно несравнимые со свойственными миру, на его вышемирность, на его пребывание в сферах, недоступных обычному разумению, на его восхождение до третьего небеси, на музыку небесных сфер, сопровождающую его слова и его движения; нравственность же такого человека — не входя сама в состав понятия святости, отчасти служит одним из благоприятных условий его вышемирности, отчасти же проявляется как следствие таковой, но связь этих двух понятий устанавливать нужно нитями нежными и очень гибкими, ибо, если уж говорить в упор, то «праведнику закон не лежит». Так, следовательно, если о нравственном поступке будет сказано: «святое дело», то тут имеется в виду не кантовская его, имманентная миру, нравственная направленность, но анти-кантовская, миру трансцендентная, соприсносущность не-от-мирным энергиям. Называя Бога Святым, и святым по преимуществу, источником всякой

святости и полнотою святости — что выражается символически трегубым: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф», вместе с горными силами мы воспеваем не Его нравственную, но Его Божественную природу — воспевается и превозносится природа **славы, величия, полноты** творческой мощи: «Исполнь небо и земля славы Твоея» — ибо **слава** Божия — это не мятущиеся и текущие мнения о Нем человеков, не наше или чье бы то ни было, хотя и доброе, но субъективное суждение о Боге, а объективно присущие Ему энергии — присносущный **Свет**, Божественный, являющий Его неизреченное величие. Слава Божия есть объективное **явление** Божие, Его живое самосвидетельство о Себе бытием и действием. В чине освящения антиминса о существе освящения говорится в этом смысле очень определенно: «Ниспосли Пресвятаго Твоего и поклоняемаго и Всесильнаго Духа, и **освяти** жертвенник сей, исполни его Света присносущнаго» и так далее. «Освятить» жертвенник — это значит, по словам молитвы, «исполнить его Света присносущнаго» — равенство тем более выразительное, что оно относится не к одушевленному лицу, но к вещи, и, следовательно, «Свет присносущный» никак не может быть перетолкован в смысле психологическом или моралистическом.

Итак, мы отметим, что исходный пункт, бесспорная точка в понимании слова «**святой**» — не в святости лица, каковая сама по себе могла бы толковаться по-разному, но в святости **вещи**, — что по своей простоте и меньшей гибкости толкуется более определенно; несколько афористически можно сказать: не вещь свята, наподобие лица, но лицо свято, наподобие вещи.

О том же свидетельствует и этимологическое рассмотрение еврейского слова *qādōš* — кадош, святыня. Наиболее вероятно считается этимология, приводящая глагольный корень *qdš* кдш к корню двулитерному *dš* дш (от которого происходит также и корень *dāšā'* дшь (даша) — позеленел, покрылся зеленью) и признающая основным значением его *enitūt* — «блистая, выставил вперёд». Следовательно, этой этимологией устанавливается и более определенно, в чем именно состоит особенность **святого**: оно есть то, что находится **над** обычным и что в обычном **является**, выступая из себя, своим **светом**, излучениями своими, своими светоносными энергиями. «Бог есть Свет» (1 Ин. 1, 5) — вот ново-заветное выражение Божией святости, в разных сочетаниях многократно повторяющееся Священным Писанием. Но по таинственной, небесным воинством воспеваемой трисвятой песни, Бог есть Святой — Святой по преимуществу и прежде всего — и потому «Бог есть Свет» может быть заменено посредством: «Святой есть Свет». Вот суждение — почти аналитическое, ибо **свет** и **святой** — слова со-коренные, по крайней мере в языках славянских.

«Все небесное есть Свет вечный».

«Вера есть обличение вещей невидимых» (обличение — *ἐλεγχος*), но «вся обличаемая — *tā de πάντα ἐλεγχόμενα* — от Света являются, все бо являемое Свет есть» (Еф. 5, 13). Иначе говоря: невидимое, — предмет веры, — обличается верою, то есть получает обличие или, еще, приобретает вид, делается видимым, и обличенное — является Светом, является как Свет; Свет есть то, что дается в невидимом предмете веры созерцанию веры как видимое: невидимость предмета веры есть уединенность его как святого от плотского зрения — отрицательный момент святости; постигаемое же очами веры святое открывается как Свет — положительный момент. Соединяя то и другое определение вместе, скажем: Святое есть Свет невидимый. Это — Свет, который называется в богослужебных книгах, в житиях святых и у святых отцов Светом великим, неприступным, неизреченным, бесконечным, премирным, небесным, сиятельным, сиятельнейшим, горным, вечным, блаженным, странным, непостижимым и так далее, и так далее; это — Свет фаворский, Свет нетленный, Божественный, несозданный. Это — тот Свет, о коем можно и должно гово-

рить, согласно учению святых подвижников, и святителя Григория Паламы в частности, что Он Божество и Сам Бог — разумеется, Бог в своем явлении, Бог как созерцаемый. Это тот самый Свет, о котором на пяти соборах почти вселенского смысла шли ожесточенные споры, от исхода которых зависело быть или не быть истине Православия: тут шел решительный бой между Востоком и Западом, между Средневековьем и Возрождением. И было утверждено, что воистину этот Свет есть онтологический устой мира и истории. Это — тот Свет, который может восприниматься как Божественная теплота, как небесный звук, как неизреченное благоухание, как сладость несказанная, — о чем свидетельствует опыт подвижников, о чем бесчисленно-кратно возглашает отеческая письменность и богослужебные книги.

Понятие святости имеет полюс нижний и полюс верхний и в нашем сознании непрестанно движется между этими полюсами, восходя вверх и нисходя обратно. Взятое в своем внутреннем движении, понятие святости может быть представлено как лестница примерно с такими ступенями:

небытие — мир — исключение — избрание — очищение — искупление — Свет — Бог, и лестница эта, проходимая снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира, как *via negationis*, как $\delta\delta\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega$ от мира к Богу, как веки апофатического богословия; но она же может рассматриваться как проходимая в направлении обратном, и тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности через **освящение** этой последней, как *via positionis*, как $\delta\delta\delta\varsigma \chi\acute{\iota}\tau\omega$ от Бога к миру. Культ есть **святыня**, и как святыня он сразу осуществляет в себе оба этимологические размаха слова *qādoš* кадош — и отрицательный, и положительный: ведь в культе вещи мира восходят к царству Света, а царство Света исполняет собою мировые недра, долнее воспаряет, горнее же проливается, — земное животворится духом, небесное же одевается плотью.

Точки встречи того и другого — Таинство. Таинства — Богочеловеческая действительность, где земное просветлено и от Света небесного получает собственное свое содержание. Таинство — это изъятые из повседневности участки повседневности, вырезки жизни. Эти вырезки перестали быть тем, чем были. Они сделались **иными** миру, странными. Они — как отраженные плоскостью жизни и в мире видимые образы невидимого Солнца. Представляется неизменно питающий ум платоновский образ пещеры. Но Платон говорит только о тенях, созерцаемых узниками, а мы могли бы продолжить платоновский миф и представить себе зеркала, посредством которых заключенные в пещере созерцают, оставаясь всё еще в пещере, невидимое из пещеры солнце. Не без тайного намека на подобную мысль почиталось в элевзиниях зеркало, и доньше чтится оно на Дальнем Востоке, где в Стране Восходящего Солнца прямо повествуется, как солнце, укрывшееся в пещеру, было выманено оттуда собственным его изображением в поднесенном к пещерному входу зеркале. Таинство больше и глубже зеркала, — это так; но и зеркального изображения не следует умалять, ибо оно ведь являет нам не подобие реальности, а самую реальность, в ее подлиннике, хотя и посредственно.

Но Таинство, претворяющее жизнь участками, претворяющее только участки жизни, вносило бы полный разрыв и надлом в нашу личность, если бы было только замкнуто в себе. Оно не исцеляло бы «язвы души», отнюдь нет, но изъязвляло бы душу, отрывая от нее и делая чужими для нее куски ее плоти. Ослепительный свет Таинств еще бы более омрачал тьму их окружающую, если бы в них только сосредоточенный, он не изливался бы и за их пределы. Вторгаясь в нашу жизнь и претворяя отдельные, количественно ничтожные, области ее и мгновения в обособленные, ни с чем несравнимые, недвижимые, абсолютные точки,

культ раздирал бы наше живое тело и тем вносил бы в нас не укрепление, а разложение личности: ей — условной, текучей, земной — было бы нечего делать с возведенными в вечность местами своими, она не находила бы масштабов сравнивать текучее свое содержание с этими областями абсолютности и должна была бы отвергнуть либо ту, либо другую часть себя самое, либо просветленную, либо не просветленную, потому что обе вместе — как противопоставленные и поэтому противоборственные — они не могли бы жить в одной личности. Это и было бы так, если бы — если бы Таинство только возводило в вечность места освящения и не укрепляло бы при этом всего их окружающего так, чтобы каждая функция человеческого существа не только получила абсолютную точку опоры, но и по мере подхождения к этой точке сама всем своим объемом пользовалась некоторыми отражениями Таинств, сама имела бы святые запечатления и светлые осияния Таинств. Иными словами, Таинство опаляло бы личность, если бы не имело около себя своего обряда. В порядке отрицательном обряд необходим как путь восхождения к святыне; и без него мы до святыни не добрались бы; в порядке же положительном — посредством обряда мы возвращаемся от святыни к жизни и без обряда не смогли бы снова войти в жизнь.

Таким образом, мы снова подошли к вопросу об обряде. На пути восхождения **земного** к небесному — обряд был бы понят нами как лестница отрывов, как постепенность умираний земного. Теперь, на пути нисхождения **небесного** к земному — он должен быть понят как лестница воплощений в земном — небесного, как постепенность воскресения земного — в небесном. Ступени обряда уводят с земли на небо, но они же низводят небо на землю. Это просветление и одухотворение мира, это — преобразование земного вещества, осмысливание косной плоти. Это — нисходящие ступени культуры — от Логоса, культуры-культы, в высшем и совершенном смысле слова «Истинного Света», который есть Христос, во плоти пришедший, — к Таинствам, а от Таинств — к убывающим по силе воссияниям. От обрядов Свет святыни передается другим обрядам: так, небесные иерархии передают друг другу Свет Божественного откровения, всегда истинный, всегда самотождественный, но умаляющийся в своей яркости при каждой последовательной передаче. Обряды можно сравнить, таким образом, с базальтовыми уступами водопадного ложа, по которым ниспадает живительная влага, чтобы достигнуть долин, не разрушив их и не размыв той земли, на которой возрастут нивы: так постепенностью обрядов умеряется непереносный (для) твари удар Божественной благодати. Не говорят ли русские пастыри, познавшие на опыте нестерпимость нисходящих волн благодати, что если бы содержимое Святой Чаши явилось в собственном Своем виде величия, то нестерпимого блеска не выдержали бы очи никакой твари. Обряд приспособляет нас к восприятию благодати, и благодать к восприятию ее нами: такова его функция.

В Таинствах получают высшую меру освящения самые корни нашего естества. Но далее, от корней — к ветвям и от ветвей — к ответвлениям, передается деятельность Божественной благодати — Божественная энергия — и уже не только корни нашего существования, но и все оно, во всех своих проявлениях, получает новую жизнь, а потому — и новый строй и новый закат: обряд есть осуществленная ориентированность на Боге, во плоти пришедшем, **всей нашей жизни**. В этом смысле можно сказать, что **нет** определенных границ обряда: начинаясь Таинством, нисходит, ветвясь и расчлняясь, в жизнь храмовую, отсюда — в прихрамовую, затем в быт, в строение культуры и далее, подобно тончайшим волоскам и усикам, порою еле — или совсем не видимым, впиивается в недра земные, в жизнь космическую, уже не будучи обрядом только человеческим, обрядом, ограниченным пределами человеческого общества, но захватывая в себе **всю** тварь, **все** бытие, самые стихии.

Повторяю, **нет** никаких определенных границ обряда: по существу — обряд есть **всё**, ибо всё, что не есть обряд, не должно быть и не образует единой ткани культо-центрического опыта. Фактически же — мы называем границей обряда всякий раз границу нашего ведения. Вот, например, **мы кланяемся на улице**, снимая шапку, — что это, обряд или не обряд? Вероятно, большинство скажет, что это — только обычай, то есть не введет поклона в границы — ведомые им — обряда. Но святой Иоанн Дамаскин утверждает, что мы снимаем шапку пред проходящим знакомым и **должны** снимать ее, ибо этим выражаем мы религиозное почитание **образу** Божию, который в человеке: человек — та же икона, икона Господа своего. И значит, поклон — поклон знакомому на улице — это уже не «обычай», а обряд.

Мы готовим кушанье. Исторически — кухня есть святилище, а очаг — алтарь его. Кухня — не только духовное средоточие дома, но и зерно, из которого и около которого вырос весь дом. Кухня — это храм религии рода, связующее начало поколений, и именно через нее поколения священных друг для друга и образуют священное единство, род, исторические корни всечеловеческой (религии). Так было — так было в длинном ряду веков. Но религии никогда и никем не были отменены, да и не могут быть отменены, ибо — не чье-либо изобретение они, не установлены чрез *contract social*, а являются выражением самой природы нашей. Мы не отменили их, не смели их отменять, но лишь легкомысленны в отношении их. Мы не думаем о них и пренебрегаем ими, безумно отвергаясь тем самым собственному своему, живущего в нас закона. И, посягая на этот закон, мы отрешаемся тем самым от своей собственной человечности, убиваем самих себя как людей. Семейный очаг, мы сказали, был средоточием дома; но не только был — и есть, неизменно есть, как неизменно есть наша собственная природа. И доселе в благочестивых домах и в монастырях огонь кухонной печи возжигается непременно от лампы, и значит, — есть **святой** огонь — святой, а не простая полезность; новая посуда ополаскивается Богоявленскою водою, и значит, — есть святая посуда — утварь этого храма всечеловеческой религии; домашние припасы освящаются, масло льется крестообразно, крестообразно сыплется соль, крестообразно знаменуется ножом хлеб, прежде чем начнет его резать хозяин дома. Все творится у священного огня с молитвою и крестным знаменем. Явно: приготовление кушанья как было, так и есть — род Богослужения, низший может быть, но все-таки священный, по-своему уставный. Кухня — совокупность **обрядов**. Грубое нечувствие жизни и великое нечестие говорить и думать: «просто кухня», «только кухня», теряя из виду ее священную глубину. Но так обстоит не с кухней только; вся жизнь пронизана обрядом: пошлой, скудной и скучной делается она, когда утрачена обрядность жизни. Тогда это качество, эту координату глубины жизненной пытается подменить скучающий человек обострением жизненных впечатлений, двигаясь только в **плоскости** жизни; но нет внутреннего предела и завершенности в этом заострении, и пряности жизни, следуя за пряностями, приводят к границам допустимого человеческой природой и губят.

Всякое новое дело требует молитвы о нем, особого освящения своих начатков, выделения из себя некоей десятины: первины всякого дела приносятся Богу. (...) Но даже современные Требники дают гораздо большее многообразно чинопоследований, чем сколько их применяется в современной жизни обычно. Требники же древние изобиловали чинами своеобразными, высокой расчлененности и конкретности, часто связанными с местными условиями, порою поэтому неповторимыми в иных местах чинопоследованиями и — по естественной исторической причине — мало известными.

Вспомним, например, об особом последовании Церкви Александрийской, идущем из глубокой древности, но за пределы этой Церкви не рас-

пространившемся и применимом по самому существу дела только здесь, — именно об освящении **вод Нильских**. Известно, насколько благоденствие Египта зависит от высоты поднятия Нильских вод. «До сих пор египтяне всех религий видят в Ниле величайшего благодетеля всей своей страны, в определенное время года совершают различные великолепные празднества ради поднятия вод великой реки и, кроме того, подобно древним египтянам, — олицетворяют Нил, свершая ежегодно его обручение с большой помпой и обращаясь к нему с различными молитвами». По свидетельствам Руфина, Созомена и Сократа, священный локоть для измерения подъема воды в летнее солнцестояние торжественно переносился в церковь во времена христианские. При этом совершалась особая служба, и совершалась она вплоть до первой четверти XIX века; чинопоследование ее в разных редакциях издано и предназначено к совершению. Освящение Нильских вод должно происходить после литургии. Важнейшая или, по крайней мере, характернейшая часть его состоит в попеременном возглашении диаконом и народом, то есть ликом: «'Αὐτὸ τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ προστασίᾳ τοῦ Θεοῦ Νεῖλες — Горé промыслом и повелением Божиим, Ниле» и других тому подобных, перемежающихся особыми стихами прошений. Эти возгласы диакона и народа все учащаются, затем диакон сокращает их: «'Αὐτὸ Νεῖλες — Горé Ниле». И народ: «'Αὐτὸ Νεῖλες — Горé, Ниле». Диакон: «'Αὐτὸ, ἄνω Νεῖλες — Горé, горé, Ниле», народ же: «'Αὐτὸ ἄνω, ἄνω Νεῖλες — Горé, горé, горé, Ниле», и возглашает это трижды. Далее — вход, водосвятие, чтение Евангелия и так далее.

Подобного же рода чинопоследование местного характера — на священное купанье во Влахернском монастыре. В пределах Православной Церкви можно было бы указать много и доселе сохранившихся таких местных чинопоследований. Но в древности их было несравнимо больше, и каждая местность особенные условия своей жизни освящала особыми обрядами. Но и помимо явленных чрезвычайных, даже заурядная жизнь в церковном укладе подлежит освящению в своих подробностях. Загляните в Требник, даже в современный, урезанный Требник, — и вы увидите, что даже мелкие подробности жизни, даже частные стороны ее подлежат особым освящениям, то есть входят в особые обряды: **вся** жизнь пронизана культом, вся она, как сетью артерий, питается благодатью, вся она, так или иначе, связана с культовым средоточием — Таинствами, а потому и средоточием всех средоточий, с центром культа, о котором было уже говорено раньше. Тут было бы естественно начать перечислять все предметы, явления, действия, отправления, стихии, существа и так далее, которые освящаются в христианском культе. Но считаю нецелесообразным распространять слово **все** сухим перечнем: **всего**, кажется, что только можно придумать и чинопоследования на освящение чего содержатся в старинных, а отчасти и новых, Требниках. Полезнее рассмотреть что-нибудь более конкретно. Всем известно, что освящается воск — на так называемые «свечки», то есть навечерие Богоявления, затем на «Двенадцать Евангелий», в Великий Четверток, и на Пасху, что освящается **огонь** — в те же дни и в иные. Но менее известно, что и **звук** может быть освященным и срастворенным благодатью. А между тем, в «Чине благословения кампана, си есть колокола или звона» ясно говорится даже о космическом действии священного звона. В ектении: «О еже благословити кампан сей в славу святого Имене Своего: небесным Своим благословением, Господу помолимся... О еже подати ему благодать, яко да вси слышаши звенение его во дни или в нощи, возбудятся к славословию Имени святого Твоего... О еже гласом звенения его утолится и утишится и престати всем ветром зельным, бурям же, громом и молниям, и всем вредным безведриям, и злорастворенным воздухом... О еже отгнати всю силу коварства же, и наветы невидимых врагов, от всех верных своих, глас звука его слышащих и к деланию заповедей Своих возбудити я... Господу помолимся.»

В псалмах и паримии, читаемых при этом освящении колокола, а также в стихирах, воспеваемых тут, напоминает, что все стихии, вся тварь восхваляет Творца; напоминает также о священном звуке тимпанов, гуслей и труб и о том, что Глас Господень правит всею мировую жизнь. В молитвах этого благословения — типом, под который подводится испрашиваемое благословение колокольного звона, таким типом полагаются чудодейственные вострубления трубные, разрушившие Иерихон. «И ныне, — молится священник, — Владыко Пресвятой.... кампан сей... небесным святым Твоим благословением и благодатию Всеосвящающего Твоего Духа благослови и освяти, излей в онь силу благодати Твоея: яко да услышавше вернии раби Твои глас звука Твоего, в благочестии и вере укрепятся и мужественно всем диавольским наветом сопротивостоят, и молитвами и всегдашним славословием Тебе истинного Бога сия победят, к церкви же на молитву и славословие святого Имене Твоего, во дни и в нощи спешно, **яко ведоми да ведутся** (то есть таинственную силою влекомы, силою, вливаемою в звук колокола, а не просто звоном-сигналом, звоном-знаком разбуженные): да утолятся же и утишатся, и престанут и нападающия бури ветренныя, грады же и вихри и громы страшнии и молния, и злораствореннии и вреднии въздухи гласом его». Такова, по вере православной, космическая действительность звона; а что речь идет именно о чудесных силах его, подчеркивается следующим: «Ты бо, Господи Боже наш, не точию умными и одушевленными созданиями Твоими ... но и бездушными, яко же Моисеевым жезлом, и медяною змеею в пустыни, вся, яже хоцещи, преславная твориши и чудодействуеши: вся бо Тебе возможна суть, не возможно же ничтоже...». И в последующей молитве главопреклонения: «Кампан сей небесным Твоим благословением исполни, яко да глас звенения его услышавше, противныя воздушныя силы от оград верных далече Твоих отступят, и вся разженныя их огненныя, яже на нас, стрелы угаснут, тресканиа же молний, нападение града, и вся вредныя въздухом злорастворения, всесильною и крепкою десницею прогонима и удержанна да утолятся, утихнут и отступят...». И затем колокол освящается молитвою, святою водою и каждением — снаружи и снутри.

7. СВИДЕТЕЛИ

Таинство совершается в чинопоследовании своих обрядов: своей совокупностью они осуществляют возможность Таинства. Последование обрядовых действий и слов, бывающее «по порядку», или «чину», — *хата таѣи*, как сказано, хотя и в другом применении Апостолом, ведет наш ум к сознанию совершающегося Таинства. И дух, «отложивший всякое житейское попечение», умерший для мира и получивший силу жить в ином мире, существенно зр и т, что воистину совершается Таинство, что воистину мы представились, — переставились в иной мир, в царство не от мира сего. Так именно видится Таинство сверху, с горней области, когда в сретение Спасителю возносятся избранные, как вознесены будут и все, то есть во втором Пришествии, на облаках. Когда, чудесным образом, снималась повязка плотского зрения, то Святые Тайны бывали созерцаемы в виде заколаемого Младенца-Христа; на своем месте свидетельства этому были уже приведены. Подобным образом и другие Таинства воспринимались в своей недоступной обыкновенному зрению глубине и в своей Божественной святости. Но это бывало именно при преображении самого глаза созерцающего, по преставлении его, возвышении его в иное бытие. Однако такое преставление, такое преображение может быть, а может и не быть. Ведь самое Таинство есть подготовка души к преставлению и преображению, подготовка ее способно-

сти возвышаться в горний мир. У одних она уже развилась, другие еще ее не получили, и отсутствием ее Таинство не противопоставляется, а напротив, тем настоятельнее требуется. Таинство дается всем верующим, хотя у преизбыточествующе великого большинства их нет еще, и на протяжении всей земной жизни, быть может, и не будет — означенной способности видеть **непосредственно** страшные глубины священных тайнодействий. И, наконец, даже и обладающим этим духовным зрением, но не владеющим им всецело, всегда и без ограничений, — и им часто приходится принимать святыне Таинства, не имея в данный раз прямого мистического их зрения. Преподобный Сергей Радонежский однажды причастился огнем Святого Духа, вошедшим в Святую Чашу; но так было однажды. В другие разы, — мы по крайней мере не имеем оснований думать иначе, — в другие разы тот же Преподобный причащался Святыми Тайнами под видами хлеба и вина.

И вот, следовательно, возникает вопрос: тем, кто вообще **не имеет** мистического прямого зрения, или тогда, когда он такового не имеет, или поскольку его не имеет, — **этим** что обеспечивает наличие Таинства? Что доказывает им совершение такового? Что возвещает «свершилось»? По какому признаку они узнают в ряду эмпирического нечто большее, чем эмпирическое?

Ближайший ответ на поставленный вопрос конечно прост: мистическое свершение признается **по ходу эмпирических действий и слов**, — Таинство узнается по наличности своих обрядов, то есть по произнесению тайнодейственных формул и по произведению тайносовершительных действий. Иначе говоря, наличность Таинства устанавливается для обыкновенного сознания наличностью самых действий, его совершающих. Но этот, ближайший, ответ далеко еще не есть ответ последний. Ибо, если в каждом отдельном случае признается Таинство по наличности его чинопоследования, то встает общий вопрос: что именно вообще, в принципе, устанавливает связь чинопоследования с самым Таинством и почему именно — верующее сознание вообще признает реальность иного предела, к **иному** миру обращенной стороны чинопоследования? Почему? — Но это «почему», в силу сказанного ранее о феноменологии культа как системы изоляции и лестницы восхождений, это «почему» не должно быть опрощаемо. Чинопоследование, как выяснено выше, ведет сознание к некоему пределу, и это возвышение к пределу возможно в силу строения самого чинопоследования, обнимаемого умом как одно целое, как система ступеней. В этом смысле дело ясно. Но наш вопрос — не в том, почему чинопоследование ведет к идее своего предела, к которому устремляется восходящий ряд чинопоследований, — а в том, почему мы уверены, говоря математически, в существовании **предельного значения** у чинопоследовательного ряда, или — значения на пределе, да притом еще совпадающего с самым пределом. Отвлеченно говоря, ряд, хотя бы и стремящийся к некоторому пределу, тем не менее может не включать в свой состав своего предела, — быть рядом не замкнутым, да и вообще бывает именно таким, так что включенность предела в предельный ряд есть скорее исключение. Отвлеченно говоря, можно мыслить чинопоследование как всегда допускающее некоторое прибавление к себе, некоторое продолжение себя и, следовательно, никогда не достигающее своей завершительной точки, служащей не только предельным значением, но вместе, по своему внутреннему смыслу и по своему отношению ко всем членам чинопоследования, — его **пределом**. И вот вопрос — в том, что поручается за наличность этого предела нашего ряда обрядовых действий и слов.

Поручаться за наличность чего-либо может: или прямое **восприятие** этой наличности, или удостоверенное **свидетельство** другого лица — лица, которое, в свой черед, само уже имеет или имело такое восприятие. Но в данном случае прямого восприятия Таинства **нет**; и поручительст-

вом за наличность Таинства может быть, следовательно, лишь свидетельство некоего свидетеля. Так в культе возникает понятие и требование **свидетеля Таинства** и о свидетельствовании им своего восприятия. Это понятие **свидетельствования** есть одно из первоустановочных понятий философии христианства. Существенная необходимость его тут видна уже из количественно непомерно частого пользования в Новом Завете гнездом терминов *μαρτυρία*, *μάρτυς*, *μαρτύριον*, *μαρτυρεῖν* и *μαρτύρεσθαι*, выражающих производные вышеуказанного понятия и означающих собственно мученичество. Еще более усиленно словоупотребление занимающего нас гнезда терминов в раннейшей церковной письменности.

Но обратимся к **Новому Завету**. Тут слова занимающего нас гнезда встречаются не менее 174 раз (*μαρτυρεῖν* — 81 раз, *μαρτύρεσθαι* — 3 раза, *μαρτυρία* — 36 раз, *μαρτύριον* — 20 раз, *μάρτυς*, *μάρτυρες* — 34 раза). На общее число слов Нового Завета — приблизительно в 12.600 — это составляет содержание 1,38%. Сделаем аналогичный подсчет соответственно гнезда слов в других памятниках, в не-христианских. У всего **Гомера** имеется только 9 случаев пользования словами означенного гнезда (*μαρτυρίη* — 1 раз, *μάρτυρος* — 8 раз), на 35.921 стих, то есть приблизительно на 241.000 слов, это составляет лишь 0,0037%, хотя, кажется, уж о мучениях, пролитии крови, убийствах и доблестной смерти Гомеру говорить поводов несравненно больше, чем Новому Завету. Во всех диалогах **Платона**, включая сюда сомнительные и подложные, содержится 70 случаев занимающего нас словоупотребления (*μαρτυρία* — 7 раз, *μαρτύριον* — 2 раза, *μαρτύρομαι* — 4 раза, *μαρτυρῶ* — 30 раз, *μάρτυς* — 27 раз) и на общее число слов, приблизительно 584.000, это составляет 0,012%. Наконец, во всех сочинениях **Аристотеля**, по приблизительному подсчету, слова означенной группы встречаются 38 раз (*μαρτυρεῖν* — 20 раз, *μαρτυρία* — 5 раз, *μαρτύριον* — 9 раз, *μάρτυς* — 4 раза), что дает, при наличии приблизительно 212.000 слов в этом сочинении, 0,018%. Таким образом, в Новом Завете относительное содержание слов, принадлежащих к понятию свидетельствования, в 373 раза более, чем у Гомера, в 115 раз более, чем у Платона, и в 66 раз более, нежели у Аристотеля. Эти числа уже и сами по себе показывают, опорой сколь существенных высказываний служит рассматриваемое гнездо слов в Новом Завете, сравнительно с местом того же гнезда у писателей вне-христианских. Но найденные нами чисто-статистические коэффициенты значительно-сти этого гнезда слов чрезвычайно повышаются, если посчитать со степенью внутренней **важности** рассматриваемых слов в различных памятниках. В Новом Завете эти слова суть **термины**, и притом догматического характера, на них делается сильный смысловой удар, тогда как в памятниках не-христианских они акцентируются несравненно менее. Из сказанного следует, что в новозаветное значение рассматриваемых слов надлежит взглянуть весьма пристально.

Тут, обращаясь к существующим переводам Нового Завета, мы сразу же наталкиваемся на факт огромной значительности: в романских, германских и славянских языках слово *μάρτυς* и ему родственные переводятся **не однообразно**, а двойственно, причем переводом одних мест подчеркивается в *μάρτυς* смысл: **выражение и утверждение истины**, а переводом других — смысл: **страдание и смерть**, подлежащие в связи с твердостью этого выражения истины. Так,

греческое *μάρτυς* переводится

русскими: **свидетель и мученик**;

древне-церковно-славянскими: свидетель и мученик;

латинскими: *testis* и *martyr*;

немецкими: *Zeuge* и *Märtyrer*;

французскими: *témoin* и *martyr*;

английскими: *witness* и *martyr*.

Эта двойственность переводов обличает двудерность слова *μάρτυς*

и распадение первоначального средоточия в значении слова *μάρτυς* на два, из которых в одном более сохраняется первоначальное значение, а в другом — закрепляется разросшееся второе, уже трудно совместное с первым, как не сдерживаемое лишь исключительно могучей синтетической силой греческого языка. По мнению **В. В. Болотова**, второй ряд приведенных в таблице значений есть нечто наслоившееся и вторичное. «Слово «мученик», которым переводится у славян греческое *μάρτυς* — свидетель, передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили *μάρτυρες*. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы более всего поражены истязаниями мучеников, а не свидетельством за веру».

Но в таком случае возникает вопрос: разве самое страдание свидетелей веры есть нечто внешнее, случайное, не входящее необходимо в понятие о христианском свидетельстве? Разве мученичество имеет значение только биографическое и историческое, но не онтологическое и гносеологическое? *Μάρτυς* в христианском смысле не есть просто **свидетель** истины, как не есть и просто **страдалец** за истину, а есть такой свидетель, который свидетельствует своими страданиями, и такой страдалец, чьи добровольные страдания вытекают из самого содержания его свидетельствования: эти страдания воплощают возведенную истину, возведенная истина осуществляется в этих страданиях. Мученичество есть данность, но одухотворенная, — есть истина, но ставшая воплощенной.

В этой двойственной природе христианского понятия о *μάρτυς* — его историческая исключительность и его внутренний вес: «Нет мученика философии, нет мученика язычества, нет, собственно говоря, мученика даже в юдаизме — *pas de martyr de la philosophie, pas de martyr du paganisme, pas de martyr, proprement dit même, dans le judaïsme*». Исторически, как и онтологически, христианское мученичество есть явление исключительное и наиболее характерное религии воплощенного Слова; не без причины мученичество, в его узком смысле, Церковью всегда бралось за исходную точку и как единицу меры при рассмотрении прочих церковных деятельностей и распространялось как родовое понятие на дество, на монашество, на исповедничество, на апостольство и так далее, и так далее, даже на брак и на священство, судя, хотя бы, например, по введенному в чинопоследование соответственных Таинств, на самой вершине ликующей радости, тропарю мученикам, то есть на поверхностный взгляд совсем не в тон совершающемуся обряду круговой хореи. Все состояния и деятельности церковные подводятся таким образом под конкретное, но вместе типовое понятие мученичества, и мученичество оказывается **первоявлением** церковности. А в кельтском подвижничестве, наряду с понятием **красного**, то есть кровавого, мученичества — *martyre rouge* — устанавливаются понятия мученичества **белого** — *banmartra*, то есть самоотречения и самопожертвования, или деятельного подвижничества, и мученичества **зеленого** — *glasmartra*, то есть самоумерщвления и покаяния, или подвижничества созерцательного. Следовательно, первообразным признается страдание до кровей и завершающая его смерть за веру. «Венцы мученичества сплетаются смертью», — говорит Златоуст, хотя началом мученичества бывает «намерение», внутреннее настроение, душевное расположение и произволение. А если так, то в понятии *μάρτυς* поверхностная оценка страдания и сама страдает поверхностностью, в дальнейшем же служит источником лингвистических недоразумений. Напротив, внимание, направленное на **двуединство** значения *μάρτυς*, способно рассеять лингвистический туман, сгустившийся около истории этого слова. «Современное состояние филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не может объяснить греческое *μάρτυς*», — заявляет В. В. Боло-

но заповедует не терзаться — глагол *μερμερίζω* — мыслью о том, как сложатся житейские дела, не терять из-за будущего радости и спокойствия в настоящем, без надежды на помощь Отца Небесного, то есть не делать себе из завтрашнего дня предмета «пристрастия», страстной отдачи всего себя помыслу о будущем, — не делать себе из житейских обстоятельств идола, который вытесняет из сердца мысль о Боге и надежду на Него.

И те образы, которыми поясняет Спаситель Свою заповедь, — лилий не прядущих и не ткущих, и птиц не сеющих и не жнущих — поддерживают такое объяснение, филологически бесспорное, слов Спасителя: лилии и птицы не мучаются помыслами о будущем, но жизнь-то свою располагают в виду будущего: лилия, накапливая в луковицы за лето питательные вещества, и птицы, строя гнезда и выводя птенцов.

Далее сюда, к корню *μεμνησθαι* принадлежат: *μέμνηρα* — тоже **тяжкая забота, дума**, *μεμνηρίζω, μεμνηρίζω* — **заботиться, думать**, *μέμνηρα ἔργα* — примечательные, достопамятные события те, которые себя заставляют чувствовать и притом болезненно и обременяют заботой, *μέμνηρος* — **причинающий заботу, доставляющий беспокойство**; того же корня санскритские: *smárati* — **вспоминать, припоминать**, *smṛti-s, smar-ana-m* — **память, воспоминание**; латинские: *memor* — **помнить, не забывать**, *memor-ia* — **память**, причем отличие глагола *memorari* от *meminisse* то, что последний означает легкое и приятное памятование, а первый — вынужденное, с терзанием, — глубокую, тяжкую думу. Далее сюда присоединяется: древне-прусское *ermirīt* — **вымышлять, выдумывать**; древне-верхне-немецкое *morpen* — **печалиться, носить траур, скорбеть**; и бретонское *mor* — **сомнение**. Затем в связи с *μεμνησθαι* и другими стоит *μεμνησθαι* из *μεμνησθαι* — **сохранять свою долю, быть в мысли**, *εἰμνησται* — **призван, позван**, *εἰμνησται* — **судьба, доля**, как то, что помышлено, понимаемо, подобно рок от речи и *fatum* от *fari*, *μοῖρα* — **должная участь, судьба**, как **доля** от **делить**, *μοῖρα* — **кусок, часть**, *μοῖρα* — **определение судьбы**. Сюда же относится *μεμνησθαι* — **я получаю долю, я получаю для себя свою долю, я заслуживаю**.

Таким образом, два, может быть, даже три корня, а именно: *μαρ* — **сиять, мар** — **бороться и быть побораемым**, *μερ* — **иметь мысль, памятовать** — указываются как лежащие в основе слова *μάστιξ*. Есть ли это чисто-этимологически один корень, в разных видоизменениях, или **разные**, хотя и близкие фонетически — решить сейчас мы не умеем, да и не особенно в том нуждаемся. Пора лингвистике оставить предрассудок, будто всякое слово — непременно **одного** корня. То, что более грубо и неудачно произведенное, носит название **народной этимологии**, в более тонком и совершенном виде есть общее и чрезвычайно обширное явление истории языка, состоящее во взаимном воздействии слов одних на другие. В частности, это воздействие может быть аррадикацией, или приспособлением слова к некоторому новому корню, вследствие чего возникает как бы прививка одного корня на слово другого корня. Когда абрикос прививается на сливовый подвой и вырастают на дереве нектарины (*nespoli*), то нельзя сказать, выросший плод есть ли слива, или абрикос, ибо он — ни то и ни другое и даже мало похож как на то, так и на другое. Возникла помесь или, точнее, **синтез** двух видов, и стремиться подвести его под тот или другой из образовавших его видов было бы насилем над действительностью и естественно повело бы к нескончаемым, бесплодным спорам. Так же и в языке: возможны взаимные прививки слов одного корня на словесный подвой другого, вследствие чего уже по существу делается неправильно поставленным вопрос о том **единственном** корне, который лежит в основе разбираемого слова. Тогда в наличном развитии слова ни один из корней не может быть назван первоначальным, ибо **два** корня совместно владеют одним словом. Это совместное владение может быть уподоблено юридическому

понятию *condominium* или, еще лучше, минералогическому понятию двойникового или тройникового кристалла, где одно и то же вещество оформляется зараз **двумя** взаимопроникающими кристаллическими структурами. Иначе говоря, обсуждаемое здесь языковое явление подводится под общую метафизическую схему взаимопроникновения двух формообразующих начал, сходящихся на одной материи; в данном случае, двумя корнями и развивающимися на них семемами организуется **одно** вещество языка — один и тот же звуковой состав, и решить вопрос, какой из этих корней «истинный» — невозможно по существу дела. К тому же, историческое время такого взаимного проникновения корней может оказаться отодвинутым не только вообще весьма далеко, но и просто — к сроку самого **возникновения** данного слова, подобно тому, как кристаллическая форма пронизывает другую не когда-либо впоследствии, а при самом образовании кристалла. В таком случае, то есть при признании аррадикации современною самому словообразованию, вопрос о первенстве того или другого корня в составе данного слова есть по существу вопрос ложно поставленный. Кроме того, может быть, — и это, по-видимому, произошло с различными указываемыми здесь корнями слова *μαρτυς* — что несколько корней, своим взаимопроникновением образовавших сложный корень разбираемого слова, сами когда-то разошлись от **одного** первичного корня и затем, дифференцировавшись, после длинных исторических судеб, снова сошлись в **одном** слове, подчеркивая различно направленные смыслы в корне первичном. Тут указать, какой именно из дифференцировавшихся корней в данном слове должен считаться первичным, а какой — наслоем его, делается особенно трудным. В отношении к слову *μαρτυς* мне и думается, судя по чрезвычайному семантическому богатству этого слова, что в нем, действительно, слились по крайней мере **три** вышеозначенные корня, и лингвисты, открывающие в слове, в слове живой речи, тот или другой корень из числа этих трех, все правы, каждый по-своему, и, если угодно, каждый неправ, коль скоро исключает все объяснения, кроме своего. Образ и понятие **сияния** и **лучения** конечно содержится в слове *μαρτυς*, ибо свидетельствование **истины** есть свет, а чтобы свидетельствовать ее — надо иметь свет в себе; это представление об истине как свете и свете как истине коренится в самых глубоких областях мистики и оттуда несметное множество раз проявлялось в языке и в мысли, от религиозной Боговдохновенной метафизики начиная и до метафор повседневной жизни включительно.

Итак, свидетельствование об истине есть сияние. Но, чтобы **свидетельствовать** об истине — надо **бороться**, побеждая тьму неведения и лжи: свидетель есть **борец** и, духовно, **победитель**. При борьбе же — приходится не только наносить, но и **получать удары**, а потому — **страдать**, **мучиться** и **изнемогать**, и даже **умирать**; вот новый круг значений в слове *μαρτυς*. Все это — проявление силы свидетельства во-вне. Но что есть оно, *μαρτύριον*, со стороны внутренней? — Чтобы свидетельствовать, надо **иметь в себе** свидетельствуемую истину, и не просто думать о ней как о порождении нашего собственного творчества, но беременеть ею, носить ее в себе как нечто данное сознанию, как нечто духовно принудительное, даже отягчающее, — как **требующее** себе свидетельства. Объективная истина **заставляет** памятовать о себе и властно **ведет** познавшего ее к свидетельствованию о ней. В этом смысле, *μαρτυς* есть **владеемый истиною**, **носитель истины**, ему врученной, ему доверенной, и идет на подвиг свидетельствования он — не от кипения крови и избытка сил, не тщеславясь, не из удачества, не в опьянении, не руководимый той или другой страстью, каковую может быть, в частности, и расчит, — а в высшей мере **трезво** и по **необходимости**. Таково склublение разных смыслов в слове *μαρτυς*. Оно делает более понятным тот гносеологический и онтологический вес термина, около которого обращаются наши

рассмотрения. Да, *μάρτυς* свидетельствует не свое, не от себя, не по своему почину. Он ведется объективно пред ним лежащею и обязательно от него требующею подвига истинною к страданию, даже до кровей и до смерти. И потому, эти крови мученика, эта смерть его выражает не его субъективные хотения, не его субъективную решимость, как бы таковая ни была красива и благородна, а силу объективной духовной реальности, которая не позволяет мученику не быть свидетелем ее. Мученик говорит свое исповедание. Но свидетельствует об истине собственно не слово мученика, само по себе, может быть, и лишенное веса, а его кровь, сам он всем своим существом как некоторый факт действительности, с которым нельзя не считаться, именно как с бесспорным фактом, и который сам собою уже говорит, что есть некая великая сила, ведущая за собою, и — даже до смерти; речь же уст мученических — раскрывает, поясняет, расчленяет громовой, но недостаточно внятный голос его крови. Не кровь подтверждает слова, будучи внешним к ним придатком, а слова объясняют кровь, внутренне уже содержась в ней. Нет — во-первых, слова, во-вторых, кровь; но есть: просто кровь, в которой — слова, из которой, как пар, подымается исповедание. Таким образом, по совокупности коренных своих значений слово *μάρτυς* в христианстве означает, если соединить все сказанное: того, кого сила познанной им истины властно побуждает свидетельствовать о ней, преодолевая заблуждение и в борьбе за победу принять мучение и смерть. Мученичество же есть кровь, говорящая об истине.

Итак, в чем же сила убедительности христианского свидетельства-мученичества? Почему свидетельства-мученичества нет вне христианства? И, точнее, почему этого явления не только нет, но и не может быть помимо христианства? — Страдание за идею и даже смерть возможны всюду — и бывали, без сомнения, не в одном только христианстве. Но факт страданий и смерти везде, кроме христианства, был внешним в отношении убеждений, ибо не только не вытекал с необходимостью из их содержания, но, напротив, неизбежно противоречил таковому. Ведь всё, что — не христианство, учит о мире сем, потому что в христианстве только открылось новое царство духа. (...) Всем можно пренебречь ради главного — жизни в мире сем. И если я все же жертвую собою, то это значит — для меня есть нечто более дорогое, нежели мир сей и жизнь в нем, и, значит, это другое более ценное для меня, чем мир, понимаю я мною не как отвлеченное понятие, которое, как бы оно ни было красиво, не имеет собственного существования и пройдет вместе с моим собственным бытием. И значит, если я не действую по недомыслию, то есть если мучение и смерть не постигают меня извне, по моему непониманию, что мне грозит, то, следовательно, добровольно принимая смерть, я тем самым доказываю, что мир духовных ценностей есть реальность, а не отвлеченное представление, — что я, хотя бы и смутно, против воли своей, знаю иной мир и даже утверждаю его онтологическое первенство пред миром здешним. Так, если бы я сказал со всею субъективною искренностью, что нет жизни будущего века, — и в доказательство предложил бы усечь мне голову и в самом деле подвергся бы этой казни, — то такая смерть моя все же не доказывала бы моего убеждения, ибо по содержанию его она с ним никак не связывалась бы. Но мало того: моя решимость была бы подтверждением противного, ибо доказывала бы, что в сокровенных тайниках своей души я опираюсь на нечто, более заветное и более в конце концов прочное, хотя и темно сознаваемое, нежели высказанное мною отрицание; и, в силу этого заветного убеждения, я самую смерть, значит, вменяю ни во что пред чем-то иным, что, следовательно, выше смерти и сильнее смерти, а значит — превышает Время, то есть вечно. А в конечном итоге это вело бы к доказательству, что я не додумал своего внутреннейшего предощущения Вечности и, значит, жизни в ней. Хотя и не словами, но

самым делом я признал бы, что вечность и вечная жизнь есть и движут мною в самом главном.

Таково саморазрушительное свидетельство нехристианского мученичества, именно по этому самому не заслуживающего имени *μάρτυς*, как не свидетельствующего своих убеждений и их даже опровергающего. Напротив, содержание христианского исповедания покрывается фактом мученичества, и мученичество из содержания этого убеждения с необходимостью вытекает: христианин свидетельствует, что *есть* иная жизнь, подлинная, корень жизни всяческой, и *есть* воскресение из мертвых и что только держась своей веры можно достойно вступить в жизнь будущего века. Поэтому, такой свидетель веры не может не бороться до кровей мученических, если требуют от него отречения от веры и, следовательно, выпадения из самой жизни, которая есть в нем душа его души. Отстаивая свою земную жизнь, он внутренне должен бы был порвать с тем, в чем всем своим существом ощутил источник жизни вечной, и, напротив, уверовать в прочность того, ощущение преходимости чего и составляет его способ отношения к жизни **этого**, здешнего века.

Христианин не может не быть мучеником, если не отречется от своей веры, которая есть в нем факт переживаемой им иной реальности, — ибо отречься от веры — значило бы для него отречься более, чем от самого себя (которого ему предлагают спасти ценою отречения), а ложно исповедовать отречение, устами только, — значит так повредить орган духовного ведения, что ощущение жизни вечной, в сердце текущей, затмится там и сердце опустеет зияющею пустою. И потому христианин умирает, свидетельствуя тем, что воистину в сердце его почивает Дух жизни и ощущается более реальным и надежным, нежели эта утекающая жизнь в разрушающемся мире. И потому страдания и смерть христианского мученика делаются более, чем момент биографии, и даже более, чем историческое событие, но перерастают границы временного факта и, переполнив время, входят в область познавательных ценностей. *Μάρτυς* действительно вошел в иной мир и своею смертью запечатлел свое вхождение; и потому он действительно **есть свидетель** тайн иного мира — тот свидетель, который удостоверяет совершение Таинства.

Кто же может быть таким свидетелем Таинства? — Повторяю, лишь тот, кто видит Таинство в его внутренней силе, — тот, кто в высшей мере не от мира, хотя и в мире. В собственном и точном смысле слова свидетелем может быть лишь Само явившееся на земле Божие Слово, Иисус Христос, — «Иже есть Свидетель верный — *ὁ Μάρτυς ὁ πιστός*» (Откр. 1, 5), как пишет о Нем святой Иоанн Богослов. Но Иисус Христос есть не только Свидетель, но и живое Свидетельство, живое Аминь тайнам Божиим. «Тако глаголет Аминь, Свидетель верный и истинный — *τάδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ Μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός*» (Откр. 3, 14), — свидетельствует Он о Себе (сравни Откр. 22, 20). На вопрос Никодима, как может быть новое рождение, от Духа, Господь прямо указывает: «Аминь, аминь глаголю тебе, яко, еже вемы, глаголем, и еже видехом, свидетельствуем — *μαρτυροῦμεν* — и свидетельства нашего — *τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν* — не приемлете» (Ин. 3, 11); и Пилату, на вопрос о Царстве Его: «Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину» (Ин. 18, 37), ибо Царство Его и есть Истина. Христос — Свидетель, *Μάρτυς*, в предельном смысле — *ὁ Μάρτυς*. В Его распятии иудеи и римляне думали видеть просто историческое событие, но событие оказалось Истиной. А свидетельство Христа оказалось не только высказанным **содержанием**, истинным, но и **силою** высшей реальности, высказыванием объявляемой. Распятие Сына Божия искупительно не только потому, что Он — Сын Божий, но и потому, что это — **распятие** Сына Божия: этим фактом было усвоено человечеству вечное содержание свидетельства Истины.

Но факт закрепляется в истории лишь фактами же. Господь Иисус Христос — как факт истории — входит в историческое сознание человека лишь **фактами** же, которые имеют содержанием истинность того, первоначального, факта. Так возникает необходимость свидетельства Его свидетельства и, следовательно, — свидетелей Единого Свидетеля. Апостольство и есть такое свидетельство, уже человеческое, Самой Воплощенной Истины. «Вы же есте свидетелие сим» (Лк. 24, 48), то есть всей жизни Господа, Его страданий, смерти и воскресения; и: «Будете Мне свидетели во Иерусалиме же и всей Иудеи и Самарии, и даже до последних земли» (Деян. 1, 8). Так запечатлевает Своими прощальными словами пред вознесением Сам Господь деятельность Апостолов, — как говорил им о том же во время Своей прощальной беседы: «И вы же свидетельствуете, яко искони со Мною есте» (Ин. 15, 27). И они стали свидетелями Божиими, свидетелями Иисуса Христа, Сына Божия, заверителями пред человечеством Его неотмирности. Первоначальная история Церкви, записанная в Деяниях Апостольских, вся испещрена словами «свидетель», «свидетели», «свидетельство», «свидетельствовать» и тому подобными во всех грамматических формах (см. Деян. 2, 32; 3, 15; 10, 3; 13, 31; 4, 33; 14, 3; 15, 8 и так далее). Апостолы сознают себя именно свидетелями. Так, апостол Петр называет себя «свидетелем страданий Христовых» (1 Петр. 5, 1); апостол Иоанн утверждает: «И мы свидетельствуем, и весте, яко свидетельство наше истинно есть» (3 Ин. 12), а Павел увещевает Тимофея: «Не постыдися убо свидетельством Господа нашего Иисуса Христа, ни мною, юзником Его, но спостражди благовествованию Христову» (2 Тим. 1, 8).

Апостолы свидетельствуют Иисуса Христа. На первый взгляд кажется не возбуждающим вопроса, что собственно значит «свидетельствовать Иисуса Христа», подобно тому, как не составляло бы вопроса, что значит свидетельствовать апостола Павла, или, еще лучше, какого-нибудь Ивана или Петра: это значило бы удостоверить самотождество его личности, то есть обеспечить, что это — тот самый, который известен под таким-то именем. Но, если понимать свидетельство Иисуса Христа в том же смысле, то есть как удостоверение самотождества исторической личности Иисуса, в отношении Его человеческого естества, то тогда решительно непонятно, ради чего необходимо было во времена апостольские такое свидетельство. Разве кто-нибудь, даже из врагов Христовых, высказывал сомнение в Его историческом Лице как таковом? Разве кто-нибудь заподозривал, действительно ли Иисус есть тот самый сын Марии из Назарета, за какового считали Его окружающие? Зачем же такая сложная и кровавая организация свидетельских показаний о факте, против которого никто не возражает, да и не возражал никогда, кроме разве только додумавшихся до такого сомнения в XX веке пан-вавилонистов? Неужели только ради них нужны были бесчисленные мученичества, к тому же их несколько не убеждающие? А кроме того, как возможны были самые мученичества, где почва, на которой могли возникнуть преследования и гонения? Если понимать под свидетельством апостольским нечто вроде обычного свидетельства, например, судебного, то совершенно непонятна психологически самая суть столкновения гонителей и гонимых.

Но тогда, скажут, нужно понимать «свидетельство Иисус Христово» в смысле удостоверения не самотождества Его человеческого естества (Лица?), а Его Богосыновности, Его Единосушию Отцу. Однако, если свидетельство в первом смысле есть нечто слишком малое, чтобы вызвать гонение, то свидетельство во втором как слишком большое и заслуживало бы гонения, будучи притязанием на абсолютное ведение. Чтобы засвидетельствовать Единосушие Отца и Сына, необходимо насквозь и до конца **знать** Божие естество и, не будучи ни Отцом, ни Сыном, притязать на бытие большее, нежели Каждого из Них.

Нам дан удел веровать или не веровать в Христово Единосущие Отцу, но не *знать* таковое, а следовательно, человек не может удостоверить такового Единосущия. Свидетельство Христово в этом смысле было бы духовной гордынею и восхищением недарованного, которым могут хвалиться гностики всех стран и времен, как бы они ни назывались, а не христиане. Еще святой Иринеи Лионский смеялся над притязаниями современных ему гностиков объяснять все взаимоотношения божественных эонов, говоря, что еретики так рассказывают о рождениях эонов, как будто в качестве акушеров помогали ПлирOME.

Итак, что же значит «свидетельство Иисус Христово»? Смысл этого выражения точно устанавливается Апокалипсисом. Иоани, говорится там, «за слово Божие и за свидетельство Иисус Христово» — (Откр. 1, 9) был на Патмосе; а в другом месте о той же самой причине его заточения на Патмосе говорится, что он «свидетельствовал Слово Божие и свидетельство Иисус Христово, и елика виде — ἐμαρτύρησεν τὸν Λόγον Θεοῦ καὶ τῇ μαρτυρίᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν» (Откр. 1, 2). Следовательно, «свидетельствовать Слово Божие», или, иначе говоря, свидетельствовать Единосущие Иисуса Отцу, есть, по Апостолу, «свидетельствовать свидетельство Иисуса Христа». Иоанн не считает нужным удостоверить историческую Личность Иисуса, как и не берется удостоверить, что Он, Иисус, есть Слово Божие, Единосущное Отцу, ибо «Бога никто не видел» (Θεὸν ὁὐδεὶς ἑώρακεν), то есть помимо, без Сына. Но не свидетельствуя ни о том, ни о другом, он свидетельствует: ὅσα εἶδεν — что «он видел» (Откр. 1, 2) то есть то, сверхъисторическое, но, однако, бывшее ему доступным, свидетельство Самого Слова Божия — Иисуса Христа. Иоанн свидетельствует не непосредственно то, что делается в недрах Отчих, а свидетельствует свидетельство о том Иисуса, знающего Отца. Слово Божие, Единородный Сын Божий и Перворожденный из мертвых, свидетельствует об Отце Своем и Его Царстве.

А Иоанн, по откровению Божьему, *засвидетельствовал* — ἐμαρτύρησεν — Слово Божие — Единородное Слово Божие. Поставленный здесь аорист указывает на определенный, известный читателю, биографический факт из жизни Иоанна; потому естественно спросить: где и когда это чрезвычайное событие торжественного засвидетельствования случилось? — Очевидно, речь идет о Евангелии Слова («В начале бе Слово» — Ин. 1, 1) и о Послании (Еже видехом — ἑώρακαμεν — о Словеси животнем — 1 Ин. 1, 1), где Иоанн был свидетелем Слова. И свидетелем еще чего? — Он ἐμαρτύρησεν τῇ μαρτυρίᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ, он был свидетелем свидетельства Христова. Иоанн, раб Христов, подтверждает свидетельство Христово — не по существу, конечно, о каковой дерзости и мысль не западала Апостолу, а по фактической его стороне, то есть удостоверяет, что действительно такое свидетельство было, что он слышал, и притом собственными ушами, что он видел и даже осязал своими руками. Апостол удостоверяет, что этот Свидетель об Отце Небесном, это Явление с Неба было не призраком, не мнимым, а действительно воплощенным.

Понимать это место можно только вдумавшись в историческую обстановку свидетельства. У людей того времени вовсе не было принципиального недоверия к возможности прихода с неба. С другой стороны, дела Христовы, и в особенности Его свидетельство о том, что Он, Христос, видел, были явно неземные, внутренние убедительные; не могло возникнуть сомнения о правдивости Его свидетельства по существу, да и враги Его никогда не смели усмотреть в содержании Его слов об Отце — неправду. Но тут же возникал вопрос: как Он может знать то, что знает? Для иудеев, видевших реальность Спасителя и не бывших способными вместить в своем сознании мысли о воплощении, не оставалось никакого исхода, как просто *уничтожить* Существо, неприемлемое ими, но для них бесспорное, — убить Его. А для всех не видевших Его, преимущественно для язычников, легчайшим путем было то

решение, что Иисус — действительно Явление небесное, но зато лишенное реальности, — небесный призрак; а тогда открывались сомнения в фактичности возвешенного Им. Апостолы же в высшей мере сознают необходимость удостоверить противное, то есть: что Иисус действительно был во плоти и действительно свидетельствовал о Небе, — всё то, что они со слов Его благовествуют. Величайшее ударение они делают на том, что они **свидетели Свидетеля**. Они сознают себя прежде всего именно **свидетелями**, и притом поставленными, — даже рукоположенными от Бога, прежде всех других свидетелей: «Бог воскресил Его (Христа) в третий день, — благовествует апостол Петр сотнику Корнилию, — и даде Ему явлену быти, не всем людем, но нам, свидетелем предназначенным (собственно: хиротонисованным) от Бога — *μαρτυρίῳ τοῖς προχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*» (Деян. 10, 41), и называют себя «свидетелями» — *μαρτυρεῖς* — (Деян. 2, 32; 3, 15) Воскресения Христова. Дело апостольства есть **свидетельство**. И потому, когда в апостольской среде возник вопрос об избрании Апостола на место отпавшего Иуды, то нового апостола ставили вовсе не просто как проповедника, и именно как свидетеля Воскресения Христова — *μαρτορα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* — (Деян. 1, 22), да и самое благовествование, то есть Евангелие, было свидетельствованием именно фактичности, действительности Христова Воскресения. Подобно этому и Анания, первый из христиан, пришедший к ослепшему Савлу, с убеждением креститься, определяет новообращенному предстоящий ему подвиг как дело свидетельствования: «Будеши Ему (Христу) свидетель — *μαρτυρῶς* — и у всех человеков» (Деян. 22, 15). А явившийся Павлу в Иерусалиме Господь предсказывает: «(В Иерусалиме) не примут свидетельства твоего, еже о Мне» (Деян. 22, 18). В свой черед Павел называет Господу первомученика Стефана свидетелем Его — *τοῦ μαρτυροῦς* (Деян. 22, 20). Таким образом, понятие и термин *μαρτυρῶς* выходит за пределы собственно апостольского круга и распространяется на всех благовестителей новой жизни: это уже третий концентр свидетельства, третья ступень, если за первую считать Самого Господа. Он называет убитого Антипу Пергамского Своим верным свидетелем — *ὁ μαρτυρῶς ὁ πιστὸς Μωβ*: «Антипа, свидетель мой верный, иже убиен бысть в вас» (Откр. 2, 13). Свидетели ставят новых свидетелей, и площадь основания свидетельской пирамиды, по мере удаления от вершины, все возрастает.

Свидетельская кровь, разливаясь, рождает новые свидетельства. Но это не потому — как хотели бы спсихологизировать историки, — что происходит психическая эпидемия мученичеств, которую пытаются сравнить с заразою флагеллянтов, крестоносцев и других, как хорошо известно. Церковь сурово порицала жажду страданий как таковых, искание смерти, опьянение мученичеством, сомнамбулическое устремление к мученичеству или экзальтированный вызов пыток и смерти, подобные монтанистским и донатистским. Не то, чтобы этого никогда не бывало; но, поскольку случалось изредка, рассматривалось именно как **болезнь духа** и резко осуждалось как перестановка понятий и подмен объективной духовной ценности — свидетельства — субъективными состояниями, то есть, говоря языком позднейшей аскетики, как явление **духовной прелести**. В мученичестве, под каковым словом должно разуметь только церковное мученичество, было влечение не к крови и к страданиям, всегда нетрезвенное, всегда лихорадочно иступленное и содержащее в себе жестоку чувственность самоистязания, а — тяга к новой, высшей реальности, ощущение в себе прорастающих семян иного бытия: «ибо семенем жизни стала смерть Христа». Открылась новая жизнь, и, по мере распространения этого семени, ширится круг людей, причастных к опыту вечной жизни, и всё в большем числе представителей рода человеческого возникает ощущение бытия более полного и более крепкого, нежели самый мир.

Центр тяготения переместился в сознании: возрожденная душа внешне принимает новую форму равновесия своих элементов; не земля, а Небо теперь влечет к себе, и мученики не от земли бегут, а устремляются к Небу. Разливается в связи с этим преизбыточное богатство духовных дарований, законы бытия земного оттесняются, или, точнее сказать, просвечивают золотым содержанием иной жизни и сами делаются иными; невольно вспоминаются тут излюбленные в катакомбном искусстве *fondi d'oro* — сосуды темно-зеленого стекла со впаянными внутри него, залитыми им прорезными изображениями из тонких золотых пластинок, сквозь толщу стекла мерцают священные символы, так близко от нас и, вместе, сокровенные, совершенно недоступно от возможности коснуться их. Век мученичества озолочен почти прильнувшим к земле Небом. Мученические акты испещрены яркими видениями, непрестанными откровениями и озарениями, и самая атмосфера этого времени кажется пронизанной снопами только что зашедшего Солнца. Духовный мир открывается въявь. Но, в противоположность многим, как будто аналогичным явлениям визионерного характера, имеющим сложение хрупкое и призрачно-субъективное, эти видения плотны и имеют четкость подлинной онтологии: в их реальности при чтении записей того времени усомниться не приходится в голову.

Наиболее пронизанная веянием мученичества и токами мученической крови — из Новозаветных книг — Апокалипсис — наиболее же насыщена и явлениями духовной реальности, здесь особенно разительной и особенно явной и яркой; тут они — не туман или пар, а камни-самцветы и стеклянное море, смешанное с огнем, — самое твердое, что есть в бытии, и самое прозрачное, — сгущенные и оплотневшие в земных недрах лучи Солнца. И убедительность **того** берега жизни все укрепляется каждой новой притокой каплей мученической крови. Кровь мучеников, привитая Кровью Христовой — этим семенем вечной жизни, — сама становится семенем, согласно знаменитому изречению Тертуллиана: «*Semen est sanguis christianorum*». И, попадая в сердце, это семя производит брожение крови или, точнее, преобразование, и тогда оно само, ассимилируясь, будит таящееся во всякой душе ощущение иного бытия начала и влечение переплыть к иному берегу. «Ни видимое, ни невидимое — ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечение, расторжение, раздробление костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки дьявола пусть придут на меня, — только бы мне достигнуть Христа».

Но не надломом или надрывом, не безысходностью и тоскою, не пресыщенностью и скукою от суеты жизни, какими была проникнута жизнь культурного мира, современного мученику, дышит это искание жизни иной. Нет, тут полновесное ощущение иного бытия уже дано глубоким невозмущаемым миром, «свышним миром», — просимым нами в ектениях, в котором — спокойствие, самообладание, эллинская ясность и, главное — ни с чем несравнимый свет радости и праздничного ликования. Некоторым намеком на ту полноту бытия, которою жили эти первые круги свидетелей Христовых, звучит донныне еще неумолкаемая музыка в местах их погребений, в катакомбах.

«Едва мы вошли во тьму катакомбы, — рассказывает один из посетителей, — вдруг нахлынуло чувство радостное, умиленное, благоговейное, ноги сами собою опустились, и я, в несказанном восторге, стал целовать камни и землю и плакать обильными, облегченными, освобождающими слезами. Сбылось то, что я предчувствовал по далеким книжным вестям. Безмолвная, почти немая тайна первохристианства вдруг безмолвно и немо открылась **сердцу**, и самая «**суть**» катакомб стала такой близкой, такой понятной, такой родной. Я всем существом ощутил **мир**, мир, превосходящий всякое разумение, мир, который благодатными волнами бил в мою душу из этой массы безвестных, смиренных могил.

Близкие останки ребенка (погребенного в катакомбах — П. Ф.) таким победным утверждением говорили, что нет смерти, нет печали и вздыхания, есть одна беспримесная, беспредельная радость. В то время как монах (проводник) далеко впереди давал объяснения моим спутникам, я шел сзади, и немое чувство мое стало находить разумные «внутренние слова». Массы Божественно-идиллических черт, которыми полна древняя христианская письменность, пришли мне на память, и все синтезировались в словах Минуция Феликса: **«Мы ожидаем весны нашего тела»**. Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умирненности христианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности. Первые христиане знали какую-то **особую** гармонию религиозного чувства, на них почил какой-то **особый** луч до-мирной Божественной славы. Они были свидетелями и участниками кратковременного благодатного абсолютного мира между землей и Небом. В их кратких, обрывочных надписях, в их младенчески-чистой символике, в их простых и глубоких видениях сквозит тайна постигнутой, свершенной и разделенной Обрученности...

...Почти целые три века посеянное Словом зерно сохраняло свой первоначальный облик, лежало «одно», пребывало как истинный **дар** Божий, как беспредельное чистое счастье! Все нечистое человеческое сгорало в вольном и светлом порыве к **жертве**, в вольной устремленности к мученичеству, в постоянной готовности пострадать за Имя Христово... Они горели энтузиазмом, пылали тайной примирения с Небом, тайной новых обетований...

Первые христиане любили цветы. «Кто может подумать, что мы пренебрегаем цветами, — говорит Октавий у Минуция Феликса, — которыми дарит нас весна, когда мы срываем розы и лилии и все другие цветы приятного цвета и запаха? **Их мы расставляем перед собой. Из них сплетаем себе венки на головы**». По внешней видимости, эта любовь к цветам — как у язычников. Но, на самом деле, эти венки из цветов сливались в первохристианском сознании с **венцами мученическими**. От этих венцов нет возврата к язычеству и — прямой переход к добровольному, внутреннему мученичеству аскетов и пустынников... Да, христиане «любили цветы», но любовью новой, неведомой античному миру, любовью поглощающей и преображающей, и, когда пришли времена, христианство породило новую эпоху в истории искусства...

Мученическое свидетельство Христа с древнейших времен стало в Церкви, по вполне понятной причине, типическим как наиболее внятное взаимопроникновение покрывающих друг друга человеческого подвига и вечной ценности. Всякий подвиг церковный есть, по разуму церковному, свидетельство мученического типа и под этим углом зрения понимается; а если бы не был таковым, то не мог бы быть и церковным как не являющий собою **символа** — живого взаимопроникновения **двух** бытий. Мученичество, в более прямом смысле слова, есть такой символ более бесспорный, **внешне** доступный менее тонкому зрению, и потому с древнейших времен в увещаниях и назиданиях к подвигу христианской жизни отправною точкой мысли, неизменною мерою оценки обычно применялось понятие **мученичества**. Все пути к небу измерялись именно этою мерою, почему самое понятие мученичества-свидетельства, сохраняя неизменно свою ось, получало очертания весьма различные.

«Сколько и какие поминаются ныне (то есть в Неделю всех святых) святые?» — спрашивает себя преподобный Феодор Студит в Слове, обращенном к монахам, и тут же отвечает: «Бесчисленны святые Божии, свидетели истины Божией и мученики, кои верно сопротивлялись враждебной ей (именно ей, а не им) силе тиранов и всякого рода

мучения претерпевали мужественно и с радостью и в сем убеждении, ходя по разженным угольям, кровью угашая костры горящие и многое совершая в своем естестве, что превышало естество, и поражая тем тиранов и царей, — во свидетельство чего? — того, что Иисус Христос есть Сын Божий и что о Имени Его даруется жизнь вечная, как написано, — но одни ли только те суть свидетели истины, кои кровь пролили? — Нет; таковы и все Божественною жизнью пожившие, о коих святой Апостол говорит, что они: «проидоша в милотех, и в кознях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бе достоин (весь) мир, в пустынях скитающиеся и в горах и в вертепах и в пропастьех земных». И немного ниже: «толик имуще облака свидетелей, гордость всяку отложше, и удобь обстоятельный грех, терпением да течем на предлежащий нам подвиг: взирающе на начальника веры и совершителя Иисуса, Иже вместо предлежащая Ему радости, претерпе крест, о срамоте нерадив, одесную же престола Божия седе» (Евр. 11, 37—38; 12, 1—2). Видишь, как он называет мучениками и всех любителей преподобия, прискорбную проводящих жизнь с терпением. Таким образом, братия, — обращается Студит к монахам, — и мы причисляемся к мученическому сонму; ибо и мы тем, что любим и терпеливо проходим многоскорбный путь крестноснои жизни, тем, что храним обет девства и не отрицаем многих борений нам стоящего послушания, свидетельствуем, что Иисус есть Христос Сын Божий, свидетельствуем, что есть суд и воздаяние, свидетельствуем, что должны пред страшным судищем Христовым дать отчет о том, как жили, противостоя дьяволу, Христову врагу, который мучит и бичует нас приражениями худых помыслов и смертоносных похотей, понуждая отрещись от Бога. Но мы, как свидетели Христовы, еще будем давать доброе свидетельство, еще продолжим доброе исповедание исповедывать, радуясь со всеми святыми, что сподобились свидетельствовать о Христе, не преклоняя колен перед ваалом, то есть не склоняясь на похоти плоти и другие греховные сласти; не будем верить врагу, когда он будет предлагать нам помыслы отречения от послушания, но будем добросовестно противостоять ему, будучи поражаемы, но не побеждаемы. Какой плод такого мученического свидетельства, вы знаете; знайте, что свидетели Христовы, свидетельствовавшие о Нем всем и за истинное свидетельство невероятные муки понесшие, в будущем веке сонаследниками Его объявлены будут, как говорит Апостол: «Егда же Христос явится, Живот наш, тогда и вы с Ним явитесь во славе» (Кол. 3, 4). С ними и мы, до конца жизни продолжая свидетельство свое, да сподобимся получить вечные воздаяния и со Христом во веки пребывать в веселии и радости».

В церковном сознании, мученики — святые; но можно не менее твердо сказать и обратное, — что святые — мученики. Подвиг христианской жизни, какова бы ни была она по своим внешним условиям, внутренне есть всегда **мученичество**, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира. Бывает: среди тока мутной воды тянутся в реке струиные, прозрачные, от горного ключа, не смешивающиеся с окружающей мутью; таково, например, слияние у Мцхета двух Арагв, Белой и Черной. Так в христианском подвижнике текут прозрачные струи жизни будущего века, воды живой, хотя сам он — еще в мутных водах истории. Но это хранение себя от муты есть мученичество как свидетельство самым подвигом жизни о наличии чистых струй. Святой есть *μαρτυρ* — и воистину *μαρτυρ* в разъясненном ранее смысле. Он — в мире, но не от мира. Он сердцем своим уже вышел из мира, он уже стал ему трансцендентен. В горных местностях, когда все еще тонет во мгле, вдруг загорится снежная вершина, своей светоносной точкой свидетельствуя о реальности солнца, хотя нами непосредственно и невидимого. Так и святой, хотя и немощный человек, самым существованием своим

есть свидетель духовного мира, живое свидетельство тайн вечной жизни; не потому, что **говорит** он о ней — верим мы ему, а потому, что сам он, и без слов, есть доказательство предмета нашей веры. Святой подобен записи слова Божия: согнивающему пергаменту, или мягкому и плавкому воску, или истлевающей, воспламеняющейся, рвущейся и мнущейся бумаге доверены слова Божественного откровения. И, однако, в этом непрочном и недолговечном веществе подлинно живет вечная Истина, им и через него является миру. Так в святом; не на коже животных, не на пчелином воске и не на бумаге здесь пишется Откровение Божие, а на еще более изменчивом человеческом сердце. Но это откровение **написано** здесь — невозможное человекам — возможно есть Богови — и святой стал живым свидетельством славы Божией, распискою завета между Богом и миром. Повторяю, не потому, что святой **говорит**, он есть свидетель и свидетельство, а потому, — что он есть **святой**, потому, что он живет в **двух** мирах, потому, что в нем мы видим воочию чистые струи вечной жизни, хотя и текущие среди наших мутных и земных вод, губящих жизнь. Среди мертвых вод истории, — и все-таки живой, — вопреки стихиям мира сего, или, точнее, единой стихии, имя которой Разрушение, Порча, Расстройство, Беспорядок, Уничтожение, Хаос, Смерть, а на языке натурфилософии и физики — Энтропия. И потому святой самым собою свидетельствует, что есть Источник силы противоположной — Жизнь.

«Мнози вероваша в Онъ (во Христа) от самарян, за слова жены (самаряныни) **свидетельствующия** — μαρτυροῦσας» (Ин. 4, 39), — повествует евангелист Иоанн. Но когда они увидели Господа, то говорили самарянке: «Яко не к тому за твою беседу веруем: сами бо слышахом, и вемы, яко сей есть воистину Спас миру, Христос» (Ин. 4, 42). Так и мы можем сказать и говорим, а если не говорим, если не умеем сказать, то погрешаем, — говорим святому, по слову чьему мы обратились к вере: «Уже не за твою беседу веруем: сами ведь слышали и знаем, что Иисус есть воистину Спаситель мира, — Христос»; — а это знаем потому, что услышали в святом, увидели в нем не только возвещающего, но и **святого**, — в нем самом усмотрели жизнь вечную, сквозь **его** личность замерцал нам живущий в ней и вообразившийся в ней Христос; на текущем естестве человека прочли письма вечной Истины. В святом, как в книге, мы читаем Слово Божие и видим Его животворность. И, прочтя, мы уже не его беседе верим, а сами услышали и сами знаем, что есть Источник воды живой.

Мы сами услышали Слово Божие, сами знаем. Почему? Почему мы знаем это?

— Мы говорим: по мученичеству, по мученической жизни и по мученической кончине — по всему тому, что называется вместе **житием**. Это так. Но ведь не всегда и не все видят святых и входят, жизненно прикасаются к их житию. А между тем ведь все дело веры, той веры, которая нам необходима для себя и в самих себе, есть **опыт**, живое касание к другому миру, хотя бы и через посредство, может быть, многие посредства, — но все-таки касание. И вот, как будто, далеко не всем, вероятно большинству, такой опыт не предоставлен. Как будто кровеносная система Христова свидетельства в церковном теле питает не все клетки церковного организма. И тогда, если так, одни из них, лежащие у кровеносных сосудов, имеют возможность **жить**, а другие обречены на условное подражание действиям веры, имеющее вид веры, но силы ее лишенное. И эта мысль заостряется тем более, что мы вообще не имеем непосредственного отношения ко **всем** святым, к давним свидетелям тайн Божиих, — никто. Неужели же все прошлое свидетельствование есть для нас лишь исторический факт? А если нет, если мы в глубине души убеждены в непрестающей действительности этого прошлого свидетельства, если мы твердо держимся за него, как **за** всегда на-

стоящее, то мы не можем не спросить себя: как именно входит в **эмпирическую** историю, как именно входит вечным ее достоянием свидетельский подвиг святых?

8. СЛОВЕСНОЕ СЛУЖЕНИЕ. МОЛИТВА

Освящение реальности удостоверяется свидетелями Таинства. Но это засвидетельствование делает нечто более существенное, нежели подтверждение каждого отдельного случая. Оно принципиально устанавливает Таинство, утверждая нам, что нисхождение горнего к дольнему и восхождение дольного к Небу вообще есть. Но именно потому, что свидетельствуется освящение вообще,—каждый частный случай Таинствосовершения остается под вопросом и требует себе особого удостоверения. В отношении каждого частного случая мученическое свидетельство есть только указание на возможность проявления духовности, но еще не на факт этого проявления. Попросту говоря, из моей глубочайшей уверенности в существовании Таинств ничего не следует в смысле признания или непризнания Таинством тех или других действий и спасительности их: споры между-исповедные и даже внутри-исповедные — наглядное подтверждение сказанному. Ясное дело, коль скоро должен был быть удостоверен именно частный случай, то его частное содержание встретится в акте удостоверяющем. А если этот последний никак за данный случай не зацепляется, то нет оснований ждать чего-то в отношении к частному случаю. Очевидно, в самом содержании частного случая необходимо присутствуют некоторые внешние признаки, по которым можно судить, подводится ли он под свидетельствуемое свидетелями, или же сила свидетельства на него не простирается. Но, с другой стороны, эти признаки не могут быть единичными, ибо тогда дело свидетельствования сделалось бы невозможным. Ни церковное учение, ни, следовательно, церковная организация не могли бы существовать, раз только — о каждом явлении благодати требовалось бы еще свидетельство, помимо самого явления. Да, кроме того, если бы такое свидетельство и было бы даваемо каждый раз, то как непосредственно относящееся к единичному в его особливости, оно само было бы единичным и особливым, и мы, не зная, есть ли это в самом деле свидетельство и достаточно ли его, нуждались бы в новом свидетельстве — свидетельстве этого свидетельства, которому опять пришлось бы быть единичным и, следовательно, искать себе нового свидетельства, и так до беспредельности. На единичном как таковом может останавливаться только единичное сознание и притом в отдельный момент; разум же личный, тем более разум церковный требует общего, но — не отвлеченно общего, а представленного конкретно. Отрицание таких признаков, общих признаков Таинства, — шире — освящение, — было бы разрушением церковного разума.

В условиях освящения должно искать эти признаки. Но среди всех условий, по органичности своей способных, вообще говоря, замещать друг друга и собою восполнять в известной мере некоторую неполноту их круга или ущербность тех или других сторон, подобно тому, как заступают функции друг друга участки мозговой коры, когда жизнедеятельность части их прекращена, — среди всех условий должны быть, очевидно, неустранимые и по существенности своей для Таинства образующие основную его схему. Освященность всякий раз есть некоторый плод, некоторое увенчание обряда, ближайшая цель, к которой стремится его совершитель. И потому не может не вставать вопроса, что же есть общее условие самого освящения, что именно освящает.

Наиболее прямой ответ на этот вопрос, самый простой и самый вер-

ный, был бы, однако, аналитическим, если не тождественным: он шел бы, следовательно, мимо вопроса. Разумеется,—естественно ответить: Сам Святой, Крепкий и Бессмертный, Источник освящающих энергий, Полнота Святости. Но вопрос наш — не о конечной причине освящения вообще — это опять давало бы нам принцип, из которого не сделать частных выводов, — а об условной причине или, если угодно, сопричине, вот этого, здесь и теперь совершающегося освящения. Почему освятилась эта вода, а не вот та, почему пресуществилась часть вот этой просфоры, а не той, и притом теперь, а не час тому назад? — Потому, — скажем, — что взята была для освящения именно эта вода, именно эта просфора. Потому, — скажем, — что именно над этой конкретной частью реальности, над этой областью реальности, здесь и теперь, были произведены необходимые обряды.

Так; но обряды, и безусловно необходимые, сами по себе еще не дают освящения, и, тем более, не дают высших освящений. Да сам по себе обряд и не мог бы быть опознан как таковой, раз он не вошел еще в сознание. А чтобы быть сознанным, он должен быть названным, внешним ли, то есть громко звучащим, словом, или более сокровенным, от беззвучного шепота начиная и глубже, до наименьших возможных душевно-телесных изъятий активности. Обряд не может быть только внешним действием; словесный и разумный, он непременно сопровождается утверждением себя, духовным положением себя посредством своего наименования, и покуда этот акт не произведен, обряд не только не есть обряд, но и никак в сознании не есть. Даже молитвенная мельница ламаитов, казалось бы предельно-внешняя, духовно утверждается своим наименованием, — когда ее строят, когда на нее смотрят, когда о ней вспоминают, учитывая и основной ее признак — непрестанность ее действия; в самом деле, доводя ее до своего сознания, ламаит внутренне утверждает ее не как вертящийся механизм, не как мельницу вообще, а мысленно именует ее мельницей молитвенной, культовой; беспрестанность ее вращения им оценивается не как механический процесс, а как ритуал, как длящееся осуществление культового намерения воздвигнуть ее. Далекие от культа люди привыкли ссылаться на это орудие культа как на приведение культа к явной нелепости, но не задумываются над природою всякого духовного порыва — ведь в него непременно входит требование выйти из субъективности, воплотиться во внешнем мире и продлиться возможно дольше; по существу, от желания воздвигнуть молитвенную мельницу не отличается и таковое же — построить храм, позолотить купол и так далее, включительно до мирских запечатлений в веществе — духа — написания картины, напечатания и размножения поэмы и опубликования научного открытия. Было бы несправедливо приписывать это желание тщеславию или иному виду корысти; нет, в самой глубине чистейшего духовного движения содержится и импульс к переходу во вне и к возможно прочному закреплению себя в мире; но это — не порок, а правда духовности, и только этим стремлением реализоваться свидетельствуется полно-реальность духовности, тогда как в противном случае объективность ее сомнительна. Молитвенная мельница хочет продлить на долгие годы молитвенный вздох и может быть сравнена с высокими изречениями на камне или меди; но в ламаизме хотят этому воплощению молитвы в веществе придать трепет и движение — естественный символ молитвенного трепета самой души.

Но за всем тем даже и этот крайний случай (так называемой «механизации» обряда) делается обрядом через свое наименование, в том молитвенном сознании, которое его соорудило и воспринимает как обряд. Так и во всех случаях: обряд существует объективно, но он есть таковой чрез молитву. Опустить кого-нибудь в воду — не значит крестить; вырезать часть просфоры, не только не говоря, но и мысленно

не держа в голове молитвенных формул — не значит совершить проskomидию; надеть на кого-нибудь венцы — не значит сочетать браком. Вообще пантомима, из которой выкачано всякое словесное содержание, всякое ее имя, даже держимое только в уме, то есть выраженное минимально, — такая пантомима не есть священнодействие: внешнее есть обряд, но через слово: «отыми от воды слово, и будет только вода; прибавите слово — и будет Таинство», — говорит блаженный Августин. Слово же это — есть слово молитвы, молитвенная формула или некоторый ее эквивалент. Только через слово действие становится Священнодействием, ряд внешних процессов — обрядом, явственное — Таинством: повседневное словом сокрывается в тайну. Слово это может иногда не произноситься вслух, но оно непременно подразумевается, молчаливо предполагается, мыслится при внешнем действии; и без слова, так или иначе проявленного, внешнее действие остается бессловесным, не умным — только эмпирическим, только дольным, только чувственным. Слово же возводит его горé. И тогда слово это, как сказано, есть молитва, то есть не всякое слово, конечно, отображает явление с земли на небо и, следовательно, не всякое слово есть молитва; но те слова, которые не молитва, они и не переносят явления в горние сферы и, следовательно, не именуют его обрядом, значит — именуют не-обрядом. Если вода именуется просто водою, то это наименование, конечно, — не молитва; но ведь и вода утверждается им в качестве не-Таинства, чувственной водой; если же утверждается словом данная вода как вода Таинства, то такое слово будет молитвою; но ведь и слово это — не просто слово. Рычаг, антиномически выводящий дольнее из сферы дольного, есть слово, само антиномичное как содержащее в себе двуединое отношение к дольному и к горнему. Нам дано это слово, но не мы из себя производим его. Мы владеем рычагом Таинства, но владеем потому, что он дан нам и что мы, при пользовании им, опираемся на то, что само не есть мир. Мы действуем не сами, а Богом, — в точном смысле Бого-действуем.

Поставленный вопрос о свидетельствовании Таинства упирается в молитву.

Что же такое молитва? Прежде чем пытаться ответить на новый вопрос вплотную, попробуем понять строение молитвы; так уяснится ее организация, ее существенные и второстепенные части. Ради объективности и большей твердости анализа, сперва рассмотрим молитву не-христианскую. Ибн-Даста, арабский писатель X века, сообщает текст молитвы древних славян, не обозначая, впрочем, о каком именно из славянских племен идет речь, и это дает некоторое основание думать, что такова вообще типическая схема молитвы разных славянских народов. «Все они (славяне) — идолопоклонники, — пишет Ибн-Даста. — Более всего сеют они просо. Во время жатвы берут они просяные зерна в ковше, поднимают их к небу и говорят: «Господи, Ты. Который снабжал нас пищей (до сих пор), снабди и теперь нас ею в изобилии». Такова молитва. Состав ее вполне ясен.

I. «Господи» — обращение;

II. «Ты, Который снабжал нас пищей» — ссылка на прошлое как характеризующее Лицо, к которому обращаются, и потому могущее быть онтологическим мотивом дальнейшей просьбы;

III. «Снабди и теперь нас ею в изобилии» — самая просьба, содержание молитвы.

Та же схема наблюдается и в других дошедших до нас древних языческих молитвах. Приведем несколько примеров.

Так, в «Илиаде» жрец Хрис молится Аполлону:

«Бог сребролукий, внемли мне; о ты, что хранящий обходишь Хрису, священную Киллу, и мощно царишь в Тенедосе;

Сминфей! Если когда я храм твой священный украсил,

Если когда пред тобой возжигал я тучные бедра
Коз и тельцов, — услышь и исполни одно мне желанье:
Слезы мои отомсти аргивянам стрелами твоими!»

Опять имеем здесь:

I. Обращение;

II. Указание на присущую Богу власть как онтологическая мотивировка возможности выполнить просьбу;

III. Указание на заслуги просителя как ссылка на прошлые отношения и как субъективная мотивировка права обратиться с просьбой; наконец,

IV. Самая просьба как содержание молитвы.

Как видим, эта схема весьма близка к предыдущей, но расчлененнее, а именно, мотивировка славянской молитвы: «Ты, Который снабжал нас пищей», подразумевающая две мысли: во-первых, онтологическую («Ты имел силу и власть снабжать пищей») и, во-вторых, имеющую в виду заслугу («А мы оказывались достойными Твоей милости»), — эта мотивировка в молитве Христа явно высказывает оба момента в раздельности.

Сопоставим, теперь, с этими молитвами таковые же благочестивого Энея. Молитва Зевсу:

«О, всемогущий Зевес, если Ты не стал ненавидеть
Всех троен за одно, коль благодать, как древле, взирает
На людские труды, дай флоту избегнуть пожара
Ныне, Отец, и исхити из гибели тевкров пожитки.
Иль Ты уже до конца враждебную молнией смерти,
Коль заслужил я, предай и Твоей сокруши тут десницей».

Итак:

I. Обращение;

II. Ссылка на прежнюю благодать, но с риторически усиленным сомнением, длится ли она и ныне;

III. Риторически-вызывающее сомнение в собственной заслуге, смысл которого есть усиленно высказанное: «Ведь был же я всегда благочестив!»;

IV. Самая просьба.

Подобна же молитва Энея к Кибеле:

«Мать благая богов Идейская, коей по сердцу
Диндим с башнями град, занузаны парой,
Ты меня ныне ведешь к войне, ты исполни, как должно
Предвещения, приди к фригийцам, богиня, на помощь».

Опять те же четыре момента: обращение, онтологическая характеристика, ссылка на прежнюю связь («ведешь к войне», дала «предвещения»), просьба.

Посмотрим теперь несколько почти наудачу взятых молитв из нашего Требника. Вот молитва над солию:

«Боже, Спасителю наш, пришедый во Иерихон при Елисеи Пророце, и вредныя воды солию исцеливый, Сам благослови и соль сию, и предложи ю в жертву радования. Ты бо еси Бог наш, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков. Аминь». Мы различаем тут следующие части:

I. «Боже, Спасителю наш» — обращение к Богу;

II. «Пришедый во Иерихон при Елисеи Пророце, и вредныя воды солию исцеливый» — ссылка на уже бывшее как онтологически характеризующее силу и волю Божию, а потому доказывающее законность и уместность дальнейшего, самой просьбы;

III. «Сам благослови и соль сию, и предложи ю в жертву радования» — просьба, подводимая под тип уже бывшего, уже данного человечеству Богом, и потому, следовательно, духовно не отвергаемое, не невозможное в культе, не оскорбительное для нашей веры. не про-

тивное ей; характерно, что церковная молитва на первом месте ставит духовное освящение, в противоположность внешнему умножению — языческому натурализму;

IV. «Ты бо еси Бог наш, и Тебе славу возсылаем... во веки веков» — тайно-действенный импульс истинным, раскрытым Именем Божиим, объявляющим и утверждающим Бога как Троидного, Богом Истинным; этим славословием христианская молитва существенно отличается от языческой, ибо доказывает, что действует не смутным сознанием Божественных Сил, а откровенным, Бого-откровенным, истинным, сверх-логическим, не изобретаемым от человеков Именем Истинного Бога.

V. «Аминь» — скрепа, «истинно», то есть человеческое волеизъявление, приводящее в действенность Божественную энергию, поскольку Бог хочет нашей свободы и нашей с Ним синэргии.

Итак, в этой молитве пять частей, причем первые три аналогичны таковому же молитвы языческой, хотя и раскрываются в иной плоскости; две же последние части в христианстве своеобразны как выражающие чистые Бого-откровения и чистые предания себя, доверения себя Богу.

Проверим теперь свое наблюдение на нескольких примерах. Вот молитва над кладязем новым:

«Зиждителю вод, и Содетелю всех, Господи Боже, Вседержителю, вся сотворивый и претворяй, Ты Сам освяти воду сию: послы на ню святую Твою Силу, на всяку сопротивну детель, и даждь всем приемлющим от нея, пития ради, или умовения ради, здравие души и телу, на изменение всякия страсти, и всякаго недуга: яко да будет исцеления вода и покоя, всем прикасающимся к ней и приемлющим ю. Яко Тебе подобает всякая слава, честь и поклонение, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков. Аминь».

Нетрудно усмотреть тут всё те же пять частей:

I. «Господи Боже» — обращение;

II. «Вседержителю, Зиждителю вод и Содетелю всех... вся сотворивый и претворяй» — указание на нечто уже явленное Богом — Его Вседержительство и Промысл, в частности, применительно к рассматриваемому случаю, указание на творение вод и претворение всего;

III. «Ты Сам освяти воду сию: послы на ню святую Твою Силу... всем прикасающимся к ней и приемлющим ю» — просьба об освящении и даровании воде целящих свойств; тут еще более выпукло, чем в предыдущей молитве, выступает преобладание просьбы о духовных благах над благами чувственными;

IV. «Яко Тебе подобает... во веки веков» — утверждение истинным Именем и

V. «Аминь» — как скрепа.

Или еще, молитва из чина венчания:

«Боже Святый (часть первая — обращение), создавый от персти человека, и от ребра его возсоздавый жену, и спрягий ему помощника по нему, за еже тако годно бысть Твоему величеству, не единому быти человеку на земли (вторая — ссылка на бывшее и типическое): Сам и ныне, Владыко, низпосли руку Твою от Святаго жилища Твоего, и сочetaй раба Твоего сего (имя рек) и рабу Твою сию (имя рек), зане от Тебе сочetaвается мужу жена. Сопрязи я в единомудрии, венчай я в плоть едину, даруй има плод чрева, благочадия восприятие (третья часть — самое прошение). Яко Твоя держава, и Твое есть Царство, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне, и присно, и во веки веков (четвертая часть — Имя Троидного Бога, свидетельствующее о Боге как Источнике всех благодатных освящений). Аминь (пятая часть — скрепа, «да будет»)».

Итак, схема строения молитвы остается всё та же. Для большей оп-

ределенности возьмем еще молитву, теперь из Служебника, именно молитву входа:

«Владыко Господи Боже наш (первая часть — обращение), уставивый на небесах чины и воинства ангел и архангел, в служение Твоея славы (вторая часть — ссылка на типическое как на основание прошения), сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою Благодать (третья часть — самое прошение). Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков (четвертая часть — Имя Пресвятой Троицы как свидетельство о Нем, Источнике всех творческих энергий). Аминь (пятая часть — мистическая скрепа)».

И так далее, и так далее. Всякая молитва, то есть в собственном смысле молитва, в отличие от хвалебных песнопений и других словесных элементов культа, Таинства окружающих или обряжающих, украшающих и развивающих, но не составляющих самого ядра его, всякая молитва построена по указанному трехчленному плану, завершаясь таинственным Троичным славословием — этою полнотою христианского ведения о Боге, этим исповеданием уплотненного организма всех догматов. Богослужение переслоено этими славословиями Пресвятой Троице. Части читаемые и части воспеваемые, кафизмы, стихиры разных родов, канон и так далее — все это перемежается прославлениями Пресвятой Троицы; священнические возгласы в основе своей — опять все та же Тронная формула в разных окружениях и сочетаниях. Но, взглядевшись, не трудно убедиться, что эта формула завершает молитву, а иногда, кроме того, и начинает; священнические возгласы суть слышимые концы тайных молитв, так сказать, надземные побег и прорастающие завершение от самых корней культа. Сравнительно в немногих случаях этими возгласами завершаются молитвы явные, или ектении, читаемые диаконом; но, судя по ряду аналогий, нужно думать, что и тут были некогда выпавшие священнические молитвы, вроде, например, молитвы антифонов на литургии.

Возвращаясь к строению молитвы. Все Богослужение, как выяснено, построено по указанной выше пятичленной схеме, или, иначе говоря, все оно есть ритм Троичной формулы, окружаемой и развиваемой нашими мыслями, чувствами, желаниями: высочайшая Истина воплощается в конкретном сознании и собою пронизывает все его содержание.

Но прежде чем выразить эту мысль более точно, вернемся вспять и припомним о позабытой нами не-молитвенной, в строгом смысле, стороне Богослужения — о заклинаниях или запрещениях. Что они такое, какова их схема? Необходимо вдуматься и в нее, чтобы формальное строение молитвы имело общую Богослужебную значимость.

Для примера, первое запрещение в чине об оглашенном: «Запрещает тебе Господь, диаволе, пришедый в мир, и вселивыйся в человецех, да разрушит твое мучительство и человеки измет, иже на древе сопротивныя силы победи. солнцу померкшу, и земли поколебавшейся, и гробом отверзающимся, и телесем святых встающим, иже разруши смертию смерть и упраздни державу имущаго смерти, сиесть тебе диавола. Запрещаю тебе Богом, показавшим древо живота, и уставившим херувимы, и пламенное оружие, обращающееся стрещи то: запрещен буди. Оным убо тебе запрещаю, ходившим яко по суху на плещу морскую, и запретившим бури ветров: Егоже зрение сушит бездны, и прещение растаявает горы: Той бо и ныне запрещает тебе нами. Убойся, изыди, и отступи от создания сего, и да не возвратишися, ниже утаишися в нем, ниже да срящяши его, или действуеши, ни в ночи, ни во дни, или в часе, или в полудни, но отыди во свой тартар, даже до уготованнаго великаго дне суднаго. Убойся Бога сидя-

шаго на херувимех и призирающего бездны, Егоже трепещут ангели, архангели, престолы, господства, начала, власти, силы, многоочитии херувими, и шестокрилатии серафими, Егоже трепещут небо и земля, море, и вся, яже в них. Изыди, и отступи от запечатанного новоизбранного воина Христа Бога нашего, Онем бо тебе запрещаю ходящим на крылу ветреннюю, творящим ангелы Своя огонь палящ. Изыди, и отступи от создания сего со всею силою и аггелы твоими. Яко прославися Имя Отца, и Сына, и Святого Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь».

Это запрещение естественно было бы назвать отрицательной молитвою: непосредственно чувствуется формальное сродство запрещения и молитвы, но с изменением некоторых частей из утвердительных — в отрицательные. И действительно, нижеследующая табличка показывает формальное сходство запрещения и молитвы:

МОЛИТВА

- I. Обращение к Богу;
- II. Ссылка на типическую, в Домостроительстве открывшуюся уже деятельность Божию как онтологически характеризующую Источник всякой силы;
- III. Самое прошение, то есть желание наше положительного характера;
- IV. Славословие Единого Бога;
- V. Скрепя.

ЗАПРЕЩЕНИЕ

- I. Обращение к диаволу;
- II. Ссылка на типическую, в Домостроительстве открывшуюся уже деятельность Божию как онтологически характеризующую Источник всякой силы;
- III. Самое запрещение, то есть желание наше отрицательного характера;
- IV. Славословие Единого Бога;
- V. Скрепя.

Итак, там и тут — по пять формально соответственных частей, причем онтологическая ссылка, славословие и скрепа там и тут тождественны, а обращение и выражение желания негативно обращены; этим собственно молитва и превращается в запрещение. Такое соответствие частей понятно: отрицательное желание есть желание отрицать. Но отрицать нечто положительное, то есть Божие, было бы грехом, и желанию отрицать подлежит лишь самое отрицание, то есть диавол. Следовательно, запрещение может строиться на обращениях именно к диаволу. Но разумное основание и сила совершить это действие — отринуть отрицание — могут почерпаться только из Источника разума и силы, как и при положительном действии — молитве. Отсюда тождественность онтологической ссылки на бывшее и славословие — в запрещении и в молитве; равным образом и я, молящийся ли, или запрещающий, утверждаю себя как Богодействующего опять единым образом в части пятой. Запрещение, как и предчувствовалось, оказывается отрицательной молитвою, молитвой-негативом.

Но надо еще проверить тождество схем. Вот заклинание святого Трифона мученика из чина, бываемого на нивах — могучее заклинание, как свидетельствовали мне неоднократно из личного опыта многие, даже не признающие заклинаний и протестантствующие иереи:

«Заклинаю вас, многовиднии зверие, червие, гусеницы, хрущи и прузи, мыши, шуры и критицы, и различные роды мух, и мушиц, и молий, и мравий, овадов же и ос, и многоножиц, и многообразныя роды ползающих по земли животных и летающих птиц, вред и тщету нивам, виноградом, садом же и вертоградом наносящия (каждый раз именуются только заклиняемые вредители, а не все), Богом Отцом Безначальным, и Сыном Его Собоизначальным и Единосущным, и Духом Его Пресвятым, Отцу и Сыну Единосущным, и Животворя-

щим. Заклинаю вас вочеловечением Единородного Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, и пожитием Его на земли с человеки, страстию же Его спасительною, и Животворящею Его смертию, и тридневным Его Воскресением, и на небеса Вознесением, и всем Его Божественным спасительным смотрением. Заклинаю вас и святыми многоочитыми херувимы, шестокрылатыми серафимы, летающими окрест Престола, и зовущими: Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф. Заклинаю вас святыми ангелы и всея силою, и тысящами тысяч, и тысячами тем, страхом многим стоящими пред славою Господнею, да не обидите виноград, ниже ниву, ниже вертоград, древес же и зелий раба Божия (имя рек), но отыдите на дивия горы, на неплодная дерева, на них же даровал есть Бог вам повседневную пищу. Заклинаю вас и честным Телом и Кровию Господа нашего Иисуса Христа, Истинного Бога и Спаса нашего, Имже и спасение дадеся нам и избавление, за Егоже Имя имамы умерети, да не обидите ниже ниву, ниже виноград, ниже вертоград, ниже всякое древо плодовитое, и бесплодное: и ниже лист зелий да не обидите от окружения предела, и места раба Божия (имя рек). Аще же преслушаете мене и преступите клятву, еюже заклинах вас, не имате ко мне смиренному и малейшему Трифону, но к Богу Авраама, и Исаака, и Иакова, грядущему судити живым и мертвым; темже якоже предрех вам, идите на дивия горы, на бесплодная древа. Аще же не послушаете мене, молити имам Человеколюбца Бога, еже послати ангела Своего, иже над зверьми, и железом и свинцом свяжет вас, и убьет, зане клятв и молитв мене смиренного отвергостеся Трифона: но и птицы, посылаемая моею молитвою, да снут вас. Еще заклинаю вас великим Именем, на камени написанным, и не носившем, но разсидшемся, яко воск от лица огня: изыдите от мест наших на места, яже предрех вам, непроходимая и безводная, и неплодная, изыдите от места и окрест предел рабов Божиих, и мене призывающих в помощь свою, и заступление и спасение, да и в сих славится пресвятое Имя Отца и Сына и Святаго Духа, и молитвы и прошения, смиренного Трифона да исполнятся, яко Богу подобает слава и держава во веки веков. Аминь».

И опять здесь те же пять частей, что и в предыдущем запрещении, но с обращением в первой части к гусеницам, жукам, бабочкам и прочим вредоносным тварям. Возьмем любое запрещение или заклинание; всегда мы найдем там те же пять частей, причем обращение направлено каждый раз на заклинаемые существа, с которыми мы вступаем в отношение, все же остальное формально неизменно. Теперь, если понятие о молитве мы расширим, включая в него и отрицательную молитву — запрещение (где сила берется не от существ, к которым мы обращаемся), то можно сказать о молитве как слагающейся из: обращения; повествования о некотором мистическом событии, типе того, которое молящийся желает получить; проявления желания — положительного («да будет») или отрицательного («да не будет»); троичного славословия как свидетельства истины об абсолютности Божией и потому, следовательно, всемогущества и — скрепы «аминь» как изъявления или подтверждения своей свободы привести в действенность Божии силы.

Вглядимся, каков смысл этого строения молитвы — из пяти частей. Начнем с четвертой.

Что есть Троичная формула? Это — Имя, «Пресвятое и Великолепое Имя» Пресвятой Троицы, то есть Бога, известного как Троица, то есть еще — Бога, известного как истинный, абсолютный, единый Бог. «Вы (то есть язычники) не знаете, чему кланяетесь, а мы (то есть иудеи, носители откровенной Истины) знаем, чему кланяемся», — указывает Спаситель самарянке. Троичная формула есть свидетельство

вание истины и потому — возвешение, что мы, молящиеся или заклинающие, знаем, чему кланяемся, знаем абсолютность Божию и потому знаем Его как Источник силы. Что, далее, значит приписание Богу славы, силы, державы, Царства, чести, поклонения и так далее, и так далее, и притом присного, векового, на веки веков? — Аналитическое раскрытие абсолютности Пресвятой Троицы; это — доказательство действительности нашего знания о том, чему кланяемся, ибо и Абсолютному можно поклоняться не в духе и истине, а — как конечному и условному, Вечному — как временному. В Имени «Отец, Сын и Святой Дух» — в этом едином Имени Божиим уже содержится весь ряд дальнейших утверждений, что Троицисту Их, как абсолютному бытию-реальности и абсолютному смыслу-истине, подобает и принадлежит и слава, и держава, и сила и так далее — все онтологические атрибуты. Троичное славословие есть аналитическое суждение: «Бог есть Бог, истинный Бог» — и, отвлеченно-логически, могло бы быть этим последним замещено. Это — раскрытие, как в подлежащем, так и в сказуемом, «Аз есмь Сый» (...), «Я Тот, Который есть», всегда и везде присущее религиозной эсотерике. Новое откровение раскрыло содержание и «Аз», и «Сый»: тогда получается основная тема всего христианского Богослужения — троичное славословие, и на исповедание этой верховной истины опирается молящийся, зная, что сам он истиной и силен, лишь духовным касанием к Истине и Силе. Троичное славословие четвертой части молитвы есть подписание части предыдущей, ему предшествующего прошения или заповедания — истинным Именем Божиим как сосредоточенным в одно разящее острее всем Божественным Откровением.

Обратимся теперь к части третьей. Сама по себе взятая, она ничуть не есть культовое действие, хотя именно ею дается психологически импульс и внутренний мотив молитвы: это — субъективный наш напор, напор нашего желания или нежелания, чтобы совершилось или не совершилось то или иное событие. Это — то, что остается от молитвы в имманентизме и что само по себе есть не молитва и не религиозное действие, а выражение голой психологической данности. Ни ценность-истинность, ни сила-реальность этого движения нашего существа не доказаны, — не доказаны были бы, если бы не было других частей молитвы. Но в целом молитвы сила внутреннего движения доказывается четвертою частью — Троичным славословием, а смысл его — второю частью — извещением или напоминанием о типе событий мистической области, под какую подводится и новое субъектно нам желанное, нами искомое. Само по себе, оно не было бы доказано в своем смысле, в своей осмысленности, в своей законности, в своей духовной правде и оставалось бы субъективным: мало ли чего я могу хотеть, и если только я, в своей субъективной отъединенности, хочу чего-то, то как могу я приступать с этим своим пока — только своим к Истине? Но в типе, когда под тип мое желание подведено, оно, это мое, находит себе недостающее ему доказательство истинности и тем самым, введенное в Истину, высказывается уже не как субъективное, но как объективная правда. Я настаиваю на своем желании не как на своем, а как на Истине: предшествующее ему указание на мистический тип дает формулу моему желанию как причастному вековой вселенной Истине. Желание, опирающееся на уже явленную метафизическую схему свою, само входит в состав Истины, и я уж тут не виноват, что оно мое, — и мое, то есть Истины и мое; осуществлением желанной Истины я вовсе не обязан огорчаться (по Канту), напротив, могу и должен, по Апостолу, «сорадоваться Истине». Психологическим импульсом было мое желание; но в основе субъективного оказалось объективное, в основе «хочется» — Божественная творческая идея о тварн; субъектив-

ное объявилось как субъектное. И когда это оказалось, тогда явилось и основание свести эту идею к корням реальности, и идея делается не бессильной правдой, а мощью Истины. Наше желание есть повод усмотреть единство — частного аспекта Бога как некоторой идеи, и желання, тоже частного как некоторой энергии. Возражавшие против молитвы, как якобы дергания за веревочку Абсолютного Существа, прежде всего погрешают низкою оценкою себя самих: и человеку дана онтологичность, так что, духовно вглядываясь в собственные стремления, мы можем открыть в них некоторую объективную правду и тогда — предстоять Престолу Божию не как «дергающие за веревочку», а с лучом света того же вечного Солнца. Пора понять: в молитве и молитвою Богу мы не противопоставляемся, а приближаемся к Нему и соединяемся с Ним; «молитва есть существование и соединение человеков к Богу; — возвещает церковный Устав в главе о поклонах, приводя слова Лествичника. И потому, когда желание, первоначально сознававшееся мною как мое, открылось мне как желание, хотя и во мне, но Божие, я действую силою Божиею или посредством меня действует сила Божия.

Просьба наша — третья часть молитвы — есть, философски говоря, материя молитвы, эмпирическое есть, нуждающееся в метафизической форме; таким являється тип события мистического, воспоминаемого во второй части. Но чтобы подвести нашу бесформенную жизнь под Божественную форму, под тип, нужен Деятель оформления — Бог, владеющий всеми формами, всеми типами бытия. Четвертая часть молитвы, если применить терминологию философскую, есть действующая причина молитвы, действующая причина освящения.

Остается первая часть — обращение. Обращение тоже есть Имя. Но если Имя Троичного славословия есть Имя постигнутое, Имя опознания. Имя сокровенное, открывающее нам ведение Божие. Имя, идущее от Бога к человеку, то в обращении — Имя предварительное, «апперцептивная масса», Имя, идущее от человека к Богу. Это — зов. Обращаясь — именуя — мы актом воли открываем свою уединенность Именуемому, утверждаем себя как бытие вторичное, усматриваем пред собою высшее себя — отвергаем самозамкнутость своей субъективности. Зов — это значит мое признание, что не я один существую и что не я — последнее основание всего бытия. В зове, следовательно, мы бытийственно выходим из себя и именуемый бытийственно входит в нас, так что становится возможным отношение и связь. У нас может быть субъективное волнение о Боге, создаваемое нами как субъективное (...). мы можем хотеть Бога, влечься к Нему, но и это — только наше волнение, событие нашей психики, по крайней мере, по нашему пониманию его: ибо мы еще не решились на самое общение, еще не соизволили. Волнение возрастает, хотение наше уплотняется, усиливается, сгущается — и объективизируется призывом. Мысленный ли, прошептанный ли, вслух ли сказанный, или выкрикнутый, онтологически и гносеологически призыв, зов есть всегда одно и то же: открытие себя, отвержение своего сокровенного существа, снятие грани, увод заградительных отрядов самооберегания, самоотъединения, глубин бытия своего — Именуемому; это есть дошедшее до решимости осуществиться — хотение, это есть именно акт воли, воли к общению. И когда этот волевой акт самораскрытия нами положен — в это самое мгновение, не вскоре после этого акта, а этим актом, в этом акте Бог сделался для нас «Богом Авраама, Исаака и Иакова — не Богом философов и ученых». С нами общается живое Существо, Само Оно, а не то, чтобы мы «имели понятие» о Нем.

Пред нашими глазами был плотный облачный покров, и, рассмат-

ривая его, мы видели в нем много значительных образов, но знали при этом, что это — только облака и что от нас в любой момент зависит остановить свои мечтания и объявить облака облаками, как от нас же зависит истолковать то или другое облако не так, а иначе. Но вот мы поднялись над облачным покровом и видим звездное небо или сияющее солнце; и теперь мы знаем, что это не наш произвол, а нечто нерушимое, от чего избавиться мы можем, только закрывая глаза или оборачиваясь спиною и снова смотря на простирающиеся у ног облака.

Молитвенный зов есть именно такой подъем над субъективностью, над субъективным истолкованием собственных душевных движений, хотя сами по себе и они не ничто, как не ничто и облака. Всякий знает, как разрывается зовом облачное небо и как бесконечно разнится по качеству от обычного чувства замкнутости эта живая встреча глаз с глазами Отца, Который на небесах, и какая крепкая и прозрачная, алмазная основа подводится тогда под личное существование и под все, совершающееся кругом. Бог — около нас, возле нас, кругом нас: «в Нем бо живем и движемся и существуем», погруженные в неисследуемую пучину Божественных деятельностей, — ими и в них пребываем в бытии. Эти Божественные энергии, то есть Сами Бог-жество, ведут нас и действуют на нас, но мы часто не знаем о том. Но наряду с тем есть область нашей свободы, корнями своими уходящей в те же Божественные энергии и всецело на них опирающейся, а на вершинах своих владеющей даром самоопределения, даром соизволения или несоизволения на жизнь с Богом, — самодержавной власти идти или к Нему, или от Него. Это — область нашей субъективности, то есть того онтологического, что принадлежит субъекту и, в противоположность субъективному, лишенному силы и энергии, — космично. В нашей власти раскрыть свое сердце Источнику бытия, чтобы вливались туда струи жизни, или, напротив, — замкнуться в субъективности, уйти в подполье, бежать из бытия. Тогда отсыхают наши связи с миром и наше существо замирает. Призыв есть осуществление нашей свободы. Призыв есть поставление себя лицом к лицу пред Призываемым, а потому и Призываемого пред собою. Призыв есть цель, нами ставимая, или точнее — нами в себе и себе открываемая. В призыве мы сознаем себя как хотящих, выражаем себя такими и утверждаем себя как таковых.

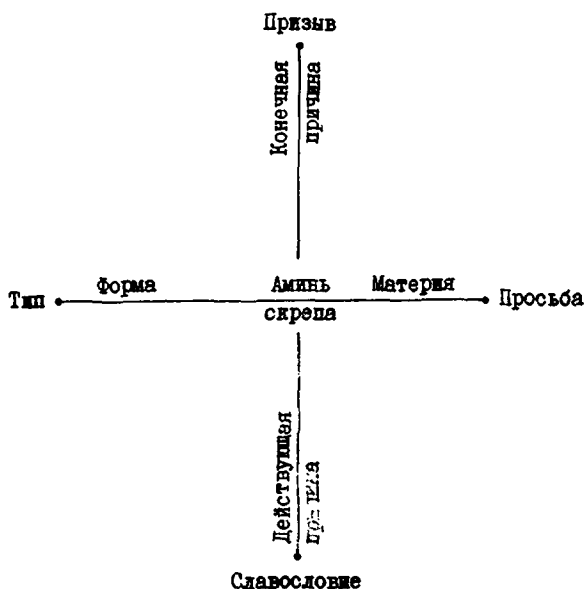
Призыв есть переливающаяся через край энергия нашего стремления: истекая из границ субъекта, она продолжает быть его энергией; но вместе — становится энергией транссубъективной и единит с тем, на что направлена.

Но отсюда не следует еще, что призыв есть непременно зов любви и доверия: он может быть также зовом вражды и ненависти. Не общение в любви характерно для призыва, но реальность общения. Зов как таковой устанавливает онтологическое соприкосновение, а духовная направленность этого зова — любовь или ненависть — дает соприкосновению тот или другой смысл, так что зовущий или обогащается жизнью, или теряет и то, что имел: «Богатии обнищаша и взалкаша, взыскающи же Господа не лишатся всякого блага».

Цель нашего хотения — некоторую реальность, существующую «вообще», вне отношения к нам, духовно поставить пред нами и сделать предметом непосредственного взаимоотношения. Призыв и есть осуществление этой цели, так что в этом — его суть; призыв есть духовный акт, делающий из «он», или, точнее, из «оно» — «ты». Но образ общения определяется дальнейшим. Когда Прудон, обращаясь к Богу на «Vous», неистово богохульствует, — теряя всякое самообладание от душающей его злобы, он тоже призывает, но призывает не в любви, а в ненависти, как враг. И было бы унижением челове-

ского достоинства, человеческой онтологичности, было бы умалением человеческой природы думать, будто такой призыв есть ничто, будто это — пустые слова, ничего не достигающие и потому ни к чему не обязывающие и не ответственные. «Кто возле Меня — тот возле огня», — говорит Спаситель, согласно сохранившемуся Его изречению в Евангелии от египтян. Призыв и ставит призывающего «возле Бога», и тогда этот огонь посылает сделавшего свой вызов. Когда, с другой стороны, в запрещениях и заклинаниях мы обращаемся к диаволу или к животным, или к растениям, мы тоже зовем их, делая, особым актом воли, их из «оно» и «они» — «ты» и «вы»; или, если угодно, некоторым поворотом своего духовного существа мы сами онтологически поворачиваемся к ним так, чтобы установилось наше к ним отношение, как к «ты», к «вы». Но зовем мы тут их не на помощь и не по любви, а чтобы они, будучи «они», не ускользали в мировой беспределности от нашего воздействия, чтобы лицом к лицу стали пред нами и чтобы тогда мы могли бы встретить их как врагов и, вооружившись силою Божиею, помериться с ними и одолеть их; чтобы побороть и ниспровергнуть, надо охватить и соприкасаться. Призыв, следовательно, концентрирует не только наше внимание на призываемом, но собирает на нем все силовые нити нашего онтологического отношения к бытию: рассеянные, расслабленные и блуждающие связи наши со всем, что вне нас, тут собираются, натягиваются, определяются; наше отношение к миру сделалось четким и активным. Если ранее онтологические потоки от всего мира, шире — от всего бытия, более или менее безразлично протекали через наше существо, все наличные и сознаваемые лишь в возможности, то теперь мы активно устанавливаемся на определенном потоке и его доводим до сознания яснейшего.

Молитва — опять разумея этого слово в общем значении — состоит, следовательно, из частей, соответствующих четырем аристотелевским причинам: конечной и действующей, формальной и материальной, располагающимся крестообразно. Объединенность же их, то есть неслучайное поставление рядом, свидетельствуется особым актом утверждения молитвы как целого. — скрепляется Аминем, что в вольной передаче значит: «слово мое твердо» или: «сказанное подтверждаю».



Итак, молитва возможна чрез приведение в соприкосновение пред лицом Божиим и силою Имени Божиего нашей потребности и Божией деятельности. Наша субъективность стоит средостением между нашею нуждою, нашим чувством, нашим волнением — и, с другой стороны, Божией силою, явившей уже Себя в случае — типе. Мы окружены благоуханием, но для восприятия его необходимо вдохнуть в себя благоуханный воздух; мы облиты светом, но чтобы увидеть его — необходимо открыть глаза. Всё данное нам должно быть активно взято, чтобы войти в состав духовного организма; и именно как живое целое он не воспринимает ничего, что не было бы им самостоятельно усвоено: данность, покуда она вне, может раздавить духовный организм, но не может внедриться в его состав без его соизволения. И Божественная энергия, та самая, которая создала нас и дала нам единство и самоопределение, которая дана нам иметь собственную энергию, она еще менее, чем условные данности чувственного мира, насилует нас и вторгается в нас без нас. Пучина несозданного Божественного Света — всегда вокруг нас, всегда с нами; но энергия Божия содействует нам лишь тогда, когда мы открываемся такому действию, устранив средостение своей самости.

Это средостение должно быть изъято особым актом воли, нашим соизволением на Божественное вмешательство в нашу деятельность, то есть нашим самоустранением, или разрывом нашей субъективности и предоставлением в нас места Самому Богу: «Се Аз стою у дверей и стучу». Надо открыть дверь нашего существа, ибо Бог ее не выламывает, когда ее открываем. Тогда на место нашей самости ставится объективно действующая причина — Сила Божия, Сила Имени Божьего. Это — одно действие: отрицательно оно есть разрыв собственной ограниченности, отстранение себя, признание себя, условного и ограниченного, таковым, то есть условным и ограниченным, — или, иначе, отрешение от ориентировки на самом себе, от «самоистуканства»; положительно же это действие — ориентировка себя на Вечном, поставление на место себя Имени Божия, заполнение себя силою Божиею.

Это двуполярное действие, или синэргия, схематизируется вертикалью нашего чертежа; она есть условие осуществления молитвы, условие изменения действительности, условие освящения некоторого процесса, некоторого движения — по терминологии аристотелевской. Вертикаль как проявление духовной активности всегда есть логически первая пред определяемою чрез этот акт горизонталью. Так и здесь, самый процесс, самое движение, устанавливаемое как условием вышеуказанной вертикалью, схематизируется горизонталью креста; концы-полюсы этой горизонтали определяют русло, по которому направляется в данный раз синэргия — содействие Божией благодати и человеческого устремления: концы горизонтали определяют, что в мире требуется изменить и как, то есть сообразно какому типу, ибо мы не можем даже помыслить о воздействии на мир не по типам вечной Истины, а по случайной прихоти. Последнюю мысль можно пояснить еще так: молитва не есть произвольное вмешательство в «праведные и истинные пути» Господни, а напротив, утверждение их и содействие им, человеческое сотрудничество Богу в освящении мира, частно применяемое, к частному случаю, — то есть прошение молитвы Господней: «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли» — на земле по образу небес. Вот почему желанное оправдывается в своем типе как совершенно явленной истине. И эти две причины, материальная и формальная, становятся в молитве одним — одним процессом: мимоидущий зрак земной соприкоснулся с вечною Истиной, и теперь частное подведено под типическое, типическое воплощено в частном; это — тоже синэргия.

Конечное же «Аминь» скрепляет объединенность линии условия и линии движения — два направления синергии: эти две линии чрез средоточное «Аминь» составляют один крест — один духовный акт.

Но если он воистину один, если он в себе целен, то молитвенная феургия вся налицо: она есть уже, — только молитва требует осуществления, должна свершиться или завершиться — *entelechiastai* — прийти к своей цели, к своему органическому концу — *eis telos*. Свершение молитвы есть энтелехия ее. В «Аминь» содержится это последнее, энтелехия, эта завершенность молитвы. Чинопоследование же Таинства вкладывает тайно-совершительный момент в особые тайнодейственные формулы, по смыслу своему являющиеся распространением такого «Аминя», хотя и самое «Аминь» окончательно сжимает в ударную точку весь феургический процесс; это свершение Таинства вручается чинопоследованием воле священнослужителя.

«Крещается раб Божий (имя рек) во Имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь» — такова совершительная формула Крещения.

«Печать Дара Духа Святаго, аминь» — Миропомазание.

«Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо (имя рек), вся согрешения твоя, и аз, недостойный нерей, властью Его мне данную прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во Имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь» — такова совершительная формула таинства Покаяния.

«Венчается раб Божий (имя рек) рабе Божией (имя рек) во Имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь» — венчание Брака. И так далее.

В каждом Таинстве есть средоточное действие и средоточная формула, которая высказывает смысл соответственного действия. К этому действию и к этой формуле приурочивается самое совершение или завершение — *telos* — освящающего процесса; последовательно нарастая в своих обрядах, которые поэтому и образуют чинопоследование Таинства, этот процесс делается Таинством чрез свое средоточное действие и связанное с последним суждение действия — тайносовершительную формулу. Так есть в культе. Но не только есть: иначе и быть не может, опять-таки не потому, чтобы Бог не мог поступать по Своей всемогущей воле, но потому, что иного построения культа не вмещает человеческая природа и, следовательно, иной культ не мог бы быть культом человеческим. Иной культ не мог бы вообще быть культом — Богочеловеческою со-деятельностью.

Тут необходимо определенно высказаться о методике всего нашего исследования. Наша задача — дедуцировать культ, то есть показать смысл и внутреннюю необходимость его организации.

Имея основною целью спасение, культ есть такая деятельность, которая должна освятить человека и, шире, — всю тварь. Элементарные свойства и средства, ведущие к такому освящению, не могут быть исторически случайными и произвольно собираемыми в механически сложенную кучу. Загодя понятно, что как деятельность и даже со-деятельность живых духовных существ культ не может не быть деятельностью организованной и насквозь, в каждом своем элементе целестремительной. Понимание и оценка культа в высокой степени зависит от сознания этой его организованности. Но понять взаимную связанность всех сторон культа, их взаимную необходимость, культ — как целое можно, очевидно, отправляясь от его цели. А цель есть спасение именно человека, именно твари, с их онтологической организацией. Не дело философии культа дедуцировать самую эту организацию, но его дело, благоговейно приняв ее, как Божий устав бытия, выснить себе вытекающую из нее организацию культа: если бы последняя не считалась со строением спасаемой твари, то тем самым или

культ не мог бы прилагаться к твари, а следовательно,— и спасать ее, или бы насильственно коверкал и ломал тварь, опять не спасая, а губя. Благодать культа — не смертоносный самум, а «глас хлада тонка» и, чтобы восприниматься таковою, ей необходимо быть сообразною уставам твари, сообразною себе самой, ибо та же энергия Божия создала тварь и образ ее бытия. Вот почему культ человечен, а исследование культа необходимо антропологично: строение культа есть истинное строение твари, и в культе тварь не внешние находит себе нормы, а свои собственные, внутренние, внутренние свои же основы, но очищенные от всего случайного. Культовый человек есть Человек, и культ к человечности не прибавляет нечто чуждое, но, напротив, очищает человечность от случайностей, делая из эмпирического художественное создание. Культ коренится своими основами в человеке, в твари, но сам человек, сама тварь корнями своими уходит в горнее, ибо человек создан «по Христову образу». И потому, антропологическое по методу, исследование культа существенно онтологично, определеннее — феологично. После этого разъяснения возвращаемся к Таинству.

Примем опять во внимание, что именно культ должен осуществлять: из его цели определится его строение. Осуществлять же ему надлежит трансцендентные условия жизни — выход человека из субъективной замкнутости и опору в абсолютной объективной реальности. Следовательно, культ есть система действий, осуществляющих такой выход и ориентирующих всю жизнь на безусловном, Невидимом и Вечном. Теперь спрашивается: как мы можем убедиться в наличии такого выхода из себя в область вечную и безусловную? Что свидетельствует нам о ней? Где самые места и образы выхода?

— Это суть Таинства,— скажут.

— Да, это Таинства.

— И в Таинство надо веровать,— скажут.

— Да, надо веровать в Таинство, то есть собственно не в Таинства, а в таинственность их, в невидимую их сторону, в их трансцендентность, в их умность. Но чтобы веровать в таинственность чего-либо, надо знать, в таинственность чего именно мы должны веровать. Чтобы веровать в пресуществление хлеба и вина, надо знать самые виды пресуществленных хлеба и вина. Чтобы веровать в возрождающую силу купели, надо знать самую купель. Чтобы веровать в дар Святого Духа, через святое миро преподаваемый, надо знать самое святое миро. Как бы ни была глубока и сильна вера, она обязательно упирается в некоторое знание. Ряд вещей невидимых, верою обличаемых, обличаются, однако, в чем-то видимом, в некоторой конкретности; невидимое держится в нашем сознании на доступном прямому восприятию.

Лестница, по которой восходили и нисходили Небесные Силы, осуществляя непрестанную связь между небом и землею, вершиной своей терялась в бездне небесной, но основанием опиралась на скалы Вефиля. И если бы Таинство не содержало в себе, наряду с невидимым, видимого, то вера в Таинство была бы не верою, а знанием же, но знанием в себя замкнутым, субъективным, внежизненным, не связанным с прочею жизнью, не входящим в состав целостного опыта, а потому — лжеименным. Это будет «метафизика» — как отвлеченное знание — мнимость знания; но и такая метафизика все же имеет черты и материалы конкретные, — с устранением которых от нее не остается в точном смысле ничего.

Итак, вера в Таинство непременно подразумевает некоторое конкретное восприятие культа, нечто видимое, или слышимое, или обоняемое, или осязаемое. Таинства совершаются силою Божиею и суть явления таковой; но потому-то они и Таинства, что Бог не оста-

вил нас в неизвестности, когда и где они совершаются, мало того — предоставил их совершать по нашему произволению, и узнаем мы в каждом частном случае, что от нас вот здесь и сейчас требуется подвиг веры, по воспринимаемым нами определенным действиям и словам. Если нет этой необходимой связи таинственного с видимым или воспринимаемым как-нибудь иначе, если благодать святых Таинств не приурочивается к точно определенной системе слов и действий, к определенным событиям, во времени и пространстве совершаемым человеком, то есть к некоторым верховным точкам культуры, то в нашем сознании нет и вообще быть не может Таинств. Они совершаются потому, что их совершают, люди совершают, но совершаются при этом не по субъективной настроенности совершающих или приемлющих, а по объективно учитываемым действиям и словам.

Но не значит ли последнее, что к Таинствам применима формула *ex opere operatum*? Не значит ли, что совершение происходит в силу самого факта определенного чинопоследования, определенных слов и действий? — Ответ зависит от косвенного дополнения при слове «совершение» — чего именно совершение. В католическом богословии разумеется спасение, в православном — самое Таинство. По католическому взгляду, Таинство спасительно *ex opere operatum* — в силу своего совершения, так что спасительное действие простирается и на случаи насильственного, например, Причащения: известна практика Причащения еретиков, которых связывали и палочкой открывали рот. Но Православное богословие очень существенно различает онтологическую реальность (— и следовательно, действительность Таинств!) от особого вопроса о их спасительности. Совершается Таинство силою совершения, потому что прошло соответственное чинопоследование и, коль скоро человек воспользовался тою свободой, которая дарована ему и составляет его неотъемлемый дар, коль скоро он осуществил возможность выходить из своей уединенности и становится лицом к лицу с Вечным, преграды между ним и небом, от него зависящие, снимаются по его мановению: позвал Бога — значит не всуе, значит открыл себя Тому, в Ком «живем и движемся и существуем». Сделано это с добрыми или злыми намерениями, вдумчиво или легкомысленно — это особый вопрос, и от этой качественности призыва зависит и характер всех последствий этого призыва — для призванного. Но каков бы ни был характер этих последствий, им не отменяется основной факт наличия самых последствий, являющийся раскрытием некоторого нового обстоятельства в мире: это новое обстоятельство — соприкосновение твари с Творцом. Когда возражают: «Неужели легкомысленный призыв тоже влечет за собою обстоятельство такого безмерно большого онтологического веса?» — тогда забывают, во-первых: что и всякий наш призыв, самый проникновенный, мог бы быть назван легкомысленным, в смысле недочувствия безмерной ответственности того, что мы делаем, и в конце концов, может быть, недочувствия спасительного, потому что мы, вероятно, никогда не осмелились бы воспользоваться даром своей свободы и замкнулись бы своей уединенностью, если бы достаточно пристально вдумывались в свое недостойнство.

Исторический пример юдаизма в этом отношении глубоко поучителен: юдаизм хотел быть до конца достойным и, отвергшись всего бытия, сосредоточился на законе, ища в человеке праведности, в силу которой он мог бы достойно предстать своему Творцу; тогда поведение начало абсолютизироваться и заповеди получили абсолютность со стороны своего человеческого исполнения. «Не приемли Имени Господа Бога твоего всуе» — было понято, как и должно было быть понято, если искать абсолютности в земном, как запрет вообще произносить Имя Божие, ибо пред бесконечностью Вечного всякая наша

мотивировка тает как суетная. Тогда, чтобы нечаянно кто-нибудь не произнес страшного Имени, Его сочли более правильным просто сокрыть глубокою тайною, хранившейся в старшей линии первосвященнического рода.

Как известно, древний библейский текст не содержал гласных и — как состоящий из одних согласных — не мог быть читаем, то есть произносим вслух без того, чтобы чтению предшествовало устное наставление, как именно надлежало произнести то или другое слово; следовательно, священное Имя Божие, произношение которого оставалось в тайне и от самих наставников, не могло быть читаемо, потому что читающему было неизвестно, какими именно гласными должны быть фонетически оживляемы четыре согласных Имени. Но мало этого: явилось опасение, как бы бессмысленный или неосторожный читатель, при чтении, с разбега не вокализировал четырех букв Имени, не сообразив сразу о том, что делает и, как бы случайно, среди множества различных комбинаций, не оказалось — истинной. Раз начатую линию запретов надлежало обеспечить и от такой случайности, чтобы Имя случайно не было прочитано правильно, Его заставили читать, но заведомо неправильно; чтобы к согласным нечаянно не были присоединены гласные правильные, к ним сознательно приставили гласные заведомо неправильные, слово Божие иудейские мудрецы пронизали системою ложных ходов и притом во всех наиболее важных местах. Никто теперь, даже случайно, не призвал бы своего Бога по Имени Его, Им Самим открытому, — открытому, очевидно, для того, чтобы оно было открыто; а если бы для человеческого рода было бы благим уделом Имени не знать, то Вечный, не дожидаясь, пока люди благополучно сокроют Его откровение, просто не дал бы Его. Только одному роду, в лице старшего его представителя, было ведомо произношение Имени, но и этот представитель только единожды в год, в день Очищения, мог воспользоваться своим знанием; только единожды в год призывалось Имя Божие; но никто не слышал этого призыва, «вливаемого по буквам в звуки тысячных хоров, сопровождаемые трубами, тимпанами и другими музыкальными инструментами». Однако ясно, что и эта практика не обеспечивает абсолютно понимаемой заповеди «не приемли Имени Господа твоего всуе...», потому что и этот единственный призыв первосвященника все-таки произносится человеком и, значит, может быть не чист от некоторого «всуе». Не правильное ли, тогда, и тут воздерживаться от истинного Имени? Логика истории — неизвестно: по чьему-нибудь почину или только по общему смыслу всего хода — привела к полному забвению иудаизмом Имени Божьего. Народ, получивший откровение Имени, захотел опереться не на Бога, Который Сам так близко подошел к нему, а на заслугу собственными своими делами, захотел праведностью своею равняться Божией святости, то есть втайне уверовал в себя вместо Бога и активно забыл, закрыл от себя Божие откровение — смирение, которое было от гордости. И в то же время, как вся феократическая история была приближением Бога к человеку, человек, в своем горделивом смирении, отдалялся от Бога и считал, что именно этим он достигает цели жизни. Каково же неминуемо должно было оказаться его недоверие, изумление и негодование, когда феократический процесс, завершаясь, окончательно приблизил Того, от Кого замыкаться считал себя призванным человек? Воплощение Божие есть зрелый плод всей истории Домостроительства, и когда мы оглядываемся назад с этой вершины на все прошлое, нам кажется каким-то безумием неприятие Израилем Христа. Но если смотреть на Христа из исторического сознания самого Израиля, то нельзя не видеть, что это неприятие тоже было зрелым плодом — этого сознания, и мы не можем не видеть, что Израиль Христа и не мог принять: будучи Иудеем — онтологически Христа нельзя было не при-

нять, не отрицаясь от своего существа, а психологически — Его нельзя было принять, не отрицаясь от своего сознания.

Так вот, куда ведет и привело уже целый Богом избранный народ стремление быть совсем нелегкомысленным. И когда отрицают ныне онтологичность призыва, указывая на его, в некоторых случаях, недостаточную вдумчивость, разве не восстанавливают аргументацию равенства и разве не будут вынуждены продвигать искусственную границу между легкомысленным и нелегкомысленным все глубже в область последнего, пока вовсе не останется ничего непризнанного и, по справедливости, человечески-поверхностным и недосознанным в полной мере в своей значительности. Вот, один из наших богословствующих мыслителей, не без иудейской закваски, отрицал, от полноты сознательности, онтологичность таинства Евхаристии. «Было бы страшно признать пресуществление, — говорил он, — ведь это бы значило, что частица Тела Христова может упасть на пол и быть уничтоженной». Равным образом указывалось, что признание онтологичности призывания (Имени) Божия в Таинствах имеет следствием и возможность тайно-совершения — легкомысленного или даже кощунственного. Но разве это ложно понимаемое благоговение не предполагает горделивой фарисейской самооценки, будто в каких-то определенных случаях может быть заверена, другим или хотя бы себе самому, достаточная (то есть в сравнении с Богом!) степень сознательности? И разве такого рода благоговение к Таинству не уничтожает Таинства в самом корне, коль скоро я, принимающий Таинство, никогда не могу с уверенностью решить, достаточно ли сознателен совершитель Таинства, когда я и о себе самом этого не знаю, или, точнее сказать, когда я отлично знаю и свою собственную немощь и немощь тех совершителей, знаю немощь ума, который даже у таких величайших святых, как преподобный Макарий Египетский, не может держаться всецело на Боге даже в течение нескольких минут.

Если вплотную сказать себе, что легкомысленное призывание Имени Божия не имеет онтологической силы, если в самом деле до конца додумать утверждение тех, кто видит в таком призывании «слово, и только слово», то это бы значило вообще уничтожить возможность Таинства, молитвы, всего культа и, под покровом благочестия, предавать самому необузданному позитивизму. Если бы высказывающие такие соображения подумали об их последствиях, то они сами ужаснулись бы содержащемуся в них разрушению всего церковного строя. Если совершенное чинопоследование не обеспечивает тайно-действенной онтологии, то где же тогда критерий чего бы то ни было, совершаемого в Церкви? Откуда я знаю, крещен ли я, миропомазан ли, причащен ли, исповедан, венчан и так далее, если я должен предварительно узнать степень сознательности священнослужителей, совершавших надо мною эти Таинства? И разве не могли они обмануть меня насчет своего духовного состояния или, что еще вероятнее, обманываться сами? Но допустим, я каким-то чудом проник в тайны их души, им самим не вполне ведомые; допустим, все оказалось обстоящим благополучно. Но тут возникает новый, еще больший вопрос: имели ли они благодать своего сана? А чтобы ответить себе на этот вопрос, мне необходимо проникнуть в духовное состояние рукополагавших их епископов и притом не вообще выяснить себе нравственный склад данных лиц, но и проникнуть в их мысли и чувства именно в данный момент рукоположения. А далее: бесчисленные подобные вопросы, все более и более недоступные решению, будут беспредельно возникать относительно всей иерархической Церкви, передававшей по своим звеньям благодать Священства. И если, хотя бы в одной точке, относительно этой цепи возникнет малейшее сомнение, и притом не в отношении доступного проверке внешнего, а в отношении не-

проверимого внутреннего, то заподозривается вся цепь, а с нею — и моя собственная судьба. Ведь может оказаться, что я не только не имею благодати, но и на каждом шагу вызываю гнев Божий, когда веду себя как имеющий, то есть выступаю обманщиком и самозванцем.

Ясное дело, единственным выходом из этой бесконечной мировой спутанности, которую производит религиозный субъективизм, может служить лишь обратное признание, исконная вера всякой религии, что субъективное имеет значимость преимущественно во внутреннем усвоении Божественной энергии, способе ее усвоения, тогда как объективная и общемировая значимость Таинства определяется объективным совершением его *ex opera operatum*.

Чинопоследование Таинства вводит в мир влагу жизни, — и реки благодати самым совершением чинопоследования потекли в мире; а пьет ли кто от них и, если пьет, на пользу ли себе — это особое дело каждого, и тут каждый смотри сам за собою. Однако моим нежеланием пить от реки вечной жизни удовлетворение жажды моего сердца не терпит помехи или ущерба.

Вот, что надо было сказать, во-первых, на соображения, будто легкомысленное призывание Бога есть ничто: а теперь — во-вторых: сказать попросту — легкомысленного призывания Имени Божьего не бывает, потому что не может быть, — потому что таковое невозможно. Тут опять необходимо вполне и отчетливо разграничить онтологический факт от его последствия. Может быть неблагоговейное отношение к Богу или даже противление Ему. Может быть внутренняя раздвоенность, когда, призывая Бога, человек занят мысленно чем-то совсем иным и, может быть, несоединенным с мыслью о Боге. Все это значит, что человек ставит себя перед лицом Божиим, не думая о последствиях или думая о них обратно тому, что надлежало бы думать. В этом смысле он может быть назван легкомысленным, может быть нечестивым; но это не значит, что самый призыв легкомысленен или нечестив: как математическая теорема в устах преступника остается истиной и не может быть названа преступной, хотя поведение высказывающего ее, например, для сокрытия следов или для прельщения, преступно, — так и призыв Имени Божия всегда сохраняет свою онтологическую истинность и, следовательно, не может быть произнесен не как таковой, то есть при произнесении своем мыслится с истинным своим содержанием, а не с ложным или вовсе без содержания. Святой ли, или нечестивец именует Бога в призыве своем, он именует Его именно, а не кого-нибудь другого или что-нибудь другое. Кто бы и с какими бы намерениями ни призывал Имя Божье, он направляет свой зов все-таки в правильную сторону, к Богу, не куда-нибудь в пустоту. Слово — потому и слово — *λέγος* — духовно-физический процесс, а не чисто физический, не просто внешний звук, что оно, как бы ни было мало сознательно, непременно телологично, непременно имеет смысл, и хотя бы «одними устами», полусознательно сказанное, хотя бы в бреду, во сне, все-таки слово не лишено своего смысла, и раз оно стало словом, раз оно не судорога языка, а некоторый акт нашего духа, оно непременно направлено на объект, им обозначаемый. В устах хорошего или плохого человека, верующего или неверующего — Имя Божие означает именно Бога и никого иного; и этот первый акт — простираение Имени по направлению к Его содержанию — необходимо тождественен у всех, это Имя произносящих, ибо только тождественностью этого акта произносящий Имя примыкает к языку, на котором говорит, и, следовательно, входит в сферу разумности; если бы не было этого акта, то он, говорящий, оставался бы неразумным и бессловесным — *ἄλογος* — и следовательно, его звуки, не будучи словами, были бы лишены

какой бы то ни было разумной значимости,— как вой в трубе,— не только в сознании окружающих, но и в его собственном, ибо язык или принадлежит обществу, или никому, но не может быть индивидуальным. Тогда на подобные звуки нельзя было бы сказать ни да, ни нет, и следовательно, отрицая за ними разумный смысл, никоим образом нельзя было бы попрекать за них в неблагоговении. Но коль скоро мы упрекаем,— мы, значит, признаем логическое содержание; значит, слова имеют во всех устах смысл обще-значимый, и значит, Имя Божие, хотя бы в устах нечестивца, есть то, что оно есть,— направлено на Бога.

Итак, призыв Имени Божьего в самом первом своем моменте есть онтологический выход к Богу; ради чего бы такой выход ни совершался, он — как выход, как призыв — никак не может быть оцениваем сам по себе, в качестве пустого или бездейственного. Призывающий Бога знает, что он делает, и хочет того, что делает. Когда отмечают несознательность произнесения Имени Божьего, то, конечно, правда, что в большинстве случаев сознательное внимание произносящего Святое Имя не направляется яснейшим зрением на самое слово, на Имя; в этом смысле можно говорить пренебрежительно о подавляющем большинстве «приемлющих Имя Господа Бога».

Но если в несосредоточенности сознательного внимания видеть решающее основание, чтобы осудить как бессодержательный обычный призыв Имени, то разве не в еще худшем положении окажется почти сплошь вся наша речь, и в частности все наши призывы, не только в отношении к Богу? Разве вообще, кроме исключительных случаев нарочитого вглядывания в свои слова, нарочитой остановки внимания на каждом отдельном слове, разве вообще наша речь не течет полусознательно,— что, однако, ничуть не мешает нам признавать и учитывать ее логическую значимость и вменять эту значимость говорящим? По отношению к слову, равно как и к другим средствам выразительности, какими бы действиями они ни проявлялись, мы признаем сознательное внимание вторичным, рефлексивным, тогда как самое творчество, самая деятельность выражения смысла принадлежит разуму большому,— сублиминальному и супралиминальному сознанию. Этим последним вообще направляется наша жизнь, это оно несет вдохновение добра или страсть зла; и всечасные проявления нашего смысла, как бы мало сознательными они ни были, то есть малорассудочно надуманными, все-таки суть явления именно смысла, именно разума,— все-таки выражают активное, хотя и глубинное, порою даже сокрытое от низшего сознания, самоопределение нашей личности. Если ругается пьяный, то мы говорим о нем как незадерживающем мыслей и чувств и в этом смысле как о сознательно невменяемом, но вовсе не думаем, будто эти его ругательства никак не вменяются его нравственному лицу: в противном случае мы бы не считали такую ругань делом скверным; да и сам пьяный, когда протрезвится, стыдится ее и хотел бы, чтобы бывшего не было. И обещание, данное спьяну, не считается давшим за пустой звук. Это доказывает, что как сам он, так и окружающие считают его ругательные слова именно за то, что они есть, и вовсе не думают о возможности перетолкования их в хорошую сторону или о простом аннулировании их как чего-то стоящего вне смысла и вне нравственной оценки. Иначе говоря, всеми и всегда язык признается над-индивидуальной, над-сознательной, над-рассудочной сущностью, объективно предстоящей рассудку, как вообще предстоят ему объективно сущности, не им создаваемые. Поэтому сознательно ли или полу-сознательно берет он слово из сокровищницы языка, он берет его, берет объективное слово, с его смыслом, от него неотделимым, и, следовательно, несет соответствующие последствия. Тут нечего ссылаться на условно-субъективные понятия о справедли-

вости или несправедливости, заслуженности или незаслуженности последствий: прикосновение к объективной сущности в известном смысле можно уподобить введению в себя некоторого вещества,—и если это последнее причинило вред, то нечего рассуждать о незаслуженности постигшей беды, равно как нечего говорить о незаслуженности помощи, коль скоро принятое несознательно вещество дало исцеление. А вместе с тем, мы убеждены, слово, хотя бы и мало сознательное, не сказано случайно: высшее самоопределение личности привело «на язык» то, что было «на уме».

Все сказанное о словах вообще в особенности относится к сгущенным словам, которые составляют собою опорные пункты исторически сложившейся мысли народа, даже человечества: такие слова особенно могущественны, особенно реальны, имеют чрезвычайные последствия, и, следовательно, пользование ими особенно ответственно. Имена более других слов являются такими центрами сгущения, концентраторами общечеловеческого смысла, а Имя Божие, естественно, из всех слов есть слово наибольшей глубины и силы, а следовательно, и наибольшей ответственности. Но эта ответственность относится к ноуменальным корням личности, к глубинному самоопределению всего нашего существа, а не к периферичному сознанию и не к рассудочным потугам на глубину, искренность и благочестие. Истерическая акцентуация Имени Божия, восклицательность тона, звуковая громогласность, являющиеся вследствие сознательного выделения Имени, вовсе не обезпечивают подлинного хождения пред Богом, и даже скорее в этом видится признак фарисейской раздвоенности сознания. «Не всяк глаголяй ми: Господи, Господи! внидет в Царствие Небесное»—не то значит, будто Имя само по себе ничего не дает, а то, что в этом рассудочном искреннем старании придать себе на вершок росту (—все-таки искренность, как по-своему искренним было древнее фарисейство; духовная же ложность лицемерия и неискренности, конечно, подразумевалась сама собою всеми и помимо Христа—) в этом старании содержится, уже содержится внутренняя раздвоенность человека, двоящегося в мыслях своих, ибо он призывает Господа, но надеется не на Призываемого, Который придал бы ему росту, а на себя самого как делающего сознательное усилие и полагающего взрастить себя собственным усилием призывания. Но таковой, то есть призывающий Господа и, следовательно, не остающийся безответным, однако в Господе собственно не нуждающийся (по его мнению), в Царствие Божие не внидет. Призвал Бога, но—для того, чтобы объяснить Ему свои высокие намерения; открылся, но ровно настолько, чтобы блеснуть своим смиреннем и сейчас же захлопнуть дверь в свое сердце. Нарочитость призыва, если не всегда, то чаще всего, сознательность его—есть признак неположительный; напротив, полу-сознательность скорее указывает на совпадение внутреннего и внешнего: призывал, по любви или ненависти, но потому, что хотел стать лицом к лицу и, следовательно, стоять. Да и каждый из нас, жизненно, оценивает полу-сознательный, а то и вовсе бессознательный призыв Имени Божия вовсе не так низко, как это делается при отвлеченных обсуждениях. Когда больной, в бреду, или умирающий, в агонии, уже явно бессознательно шепчет Имя Божие, мы бываем растроганы, мы видим в этом—и даже именно в самой бессознательности призывания—нечто высокое, духовно-победное;—как-то даже лучше, что это бессознательно, заведомо без рефлексии, без самооглядки; мы верим: это не всуе; бессознательный не значит неразумный. Даже у нетрезвого на устах Имя Божие представляется нам как-то снимающим вину, по крайней мере тяжесть осуждения с него, как-то парализующим то дурное, что принесло с собою вино. Не без причины в бесчисленном множестве случаев, рассказываемых народом, отчасти известных каждому

из личного опыта, вошедших в сказки и одобряемых церковным сознанием, крестному знамению, как говорится, «по привычке», «автоматически» или «механически» совершаемому опьяневшим человеком, и призыванию Имени Божия, тоже сорвавшемуся с языка, якобы случайно, то есть несознательно произнесенному, приписывается благодатная помощь, не раз спасавшая от неминуемой гибели — злых ли людей, какой-нибудь случайности, опасности или темного наваждения.

Все сказанное приближает философско-богословскую мысль о действительности призывания к обычному повседневному взгляду на этот предмет или, точнее, повседневную мысль — к богословскому. Призыв — не частная сторона нашей духовной деятельности, а концентрация всего существа, завершающаяся мистическим выходением из себя самого, и прикосновение к Призываемому. Весь культ содержанием своим имеет выведение нас из сферы земной и вознесение в сферу небесную; Тайнство есть самое это восхождение к небу, следовательно, жертвенность нашего существа Богу. Отсюда понятно, что тайно-завершающее и тайно-совершающее молитвенное призывание есть жертвоприношение, духовное самозаклание. Молитва — жертва. «Благоволит же, Господи, принять добровольную жертву уст моих» (Пс. 118, 108). «Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему; ибо ты упал от нечестия твоего. Возьмите с собою молитвенные слова и обратитесь к Господу; говорите Ему: «отними всякое беззаконие, и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших» (Ос. 14, 2—3). Слова уст, молитва — жертва и источник всякой жертвенности, ибо всякая иная жертва делается жертвою чрез молитвенное призывание, каковым наше мистическое самозаклание воплощается в некоторых действиях и делается наглядным явлением. Ведь всякая жертва заместительна, есть *victima vicaria*, есть образ нашей собственной твердости, уничтожающейся в своей неправде пред Вечным. Закланый Агнец — это я сам, мое существо, и сделался Он таким потому, что я в самом деле принес себя в жертву, представ через призыв свой пред Богом; но своею молитвою вещественное значение этого духовного процесса я перенес на Агнца, и только тогда из зарезанного Он стал закланным, пожертв. И всякая другая жертва есть я, но поскольку мистически я в самом деле принес себя в жертву и этот мистический акт воплотил в некоторой вещественности. «Воздеяние руку мою — жертва вечерняя», но материя воздеяния есть поднятие рук, и только молитвенным призывом эти поднимающиеся руки мои — наглядный образ вознесения моего собственного существа, самопожертвовавшегося Существу существ. Возводя нашу тленность в иной мир, к Святому, молитва приемлет на землю уже обновленное и освященное существо.

«Егда ты чтеши,— читает, приступая к грамоте всякий отрок, в предисловии к Учебному Часослову,— егда ты чтеши, Бог к тебе беседует; а егда молишия, ты беседуешь с Богом. И есть твоя молитва Ему жертва приятная... Аще от чистаго горѣ возсылается сердце небеса проникает, и оттуда не возвращается тща, но низводит дары благодати, умудряющия ум и спасающия души». С этой мысли преподобного Иоанна Лествичника и других отцов начинали обучение свое наши предки.

«...Душа не была и не есть прежде ума, ни ум прежде слова, рождающийся от него, но в один момент все три имеют бытие от Бога,— говорит преподобный Симеон Новый Богослов,— и ум рождает слово, и через него изводит и являет в не желание души...

Собственный твой дух, или душа твоя, вся есть во всем уме твоём, и весь ум твой во всем слове твоём, и все слово твое во всем духе твоём, нераздельно и неслиянно. Сне есть образ Божий, и сим обогащены мы свыше... посему, и когда делаем какому-нибудь чело-

веку поклон, то единое почтение свидетельствуем ему как имеющему ум, душу и слово, не разделяя их и не предпочитая одно что-либо из сих трех преимущественным почтением; но как он имеет в себе сии три нераздельно и неслиянно, то кланяемся ему и почтение воздаем не как существу три сия, но как единому человеку, по общему образу Творца Бога... Исповедуем равночестного, равномошного, Единосущного Отца с Сыном и Духом, Троицу Святую как Единое Начало, Власть и Господство, подобно как и собственный наш ум равночестен, равномошен и единосущен и словом, и душою, поколику есть одного с ним существа и естества... Теперь, если человек лишится одной такой из показанных трех принадлежностей, то уже не может быть человеком. Отыми у человека ум — отымешь вместе с умом и слово, — и выйдет человек безумный и бессловесный, отыми у него душу — отымешь вместе с нею и ум, и слово. Так же, если отымешь одно внутреннее слово, то расстроишь все естество человеческое. Ум, который не рождает слово, не может и отынуды принять слово; ибо как возможно отынуды услышать слово тому, кто сам стал глуп и бессловесен и выступил из чина естества своего? Как естественно имеем мы в себе дух дышащий, коим дышим и живем, так что пресекись дыхание, мы тотчас умрем: так и ум наш естественно имеет в себе силу словесную, которая рождает слово, и если он лишен будет естественного ему порождения слова, — так, как бы он разделен и рассечен был со словом, естественно в нем сущим, то этим он умерщвлен будет и ни к чему не гожим. Так, ум наш получил от Бога естественную ему принадлежность всегда рождать слово, которое имеет нераздельную и всегда с умом соединенную душу. Если ты отымешь слово, то вместе со словом отымешь и ум, породителя слова... Итак, кто называет какое-либо из трех Лиц Пресвятой Троицы большим или меньшим других, тот еще не извлек ума своего из глубины страстей, чтобы мочь умными очами узреть и познать себя самого и по себе самому уразуметь, что как в нем самом ум не больше и не меньше души, душа — ума, слово — ума и души, таким же образом не больше и не меньше Отец Сына, Сын — Отца, Святой Дух — Отца и Сына, но собезначальны суть и равночестны».

Это место из преподобного Симеона есть внятный пример святоотеческого, а следовательно, и вообще церковного учения о словесной деятельности человека. Слово — не внешний придаток человеческого естества, не случайный признак человека, с устранением которого все остается по существу неизменным, но признак конститутивный, мало того — самое существо человека, поскольку человек самораскрылся своей духовной энергией, — стал для других и для себя самого сущим. Нельзя говорить: «человек и его слово». Слово есть сам человек, но в аспекте самообнаруживания, в аспекте человеческой деятельности. Человеческая же деятельность, или культура, — а в самой сути своей, у жизненного узла, — культ, — существенно словесна, и это не в том только смысле, что человеческие действия сопровождаются словом, имеют при себе словесное изъяснение, но и в несравненно более глубоком значении внутренней пронизанности словом. Всякое действие, поскольку оно человеческо, то есть есть действие, а не природный процесс, в своей сути есть слово, а внешний факт, внешне-фактическая сторона его — материя слова, аналогичная материи звуковой, но более легко подчиняющаяся воплощению смысла. Мы говорим своими действиями, и внутренняя сторона этой речи есть та самая, что и всякой другой. Собственным признаком человечности или духовности в церковной письменности отмечается словесность, и основное деление всего бытия идет по признаку словесности или бессловесности, равно как признание человеческого действия соответствующим естеству, оценка его как человеческого,

определяется словом словесный, тогда как противоестественность поступка, выпадение его из человечности в сферу низшую, падение человека, пытается как бессловесное.

«Молю вас, братие, щедротами Божиими, представите тела ваша жертву живу, святу, благоугодну Богови, словесное служение ваше — *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*» (Рим. 12, 1). Служение Богу, обозначенное у Апостола термином *λατρεία*, каковой означает отношение твари к Творцу и не может быть применен к взаимоотношениям твари, — это служение Богу заключается в принесении жертвы всем своим существом, включая сюда тело. Апостол говорит только о теле, потому что дух должен быть направлен сам на это жертвоприношение, коль скоро он делает это с телом; но эта живая, святая, благоугодная Богу жертва есть служение словесное: верующий говорит своим телом, принося его в жертву, — свидетельствует своим телом о Том, Кому оно приносится. И далее Апостол, утвердив реальность, включительно до телесности христианской жертвы, поясняет еще более ее словесность: «И не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего — *ἀλλὰ μεταμορφώθε τῇ ἀνακρινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν*» (Рим. 12, 2). Но ведь речь шла о предоставлении в жертву именно тела, и, следовательно, эта жертвенность телом есть преобразование или преображение обновлением ума. Не на служение словом, как понимают его обычно, зовет Апостол, а на служение телом, но телом одухотворенным: оно словесно. Когда ум сообразуется веку сему, то есть твари бессловесной, «ходить по стихиям», тогда он отрешается от Слова и телом, сливающимся с миром, делается бессловесным, ибо не выговаривает собою Слова — не свидетельствует о Боге. Когда же изветшавший грехопадением ум обновляется, то есть преображается, сообразуясь иному бытию, вечной жизни, и, следовательно, изъятый из мира, возносится горé, приносимый в жертву Богу, тогда тело свидетельствует о горнем: это и есть словесное служение.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТА

Вся жизнь культом освящается. Но освятить всю жизнь равномерно — это значило бы сделать ее всю однородною и тем — отщепить от Таинств, которыми освященная жизнь должна быть лестницею постепенного восхождения, то есть опять-таки раздробить жизнь. Мис представляется образ, мало благоговейный в отношении культа, но своею, может быть, грубостью поясняющий наиболее выразительно высказанную мысль. Это — метрополитен, не то устроенный на самом деле, не то только проектированный для какой-то из всемирных выставок. Он состоял из нескольких концентрически расположенных низких платформ, охватывавших площадь выставки и непрестанно вращающихся с разными скоростями: вращение самого внешнего кольца происходило с весьма большой скоростью, вращение примыкавшего к ней внутреннего было несколько медленнее, и, наконец, еще более внутренние концентры имели скорость тем меньшую, чем ближе были к середине. Теперь понятно: нельзя было бы без опасности для жизни сразу вскочить на наиболее быстро движущуюся плоскость; но было вполне безопасно вступить с неподвижной земли на медленнейший внутренний концентр, с него перейти на следующий, имевший относительную скорость тоже небольшую, и так далее, до самого быстрого, каждый раз при переходе получая сравнительно наибольший прирост скорости. Полный прирост скорости от неподвижности земли до наружного круга, ее ограничивающего, был таким образом распределен, и, следовательно, представлялась возможность, не разбиваясь о стремительно несущуюся подвижную «землю»,

войти на нее с земли неподвижной, и начать далее ходить по ней, как прежде ходил по земле неподвижной, но уносясь при этом с большою скоростью вперед к назначенной цели. И когда этот наружный круг в своем движении приносил путника к нужному ему месту внутренней области выставки, таким же порядком, как и при вхождении на этот круг, путник мог безопасно сойти с него, не разбиваясь о косную землю. Таким образом, вся внутренняя область, охваченная этим круговым движением, как вселенная небом, вечно обращающимся вокруг нее, оживлялась им. Учреждения и места внутреннего зрелища, разобщенные между собою по трудности переходов между ними медленно ходящему и устающему пешеходу, этим охватывающим все пространство круговым движением внутренне связывались и соотносились. То, что нельзя было бы охватить одним синтетическим воззрением, делалось для сознания объединенным и целостным. И, следовательно, самая жизнь внутренней области, возможная только через объединение отдельных сторон ее между собою в распорядительном уме ее деятелей и чрез сообщение этих сторон друг с другом, определялась не простою наличностью тех или других учреждений и вещей этой области, а обтекающим ее движением. Так — на сравнительно небольшой выставке, где и весьма незначительная способность передвижения невооруженного человека все же есть нечто в отношении к пассивной массе обозреваемого пространства: тут время каждого отдельного перехода соизмерно с ритмом внутренней жизни и со всем временем, необходимым для обозрения всей выставки, и потому окружающая дорога несколько изменяет природу внутренней области в ее отношении к обозревателю, но, вероятно, не вносит ничего совсем нового и неожиданного. Но по мере того, как пассивность этой области созерцания растет, активность же созерцателя остается все той же, синтез созерцаемого, то есть временно-пространственное единство созерцаемого зрелища, все затрудняется, и созерцателя все тяжелее угнетает сознание своего бессилия пред этой, ждущей его работы, массой. Наконец, наступает такое соотношение его сил и значительности лежащей пред ним тяжести, при котором его активность оказывается вдруг, прерывно, скачком, — оказывается уже не малой, не слабой, а чистым нулем, бессилием в полном смысле слова. Наступает такой момент, когда обозреватель этой внутренней области, двигаясь только на собственных ногах, безусловно не в состоянии охватить область как целое, и, если он должен управлять ею, решительно не способен пронзать ее своею волею. Тогда отдельные стороны этой области грузно лежат, как мертвые вещи, чуждые друг другу, непроницаемые друг для друга. Тогда нельзя даже сказать, что они в пространстве и во времени: раз нет единства, то нет и формы единства — пространства, времени; тут вещи, но нет действительности. Если величина этой пассивности вещей будет доведена до предела, то наступит полная разрозненность, полная раздробленность этой непознаваемой и несознаваемой области, мрачной, не озаренной ни одним лучом, безусловно недоступной управлению ею. Это будет воистину бытие, ничем не отличающееся от небытия, чистая возможность, материя в платоно-аристотелевском смысле, как τὸ μὴ ὂν, только-только не небытие. Однако, лишь только дана возможность ускоренно двигаться вокруг этого небытийственного бытия, так возможность переходить в действительность, темная область просветляется сознанием и познанием ее и становится областью управления и творчества. Это ускоренное движение вечно вращающейся вокруг нее, охватывающей ее сферы объединяет ее во временно-пространственное единство, то есть оказывается ее формою в аристотелевском смысле, ее видом, или идеей. Небо, присно обходящее мир, есть двигатель всей жизни мира, есть душа мира.

И вот с этой-то душой мира сравниваются Таинства. Они объединяют все проявления жизни и направляют их — согласно Евангельскому: «блюдите, да никто же вас прельстит» (Мф. 24, 4) — дают точку прицепа к безукоризненно правильному направлению в жизненных действиях. Но к ним, к этим прицепам, должен быть еще подход. Круг Таинств, охватывающий область всей жизни и приводящий ее к связному единству, к целостности, дающей форму жизни, должен быть связан с жизнью последовательными ступенями, или иначе останется сам по себе, опять-таки вне жизни, как и жизнь вне этой своей духовной формы. Для обозревателя выставки практически безразлично, есть ли круговая дорога, или вовсе ее нет, раз только на эту дорогу нельзя вступить иначе, как уничтожив свое тело, и в обоих случаях он одинаково оставался бы бессильным и ничтожным; только восхождение на последовательно ускоряющиеся пути приобщает путника к повышенным жизненным силам, не отрывая притом от самой жизни. «В мире и не от мира», в мире и над миром находится он, когда ему даны ступени восхождения. И Таинство не было бы спасительно в жизни, когда принимающий его разбивался о его безусловную онтологичность — безусловную, но никак не соотнесенную с повседневной жизнью. Так построенное Таинство было бы вихрем, вырывающим из жизни, восхищающим, но не спасающим жизни. И тогда в жизни были бы только те, которые погружены в тину житейских попечений и в космном мраке коих никогда не мелькало луча горнего света. Те же, которые приблизились к «Поядающему огню» Таинства, — их бы вовсе не было; Таинство было бы их смертью. «Никто не может видеть лицо Божие, и не умереть». Разрешив земные узы, мы будем лицом к лицу с иным миром; это и есть Таинство в своем первоначальном смысле — Таинство, — тайна, тайна смерти. Однако задача культа не показать нам Таинство, испепелив нашу бренность, но спасти эту бренность, приобщить ее горнему миру, который ее бы просветил, направил и освятил. Евхаристия называется «приобщением Святых Тайн» — *κοινωνία*. Это название применяется чаще всего к «Таинству Таинств», ибо это последнее есть корень приобщения горнего со стороны жизни. Но такое название, конечно, вполне уместно применить и к любому из Таинств, примеры чего неоднократно попадают в церковной письменности. Ведь каждое Таинство приобщает жизни Божественных тайн, каковыми является потусторонний мир присносущного Божественного света. Так, именно Таинство содевает наше спасение, спасение нас, живущих в мире, с конкретною полнотою нашей жизненности, а для этого Таинство сочленяется с жизнью, хотя и не перестает быть надмирным. Задача культа может быть выполнена только иерархической организацией жизни — так, чтобы вся жизнь была освящена, но чтобы притом в самом освящении ее были свои ступени, свои напластования, свои концентры, свои степени преображенности земного — в небесном. Дольнее всё должно восходить к горнему, но — по-разному, на разные уровни; не всё одинаково восходит на Фавор. И соответственно тому, навстречу восходящему дольнему, должно нисходить, ради спасения его, горнее, но — тоже по-разному. Степеням восхождения первого соответствуют степени нисхождения второго; и чем выше восхождение земного, тем ниже нисхождение небесного, тем ближе они друг другу, тем теснее их связь, тем взаимно-проникновеннее они, тем полнее преображение жизни, преображение мира, преображение вещества. Задачею философии культа была бы дедукция этих степеней из самой идеи культа как организации нашего спасения. Но подобные рассуждения требуют тончайших метафизических анализов и тщательнейшего изучения святоотеческой и схоластической терминологии, может быть, и создания новых терминов. Не вдаваясь в эти тонкости, пояс-

ним лишь на нескольких примерах, как именно слагаются эти лестницы освящения. Не будем притязать на полноту в перечне ступеней. Но, можно надеяться, и неисчерпывающее перечисление некоторых важнейших явлений, столь метафизических, даст возможность углубиться в строение культа.

Начнем с вещества распространеннейшего — с воды. Уже в естественном своем состоянии — как дар Божий — вода преисполнилась духовной значимости. Ощущение воды, холодного ключа, встреченного нами в странствовании под жарким солнцем, есть, конечно, нечто более глубокое, нежели физиологическая корысть. Или при купании: вода тут воспринимается не только как полезное или как приятное. В обоих упомянутых случаях, как и во многих других, телесная потребность служит к обострению нашей впечатлительности, и тогда мы видим и понимаем значительность воды самой в себе, а не потому только, что она нужна нам. Даже более того: мы сознаем, что нуждаемся в ней не потому, что мы так хотим, а потому, что вода есть реальность и ценность и как таковая объективно нужна, в том числе и нам. Условия нашей жизни — питье, омовение, необходимая часть многих видов пищи, средств передвижений, средство прохладения и освежения, влага жизни.

Вода создается живой, чувствующей и отзывчивой, «сестрицей-водой», и в ней, как ее душа, живут особые ангелы, к ней приставленные и ее блюдущие. Есть мерзкое слово «олицетворение»: этим словом интеллигентское сознание искажает и подменяет живую реальность воды, ощущаемую народами во все времена, и нашим народом в том числе. И это ощущение воды как живой — не только утверждается, но и возводится в понимание Церковью.

Возьмем, наудачу, службу святому Александру Невскому. В ней водная стихия живет своею жизнью, принимая участие в происходящих событиях. Вся служба пронизана обращением к Ладожскому озеру и к Неве как существам, способным сорадоваться со святыми людьми и горевать вместе с ними, существам, чувствующим важность исторических судеб, волноваться ими и содействовать течению их в определенную сторону.

Или вот еще, вспомним прокимен дня Богоявления. «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять». Море побежало и Иордан обратно направил свои струи — от священного страха пред событием Крещения Господня, затрепетали тем самым волнением, которое побудило апостола Петра некогда воскликнуть: «Выйди от меня, Господи, я человек грешный». В этом Богоявленском прокимне идет речь о море и об Иордане именно как об одушевленных существах, способных видеть, страшиться, трепетать, способных изменять свое обычное поведение, знаменуя тем чрезвычайные вторжения в природу сил духовных. Древняя иконография очень выразительно свидетельствует это понимание природы. В данном, например, случае, то есть на иконе Крещения Господня, Иордан изображается в виде старца с урной, а море тоже в человеческом виде, оба убегающие от нестерпимого величия стоящего в воде Господа. И это делалось не раз и не два, не по прихоти художника, не по индивидуальному разумению чьему бы то ни было, но по соборному разуму Церкви: таков иконописный канон.

Христианская Ангелология говорит об ангелах стихий, в том числе и об Ангеле водяном, об ангелах даже отдельных источников как духовных силах, приставленных к соответственным стихиям и явлениям природы.

Они приставлены блюсти явления природы. Но символическое миропонимание не допускает просто внешнего пребывания в явлениях без некоторого соответствия этого явления духовной силе, его ведущей. Тут непременно должна мыслиться некоторая внутренняя связь

того и другого, так чтобы была иерархическая зависимость между обоими, чтобы духовная сила могла быть воистину являемой своим явлением и чтобы эта последняя была действительно хотя бы отчасти явлением в смысле общечеловеческой философии, а не в смысле кантовском. И если Ангел воды блюдет именно водную стихию, то это значит, что он сам не чужд некоей водности, в духовном смысле. Пусты обычные в подобных случаях интеллигентские разговоры об одушевлении природы как об «олицетворениях», как о поэтических персонификациях. По существу, может быть, не стоило бы возражать особенно против слова олицетворение: поскольку этим словом отмечается только самый факт из истории словесности, слово это еще не совсем неприемлемо. Народная поэзия, поэзия древности пользовалась такими олицетворениями вовсе не как прикрасами или приправами стиха, но вполне просто и деловито говорила именно то самое, что хотела сказать. Как не прикрасою являются в устах ботаника половые термины применительно к растениям, — хотя, кто знает, может быть, найдется когда-нибудь и такой интеллигент, который усмотрит в этом одни метафоры, — так и для древнего поэта жизнь стихий была не явлением стилистики, а деловитым выражением сути. В поэзии новой эти олицетворения опираются на рудиментарные чувствования, живущие в полусознательной глубине духа, еще не растленной отвлеченным миропониманием; в минуты вдохновения поэта эти глубинные слои духовной жизни прорываются сквозь кору чуждого им мировоззрения нашей современности, и внятным языком поэт говорит нам о невятной для нас жизни со всею тварью нашей собственной души. Так у подлинного поэта. Конечно, наряду с этим возможна и риторика как механическое заимствование оборотов чужой речи, заслуживших себе признание. Но ведь такая риторика и оценивается нами как бездушная фальшивость: воровство возможно только потому, что есть собственность, подделка — под подлинник, компиляция — из оригинала. И мы различаем и то, и другое. Самая способность этого различения является реактивом на все еще живущую в каждом из нас, из читателей, жизнь со всей природой; если Гете для нас поэт, то тут дается и прямое доказательство нашего знания, что он писал правду. Ставя памятник Гете, человечество тем самым скидывает с пьедестала отвлеченное мировоззрение нового времени. Пора, наконец, понять, что похвала Тютчеву не есть слово, ни к чему не обязывающее, а, будучи сказано искренно, оно подразумевает неисчислимы, мирового порядка, последствия. А говорится она, по крайней мере в подавляющем большинстве случаев, от души, и, следовательно, в душе всякий утверждает пустоту и лживость ходячих историй и теорий словесности, когда под олицетворением в них разумеется извращение истинного порядка мирового бытия, мечтательная и потому суетная подмена реальности выдумками.

В церковной словесности «олицетворениями» природы все наполнено; говорить о них как о поэтических персонификациях, или, скажем прямее, — как о риторике и, следовательно, неправде — было бы полным непониманием верующей души. Где-где, а в религии человек ищет правды окончательной, предельно-твердой, вовсе не прикрашенной истины. Он ищет тут опоры себе, себе именно, и все то, что украшает, не будучи самым делом, здесь не только неприемлемо, но и ненавистно. Здесь может быть только «ей — ей, ни — ни», онтологические «ей» и «ни», а все, что сверх того, — то от лукавого. Когда душа томится по Истине, и жаждет ее, как олень водных источников, тогда-то и возникает религиозное творчество; а если создается и еще нечто, то чем менее оно вдохновенно, тем боязливее держится форм и выражений другого, вдохновенного, и, следовательно, внешне ему вполне уподобляется.

Итак, как там, так и тут не может быть речи неправдивой. В Церкви может быть и есть много таинственного, непостижимого, загадоч-

ного, но нет и не может быть ничего пустого — пустых украшений, нарядности, которая не соответствует никакой реальности.

Теперь возвращаемся к разбираемому прокимну и иконографии Богоявления. В данном случае подробности вида Иордана, или моря, или ангелов водных — произведения иконописца, но и то чему-то соответствующие подлинному, как-то его изображающие, но никак не самое существование изображаемого, которое было бы церковным позтом или иконописцем измышлено. Может быть поэтическим домыслом состав и порядок речей — тех или иных стихий, если уж предположить, что то или другое словесное произведение написано по шаблону, — не вдохновенным проникновением воспеваемой вещи. Но никак — не самая суть дела, мысль о жизни стихий, об их участии в истории, об их отзывчивости на события из мира духовного. Пред самым важным действием великого Водосвятия священник молится: «Да и стихиями, и человеки, и ангелы, видимыми и невидимыми, славится Твое Пресвятое Имя со Отцем и Святым Духом». Так что же: если прославление Пресвятого Имени Господа Иисуса Христа стихиями можно в данном случае толковать как поэтическую метафору, то где же основание для иного толкования того же самого действия, прославления Имени, и со стороны человеков, и ангелов? Ведь они поставлены в одну строку со стихиями. А если мы отвергнем прославление Имени, то в чем же тогда смысл всего водоосвящения, которое и совершается — «да», — то есть для того, чтобы и стихиями, и людьми, и ангелами прославлялось Пресвятое Имя. Вольность в отрицании по-видимому ничтожная; но, допустив распутиться этой малой петельке, мы неизбежным образом распускаем и всю ткань. Но, конечно, тут, как и во множестве других молитв, разумеется не иное что, как буквально взятое прославление Имени Божьего стихиями; иначе говоря, за стихиями признается и утверждается сознательность и одушевленность; за стихиями признается и утверждается участие в жизни всей Церкви, или, говоря еще иначе, этим указываются границы Церкви совсем не там, где склонно их видеть школьное богословие. Отрицать это имеет вкус лишь тот, у кого на сердце лежит тайное культо-борство, не решающееся проявить себя до конца, — тайное непризнание, что духовное может быть в природном, что природное — не вне духовного, но в нем же, его подчиненный момент, его орудие, среда его явлений и потому — само явление духовного. Но тогда эту Кантовскую позицию, эту враждебность идее воплощения нужно уж выдерживать последовательно и последовательно отринуть всякую возможность религиозно-конкретную. Иначе говоря, тогда нужно отринуть всю религию, обратив ее в субъективное волнение по поводу земного и около земного как такового, — то есть сделать из религии чисто субъективный, а потому лживый и вредный как не соответствующий действительности привкус жизни, сознаваемый именно как мой субъективный привкус. Это-то и есть настоящее следствие и предел, к которому стремится интеллигентское мировоззрение; трудно не удивляться, как это не сознается и доньше, даже в кругах церковной интеллигенции.

Но мы отошли от своей прямой задачи. Всем сказанным пужно было напомнить, что вода уже как Богом сотворенная, как причастная к культурной жизни, тем самым есть, хотя и отдаленная, участница культа. Вода священна как таковая, хотя в церковном понимании это не натурализм, не естественная, сама по себе существующая, сама по себе, вне и помимо благодатных энергий Божиих, существующая священность воды; нет, она священна по причастности воды вместе со всем, что «Тем быша», то есть Христом, тайне строительства Божия, направляющейся на спасение мира. Вся космическая вода уже не мыслится как сама по себе сущая, но, по разумению церковному, входит в первый концентр культа, в домостроительство Божие. В христиан-

ском быту эта ее «естественная», то есть без порочных действий с нашей стороны, освященность повышается крестными знамениями, над нею совершаемыми — над кадкой, над питьевой водой, над водой для кушания, содержанием ее в освященных сосудах, питьем ее из освященной посуды и так далее. В колодце христианском — не простая вода: уже «копание кладезя» освящается особым чинопоследованием. «Даруй нам воду на сем месте, сладкую же и вкусну, довольну убо к потребе, не вредительную же убо ко приятию» — молится священник, и первый начинает рыть колодезь. Над ископанным же кладезем новым опять совершается особое моление: «Зиждителя вод и Содетелю всех... Ты Сам освяти воду сию: послн на ню святую Твою силу на всякую сопротивну детель, и даждь всем приемлющим от нее, пития ради, или умовения ради, здравие души и тела, на изменение всякия страсти и всякаго недуга: яко да будет исцеление воды и покоя, всем прикасающимся к ней, и приемлющим ю...». Вода исцеления и покоя. Как это мало похоже на интеллигентское утилитарное пользование водою, и как это явно вводит ее, «простую» колодезную воду, в область культа. Даже такая, по-видимому, мирская вещь, как обыкновенная колодезная вода, пусть будет повторено еще раз, — предмет культа и притом предмет чудотворный.

(...) Изведенный Моисеем из скалы источник струил, конечно, не простую воду, но воду особую, и не без причины святоотеческая письменность издревле толковала ее типологически; не простой была вода в Источнике Самаряныни, ископанном праотцем Иаковом и еще освященном беседою при нем Спасителя, и даже сделавшаяся навеки образом, в котором воплотились высочайшие духовные истины. И не простая вода, по верованию христиан с древнейших времен и доньше, в реке Иордане, освященной Божественным телом Спасителя. (...) Это раз навсегда освященная вода; всегда она — вода, несущая духовные энергии с собой, целящие, укрепляющие и освящающие. (...) Далее следует поставить воду, освящаемую в точном смысле к совершению над нею особых обрядов; такова, например, вода, пускаемая с просфорной печати; за ней идет уже установленная церковно в Требнике — вода, спускаемая с проскомидийного копия священником при произнесении особой, нарочито к тому положенной молитвы. Далее идет вода малого водосвятия, или малая агнаσμα — «τὸ μικρὸν ἁγιάσμα» — по терминологии греческой, то есть вода, освящаемая прикосновением к Честному Кресту, при совершении чинопоследования водосвятного молебна: «Причастием воды сия и окроплением Твое благословение нам низпосли, скверну страстей омывающее» — молится священник, и далее просит: «Ей, молимся, посети нашу, Блаже, немощь и испели наша недуги душевныя же и телесныя милостию Твоею», то есть просит об исцелении — наряду с освящением воды, а далее: «И сподоби нас исполниться освящения Твоего воды сия причащением: и да будет нам, Господи, во здравие души и тела».

Малое водоосвящение подобно великому, то есть совершаемому в навечерие и в самый день Богоявления, — подобно, но есть ослабление и сокращение этого последнего. Великая агнаσμα — μακρὸν ἁγιάσμα — освящается, кроме троекратного погружения в нее Честного Креста, еще Крестным знамением, благословением — в ней, внутри ее совершаемым, и более сильными и сложными молитвами и песнопениями. «Сам убо, Человеколюбче Царю, прииди и ныне наитием Святаго Твоего Духа, и освяти воду сию. И даждь ей благодать избавления, благословение Иорданово: сотвори ю нетления источник, освящения дар, грехов разрешение, недугов исцеление, демонов губительну, сопротивным силам неприступну, ангельския крепости исполнену» — ведь это о воде говорится, что ей испрашивается исполненность ангельскою крепостью, а если испрашивается, то, значит, с верою, что приобретение водою столь

таинственной силы возможно — и будет. Как же мы далеко от воды позитивизма, с ее бедными, только физическими свойствами, да и то при ближайшем разборе оказывающимися субъективно призрачными. Но продолжаем молитву: «Ангельския крепости исполнену, да вси почерпающие и причащающиеся имеют ю ко очищению душ и телес, ко исцелению страстей, ко освящению домов, и ко всякой пользе изрядну... Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым. Дажь же всем прикасающимся ей и причащающимся, и мажущимся ею, освящение, здравие, очищение и благословение» — такими сильными и ответственно властными словами молится иерург. А перед этим диакон возносит приблизительно те же прошения: «О еже освятитися водам сим силою и действием и наитием Святаго Духа, Господу помолимся. О еже снисходити на воды сия очистительному пресущныя Троицы действу... О еже дароватися им благодати избавления, благословиению Иорданову, силою и действием и наитием Святаго Духа... О еже низпослати Господу Богу благословение Иорданово и освятити воды сия... О еже быти воде сей, освящения дару, грехов избавлению, во исцеление души и тела, и на великую пользу изрядную... О еже быти воде сей приводящей в жизнь вечную... О еже явитися сей отгнанию всякаго навета видимых и невидимых враг... О черплющих и емлющих ю во освящение домов... О еже быти сей во очищение душ и телес, всем с верою черплющим же и причащающимся от нея... О еже сподобитися нам исполниться освящения, вод сих причащением, невидимым явлением Святаго Духа, Господу помолимся». Таковы молитвы на освящении великой агнасы. Благодать, Энергия Божия здесь имеют, как видно из приведенных выражений, весьма великую степень воплощенности. Обращаясь к прежним нашим словам, скажем: Божия Энергия здесь глубоко нисходит долу в естество воды или, точнее, в естество воды, а эта последняя высоко подымается на небо, высоко внедряется в лазурную твердь или еще — в ангельскую крепость. Другими словами, вода и Энергия Божия тесно срастаются между собой, взаимно пронизываемые. И степень взаимопроникновения велика настолько, что, по вере Церкви, с древних времен, свидетельствуемой святым Иоанном Златоустом. Богоявленская вода получает, даже в плоскости физической, свойство — не зацветать плесенью, не загнивать. Это свойство не может быть уже перетолковываемо как «исцеляющая вера», хотя и последняя, опираясь в конечном счете на тело, которому дает исцеление, отнюдь не должна быть толкуема как нечто замкнутое и субъективное; но в данном случае Богоявленской воды действие благодати признается Церковью за явно и непосредственно относящееся к веществу, то есть признается бесспорно объективным. В этом признании, огромной метафизической важности, авторитет Златоуста имеет особенно большой вес как церковного деятеля чрезвычайно уравновешенного, трезвого почти до прозрачности и уж во всяком случае не «мистика», как понимается это слово в общежитии. Но этот авторитет вырастает до степени соборного сознания Церкви, когда мы видим, что слова Златоуста о Богоявленской воде внесены как примечание, одно из многих примечаний, в службу Богоявления, содержащуюся в Минее. Вот, следовательно, фактическое утверждение, проведенное через испытание соборным опытом Церкви по крайней мере на протяжении двадцати веков. Но для дуалистического богословствования нашей современности и такой авторитет, конечно, — ничто, коль скоро идет дело о существенном преодолении дуализма, о признании за Богом подлинной силы, способной «побеждать уставы естества». Не стоит упоминать тех, с позволения сказать, богословов, которые не обинуясь делают из духа и его жизни откровенные воздушные замки, бессильные и призрачные миражи жизни. Но, вот, ревностный защитник истины Православия, провозглашенный другим ревностным защитником за «Учителя

Церкви», объявляет, что он не признает «периодических чудес», вроде петления Богоявленской воды, ибо во всяком объективно проявленном действии благодати ему мерещится магия и «Кушитское начало». Не вдаваясь в обсуждение и осуждение Хомякова, спросим себя только: неужели это отрицание его не выражает основного характера религиозной мысли нового времени и той необыкновенной путаницы понятий, которые в нем господствуют? Ведь отрицает свидетельство Златоуста, Миней и общее верование Церкви, верование, имеющее глубочайшую древность, и притом отрицает не на основании какого то ни было нового опыта, а лишь по отвлеченным соображениям своей личной концепции, тот самый Хомяков, которому так легко решать огромнейшие догматические вопросы, одним росчерком пера обвиняя всех отступающих от учения греко-восточной Православной Церкви — в гордости и в отсутствии братской любви. А между тем, какое глубокое вразумление в коренной ошибке его мысли о мире было дано ему Богом дважды — и он ничего из него не понял и ничего не вынес из двукратного видения темной непроницаемой завесы, разлучившей его, в его горячем молитвенном порыве, с областью света, так что бессильная молитва упала, вопреки Божьему всемогуществу, на землю и осталась одним только субъективным порывом. Мысль Хомякова есть принципиальное утверждение этой черной непроницаемой завесы, отделяющей всю тварь от Божьего всемогущества. Но Хомяков из этого поразительного видения не усмотрел ничего, кроме банальной мысли о своей греховности, и не исправился именно там, где исправление от него требуется Церковью и было так поразительно показано видениями. Не исправляется и общая мысль школьного богословия. Между тем, помимо указанного свойства Богоявленской воды, — если вернуться к обсуждению этого частного вопроса, — от многих верующих приходилось слышать наблюдения, что Богоявленская вода, особенно же сейчас по освящении, имеет своеобразный вкус — какую-то особую несравненную свежесть, какую-то приятную остроту и кисловатость.

Мне лично тоже приходилось неоднократно делать такое наблюдение, и, если бы требовалось во что бы то ни стало подыскать какое-нибудь, хотя бы приблизительное сравнение, то, пожалуй, точнее всего было бы уподобить этот вкус — вкусу воды озонированной или насыщенной кислородом. Агисма, в особенности великая, ощущается, да, именно ощущается губами, нёбом, языком, горлом, всем телом как вода живая, исполненная жизненной крепости, животворная, по сильному слову чинопоследования — как вода, «скачущая в жизнь вечную», а обыкновенная вода, хотя бы та самая вода, которая послужила веществом для освящения, ощущается какой-то стоячей, мертвой, загрязненной. И беседа Спасителя с Самарянкой о воде живой — какой она получает прямой и буквальный смысл, какую плотность в своем первом напластовании, которое затем служит опорой для дальнейших смыслов! Это особое, духовно-телесное ощущение от великой Агисмы знают многие, и оно — из опыта.

Но так как письменных свидетельствований о нем мне пока не встречалось, то приходится ограничиться тем примечанием о святой Богоявленской воде, которое делается в январской Минее после чинопоследования великого Водосвятия: «О сей воде небесная оная словесная ластовица, златословесный вселенский Святитель Иоанн, Константинограда Патриарх, в слове своем о еже сходитися христианом во святую Божию Церковь и о Крещении... свидетельствует, глаголя: Но убо чесо ради не день в онъ же родися (Спаситель), но день в онъ же крестися Явление глаголется; сий бо есть день, в онъ же крестися и воде освятися естество. Сего ради и в полунощи на Праздник сий вси почерпши в дома воду относят и соблюдают и чрез лето всецело хранят. Понеже день освященных вод и знаменне бывает явст-

венное, не растлевающуюся водонных естеству долгою времени: но на лето всецелое и два и три многаши лета, днесь почерпнутой воде целой и новой пребывающей и по толщине времени ныне от источников емлемых водам сравнивающейся». Таково свидетельство Явное дело, по верованию Церкви, мы имеем в Агiasmе не простую воду духовной значимости, но новое бытие, духовно-телесное бытие, взаимосвязанность неба и земли, благодати и вещества, и притом весьма тесное. Вот почему великая Агiasма по канонам церковным рассматривается как своего рода низшая степень Святого Причащения: в тех случаях, когда, по соделанным грехам, на члена Церкви накладывается эпитимия и запрет приступать к Святым Телу и Крови, делается обычная канонам оговорка: «Точно Агiasмуду да пьет», то есть Агiasма служит ближайшею заменою Святых Таин. Тем не менее, по основе своей великое Водосвятие есть почти что таинство и примыкает к чинопоследованию крещальному, представляя собой такую же степень ослабления этого последнего, каково в отношении его самого Водосвятие малое. Вода освящается в Крещении троекратным дуновением на нее — крестообразно — троекратным благословением ее — крестообразным — рукою в самой воде и троекратным крестообразным же помазанием ее, как и крещаемого, освященным елеем: всякое священное действие совершается крестом, как отмечает Симеон Солунский. В древности сюда присоединялся еще и обряд освящения воды святым огнем — свечою, гасимою в воде, в знак крещения водою и огнем.

Ектении и молитвы, читаемые при этом Водосвятии, похожи на ектении и молитвы Водосвятия в Богоявление, но сюда присоединяются еще некие; в них крещальная вода именуется «банею пакибытия» — *λουτρον παλιγενεσις* — то есть омовением новой жизни, и «одеждою нетления» — *ἔδωρα ἀφθαρσίας* — то есть собственно новым нетленным телом родинского от Духа, облакающим прежнее тело, ему дающее жизнь и как бы стягивающее его, делая оформленным и упругим. «Молимся Тебе, Господи, да отступят от нас вся воздушная и неявленная привидения: и да не утаится в воде сей демон темный, ниже да снидет с крещаемым дух лукавый, помрачения помыслов и мятеж мысли наводяй: но Ты, Владыко всех, покажи воду сию, воду избавления, воду освящения, очищения плоти и духа, ослабу уз, оставление прегрешений, просвещение душ, баню пакибытия, обновление духа, сыноположения дарования, одеяние нетления, источник жизни». Эти и подобные другие выражения полны глубокого и пронзительного смысла, не того вялого и тусклого значения, с которым они воспринимаются в житейском словоупотреблении и житейском их восприятии, но огненной энергией. Недаром же культурно-историческою плотью, воспринятою Церковью для воплощения нового духа, была та самая общечеловеческая символика, над которой в течение пяти тысяч лет упорно работали, по сообщению Геродота, все маги Азии, а, точнее сказать, — не только Азии, но и всех других культур.

Так вот, эта вода Крещения преисполнена таинственной силы — силы, а потому и значения. Она — могила ветхого человека, место его истления и место зачатия и образования нового духовного организма. «Мы, — свидетельствует патриарх Григорий Мама, правивший Константинопольской Церковью от 1445 до 1450 года, — погружаем их (то есть крещаемых младенцев) в купель, что есть дело совершенно несобходимое и предивное, так как купель изображает материе ложе сна и через сие означает возрождение». Знаменитые подвижники, наставники Иисусовой молитвы, инок Каллист и Игнатий Ксанфопуло в девятнадцатом веке, а с ними и многие другие, опять-таки называют крещальную купель «Божественными ложеснами».

Понять культ, а потому и культуру, можно только одним спосо-

бом — усвоить буквальность этих и подобных выражений, сознать их массивность; а к этому путь — чрез преодоление чуждой нашему современному многословию сосредоточенности и сжатости в себе древней речи, где ничто не говорилось наобум, всякое слово, даже всякий звук был тончайше выверен тем, что Ницше называл «совестью ушей». Но бессовестность наших ушей можно прошибить, если только вообще можно, не иначе, как количеством. И чтобы сказанное о Крещальной воде было замечено, приходится увеличить массу аналогичных свидетельств. О том, что Крещальная вода — не простая вода, учили многие святые отцы и церковные писатели. Так, Климент Александрийский называет ее словесным погружением — λογικὸν βάπτισμα, — разумною водою — λογικὸν ὕδωρ. Тертуллиан говорит, что вода избрана орудием Духа потому, что при сотворении удостоилась она преимущества быть преемницею действий, что теперь посредством молитв возобновляется ее древнее освящение и она, исполняясь Духом Святым, впитывает в себя силу очищать души. При купели Крещения, как при купели Силоамской, бывает Ангел. Святой Григорий Назианзин учил, что между водою и Духом Святым бывает таинственное соединение, подобное тому, какое находится между двумя естествами в Лице Иисуса Христа, вследствие чего вода имеет сверхъестественную силу очищать душу и делать ее неприступною для бесов. Святой Григорий Нисский явно отрицал, чтобы вода по освящении оставалась простою водою, утверждая, что с нею происходит нечто подобное тому, что бывает с хлебом и водою в Евхаристии. В этой воде таинственно соединяется с веществом священное слово, учил блаженный Августин: «Отними слово — чем тогда будет эта вода, как не водою? Присоединится же слово — и она делается Таинством».

Таково высшее освящение воды. В лестнице восхождения мы опустили еще кое-что — освящение воды с вином на проскомидии, освящение теплоты, подливаемой к Честной Крови, освящение теплоты записки — как мало характерные. Но еще некоторые освящения должны быть отмечены. Обратим внимание, что в чинопоследованиях Водосвятия — великого, и малого, и крещального — освящение складывается из двух различных действий: из очищения воды от нечистоты, греховности, скверны и темных сил и из облагодатствования ее, то есть сообщения ей духовных энергий. Эти два действия — освящение отрицательное и освящение положительное — в чинопоследовании Крещения связаны воедино, взаимно подкрепляясь и усиливаясь друг другом; но это не мешает им быть логически различными и потому в обряде Крещения, то есть на низших ступенях освящения воды, распадаться на два самостоятельные действия, хотя в каждом из них, разумеется, есть и другое.

Доселе было говорено о положительных освящениях и по ним имело совершалось восхождение к высшим ступеням всей лестницы. Теперь можно отметить и отрицательные освящения, то есть очищение воды. Низшая степень очищения, установившаяся бытовым образом, ритуальна, хотя и не предписывается письменно оформленным церковным уставом.

Более сильными ритуальными очищениями можно пользоваться уже по Требнику. Таков, например, «Чин бываемый, аще случится чesому скверному яковулюбо власти в кладязь водный». С другой стороны, к чинопоследованию Крещения примыкают предварительные очищения самого крещаемого — «Молитва во еже сотворити оглашеннаго» с запрещальными молитвами. Молитвы эти, как известно, не пользуются у нас достаточным признанием, как нечто «отсталое» и «отжившее». Не вступая во многие разговоры, тут можно предложить только тогда и не креститься, ибо что же остается от учения о первородном грехе — о греховной унии, а следовательно, и от Крещения, если отвер-

гается христианская демонология? В протестантском мире, где этот процесс выветривания онтологических массивов веры происходит не только фактически, но и установлен в принципе, отрицание Крещения пошло, конечно, дальше, чем у нас. Не без причины и не без внутренней правды один из протестантских пасторов уже откровенно при Крещении стал употреблять формулу: «Крещаю тебя во имя добра и прогресса». Пусть же отрицающий первородный грех и власть дьявола вместо Крещения омывается во имя добра и прогресса. Но еще колеблющимся не мешает вспомнить одно сведение — небольшую справку, которая пояснит, что или надо просто отвергнуть весь культ целиком, или же принимать его вплотную, но никак нельзя подходить к нему со снисходительной полуулыбкой, по-Реназовски или по-Гарнаковски. Повторяю, здесь имеется в виду запрещение дьявола. Вот что читаем мы у одного из величайших авторитетов литургики — блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникского, умершего в 1430 году: «Обязуется же нереи стараться священные молитвы произносить со вниманием, без поспешности, если нет крайней нужды, и читать вслух. Мы слышали от отцев, что те, которых часто устрашают привидения, терпят это оттого, что крестившие их иереи не со вниманием произносили заклинания (*ἀφορισμός* — запрещение) и другие священные молитвы. Итак, если есть удобство, то не однажды только надобно читать положенные в начале (чины Крещения) заклинания и другие молитвы, а несколько раз. Ибо в Требнике (имеется в виду, очевидно, какой-нибудь древний Требник) предписано читать их раз восемь или десять, так как в Церкви было в древности обыкновение, чтобы оглашающие нереи каждый из семи дней прочитывали их над крещаемыми, а в восьмой день опять архиерей или имевший крестить иерей, после чего совершаемо было крещение архиереем или иереем. И мы знаем также благоговейных нереев, которые читают со вниманием эти молитвы три раза и притом крещают». Итак, требуется по несколько раз в течение недели ежедневно — согласно древней практике — читать заклинания над оглашаемым, помазуя его при этом, опять-таки по древней практике, с головы до ног освященным елеем. У нас же, конфузясь и глотая слова, под насмешливыми взорами собравшихся, но не молящихся, хотя и ждущих угощения, вынужден священник как-нибудь провести первую часть Крещения, в необходимости которой он и сам-то не очень уверен. (...)

К этим же отрицательным освящениям, объединяющимся около Крещения, следует отнести некоторые очистительные чины, хотя в них очищению подвергается не вода и не водные бассейны, а те или другие места; скажем несколько слов и об этих чинах, ради закругленности понятия об очищении. К числу их следует отнести прежде всего «Последование молебное о избавлении недугующаго от обуревания и пасилня духов нечистых» и «Молитвы заклинательные тех же нечистых духов», составленные различными святыми — Василием Великим, Григорием Чудотворцем, Иоанном Златоустом, священномучеником Киприаном, — страшные и могучие слова, — отнюдь не смешные, но полные таинственной силы. Сюда же относятся «Восследование молебное против чародейств и обаваний (то есть околдований) человеков и скотов, домов же и мест облазняемых от злых мечтов», «Восследование молитвенное во время избибельного мора скотов, иже или Божиим попусшением грех ради наших или множественнее злохитрием дьявольским чрез лукавых человек чародейства бывает» и иные подобные сему очистительные чинопоследования. Только небольшая часть их печатается в новейших, уже обинтеллигентченных требниках, но они входили в непременимый состав требников более древних. Сюда же относятся молитвы от осквернения и другие подобные, таков же смысл окропления святой водой жилищ и прочих помещений. Все это — как бы эле-

менты Крещения, применяемые порознь и мало друг на друга похожие, но в Крещении объединенные в один чин, образующий Таинство.

Но, не останавливаясь далее на обрядах около Крещения, перейдем к таинству Миропомазания, чтобы и тут наскоро пробежать некоторые ступени лестницы, подводящей к этому Таинству. И тут низшую степень освященности следует признать за естественными запахами, одни из коих чисты, другие, напротив,—нечисты. Всякий знает, что есть запахи освежающие и целомудренные, как есть запахи и обратные, что есть благоуханья духовные, тогда как другие ложатся долу. И это не в смысле только того или иного действия их на человеческий организм и даже иногда совсем не ввиду такого действия; нет, ароматам, самим им, присуща та или иная характеристика. Это общеизвестно, и потому само собою понятно то или иное применение пахучих веществ, соответственно этой их характеристике. Ладаном естественно кадить во храме и розовым маслом умащать иконы; точно так же применение воска, но, конечно, пастоящего, янтарного—желтого, медового благоуханного воска для свечей и благоуханного еlesa для лампад подражается как естественное и уместное.

Напротив, столь же неуместным и внутренне невозможным представлялось бы каждение табаком, умашение икон душистым горошком или пачулями и возжигание в светильнике керосина. В табаке есть, помимо всяких рассуждений, нечто непосредственно нечистое, и дым папиросы оскверняет—совершенно так же, как нечистоты, впрочем, не «так же», а гораздо глубже, существеннее. Почему?—Не стоит ворошить этот сложный, сложный даже физиологически, предмет, но человек чуткий не может не чувствовать, что это так. Табак—чертов ладан, по определению народному; «при чертове ладане Бога-то разве вспомнишь», слышал я от одного крестьянина, который сам, кстати сказать, курил. Этим сказано всё: чертов ладан, то есть мистические нечто столь же нечистое, сколь чиста мирра, или иные смолы, в особенности сколь чист народ, то есть сваренный, но еще не вполне освященный состав святого мира. Можно было бы много говорить о мистическом действии табачного дурмана, отрезающего от реальности, как бы отжигающего мистические корни бытия и замыкающего в чистую субъективность: недаром «Критика чистого разума» написана, как известно, на сигарах. Табак повреждает и как бы отжигает невидное по его сокровенности в нашем духе, но важнейшее—мистическую связь бытия; он отъединяет, он делает монадой, у которой нет окон или дверей для сообщения с внешней реальностью, он подрывает самые корни, чрез которые питаемся мы от недр бытия. Внешне и поверхностно не происходит ничего особенного, в противоположность вину, которое действует более грубо физиологически, более поверхностно и потому неблагообразно. Характерно при этом самое различие действий табака и вина на интеллект: в то время как вино, по крайней мере в известных стадиях своего действия, дает отяжеление интеллекта и тем его смиряет, табак, напротив, кажущимся образом обостряет мысль, но это достигается искусственным упрощением задач, вырванных из их жизненной сложности, и по исключению всего реального и иррационального, сведенных к простейшим схематическим формулам. В табачном одурении, надменный своей властью над субъективными и отвлеченными схемами жизни, разум расправляется с задачами, вместо решения их. Как выразился один курильщик, разум его погружен в клубы дыма: это призраки, им же порождаемые и потом создаваемые в качестве призраков. И тогда, понятно, в этой субъективности, не имеющей вне себя вех, на которые она могла бы ориентироваться, начинают действовать те силы, которым непавиствна реальность, потому что сами они лишены подлинной реальности. Вспомнив притчу

с выметенной горнице, можно и без дальнейших пояснений усмотреть, к чему ведет действие табачной одури. (...)

На эту тему, повторяю, можно было бы рассуждать очень много. Но сейчас нам важно лишь отметить, что есть непосредственное ощущение этого духовно-вредоносного действия табачного дыма у народа, особенно когда он был мистически более чутким, и у подвижников. «Который человек начнет дерзати сию бесовскую и богоненавистную и святыми отреченную — табаку, то в того человека мозг ускрутит и вместо того мозга впадет в главу его смердящая воня, и сгубит в нем весь мозг его, и начнет тако смердящая тая воня пребывати во главе его, и не точию во главе единой его, но и во всех костях его тая смердящая воня вселится вместо мозгов. И аще ли кий человек которым ухищрением начнет творити таковое дело бесовское, таковому бо человеку не подобает в Церковь Божию входить, и креститься, и Евангелия целовати и Причастия отнюдь не давати, свечи, или просфоры, или всякого приношения, и с людьми ему не мыться, и не ясти, дондеже престанет от таковыя дерзости».

В правительственных указах против табакокурения этот именно взгляд на табак как на нечто мистически гадкое находит себе меру закрепления законодательную. Так, например, читаем: «Божиею милостью мы, государь и царь Алексей Михайлович. Указ. Во всенародное известие объявляем и наказуем православных христиан о проклятом табаке. Да во известие вам буди. Усмотрено архимандритом Геннадием, что в православных христианах имеется проклятая табака не только в мужеском полу, но и в женском. ввязавшийся грех смертный. Но Геннадий архимандрит прииде ко мне, государю Алексею Михайловичу, такожде и ко всему сикклиту священническому и царскому с челобитной и с желанным сердцем искоренити проклятая табака и грех смертный. Тако объявил в челобитной своей. Имеется в православных христианах, имеющие проклятую табаку в малых сосудех и держаще при себе, и нюхающе в поздри, и кладуще за губу в рот, оскверняюще уста свои, а иные взявшие трубку, и накладше полную табаку, и взявшие в рот, и сосав в себе, испускав шедый изо рта огонь, аки диявол испускавши искры из себя. Так и православные христиане такожде творят и иная многая писана в челобитной Геннадиевой, и о чем просит у государя проклятую табаку, чтоб не имелось в православных христианах греха смертного. И тако и сделаша по прошению. Государь царь Алексей Михайлович приказал объявить во всенародное известие и о проклятом табаке, и о грехе смертном, как народ падает во грех смертный, и приказал своему сикклиту подозрение иметь, откуда взялся она проклятая табака. И кто пьюще его, повеле хватати тех на двор и приводити в царские палаты и приставити боярина, иное подозрение в царствующем граде Москве, и по которому тайному зрению пойманы были: купец Яков Спеман торговаша он проклятым табаком, да еще боярина Семена Пуштина, слуга его Яков Сидоров, Антон Павлов да приказчик Егор Барин. И приведены были в оныя царския палаты, и прямо в допросе показали. Они вкупе показаша, что табаку ону привезли поляки и купивше от них, такожде и приказчик показал Егор Барин, пьюще в ноздри, а онаго боярина Семена Пуштина слуга показал, что пьют, за губу кладяще, и за что для всего казнены были они христиане: кто пьюще за губу, тем вырезав обе губы, а кто пьюще в нос, вырезав нос и пустиша их в народ того известия. А оного купца наказав на теле. А наипаче подтверждаю и молю вас, христиане, да не отлучимся вечных благ. Великий государь Алексей Михайлович и весь священнический чин молит вас, чтобы не было в вас проклятой табаки. Царь и государь Алексей Михайлович. Архиерей присутствующий Евстафий Вологодский, клирик Семен Яковлев, 1650 года, апреля 2 дня».

Такова старая оценка мистической ядовитости табака нашими предками. Новейшие воззрения на табак, на его полную несовместимость со святыней, на его беспривлекающую способность, в силу утери связи с реальностью и, следовательно, вследствие духовного одиночества, подтверждают древние о нем суждения. В беседе с одним отшельником пришлось говорить раз о степени авторитетности некоего лица, носившего наибольший сан Православной Церкви — авторитетности в вопросе высокой мистики. Отшельник, убежденный решительно: «Он здесь ничего не может понимать». — Но почему же не просто «не понимает», а именно «не может»? «Он курит ведь», — был ответ. Далее последовало разъяснение о несовместимости духовного опыта с курением табаку. Хотя многочисленные рассказы о несовместимости табака и святыни. Нет оснований сомневаться в исторической подлинности основы этих рассказов; но не она, эта основа, важна в данном случае, а общенародная вера в мистическую скверну табака, такими рассказами раскрывающаяся. (...) Приходилось также слышать от очевидцев ряд рассказов о чудесных вразумлениях, которыми запрещалось курение некоторым лицам. В частности, о мистической скверне табака можно прочесть несколько значительных страниц в воспоминаниях И. А. Слонова. Все это, вместе с психофизиологическими исследованиями отравления никотином, подтверждает, что непосредственное чувство какой-то духовной нечистоты табачной не ошибается.

Итак, есть запахи чистые и запахи нечистые. Первые, естественно, выделяются в особый разряд, низшую ступень природной освященности, в младшие члены онтологической иерархии мира. В христианском быту как дар, принимаемый от жизни, употребляемые в молитвенной атмосфере, они возводятся на новую ступень освященности. Далее идет «всякое благовонное зелье», освященное в особом, для этого предназначенном чинопоследовании, и окроплением святой водой. «Ты Сам, Всеблагий Владыко, и семена сия, с различными зелиями принесенныя во святыи храм сей, благослови, и освяти Духом Твоим Святым, и рабов Твоих сих, приемлющих зелия сия с семенами, от всякия скверны очисти, и дома их всякаго благовония исполни, во еже быти сим всем верою хранящим я, и кадящимся ими в соблюдение и избаву от всех вражиих прилогов и во отгнание всякаго мечтания, от действия дияволя находящаго, дневнаго и ночнаго, на благословение же душам и телесем, верным Твоим людям и скотом, домовом же и местом. Яко да вси приемлющи сия зелия, восприимут себе покров души и тела, и да будет нашему спасению врачевство Твоея благодати Таинства; да в коем либо месте возложится, или на коем употребляемо будет, во еже получитьи благословение, вся (противной силе оттуду прогнанней) десница Твоя да покроет...». Итак, благовонное зелье, предназначенное к домашнему употреблению, называется «Таинством благодати Божией». И вот от ароматов, окружающих тело, идет непрерывный переход к покрову и далее — к покрову благодатному, охраняющему от злых действий темной силы. Как чуждо рационалистическому мировоззрению — благодать здесь мыслится почти вещественно и вещество — духовно; тут, когда дело идет о запахе, этом явлении, уже неизвестно, принадлежащем ли к материальному порядку, сама граница между вещественным и духовным становится трудно уловимой.

Эфирные масла, подливаемые в священный елей из лампы пред праздничной иконой для помазания им верующих на полиелейной утрени, представляются следующей ступенью освященности, и для непосредственного сознания тут непрерывен переход от запаха к благодатному действию. В сновидении, когда духовная чувствительность чрезвычайно повышается, эта непрерывность предстает пред сознанием с непреодолимой ясностью: запахи тогда пронизывают весь организм,

он плавает в них, они протекают и струятся сквозь него, как через натянутую кисею течение воздуха, и духовное качество запаха бывает тогда бесспорно и явно. И от этих «обыкновенных» запахов, вроде, например, мяты, ладана, розы и так далее,— прямой переход к благоуханиям таинственным, в которых их духовность выступает уже для всякого сознания. Таково общеизвестное благоухание святых, восприимчивость к которому меняется в зависимости от духовного состояния тех, кто к ним прикладывается, хотя самое благоухание, несомненно, начинается в плане физическом. (...) Это благоухание охватывает величественной радостью, в которой невозможно было провести границу между собственно духовным удовлетворением и чувством приятного. С чем сравнить его — затрудняюсь так оно тонко и своеобразно. Могу только сказать, что в нем совершенно отсутствуют элементы сладости или липкости, более или менее свойственные всякому запаху земного происхождения. Если приурочивать запахи к стихиям, то этот — воздушно-огненной природы. Отдаленное сходство можно, пожалуй, находить в нем с запахом горной фиалки, но тоньше и подвижнее его; еще точнее можно представить себе это благоухание, если припомнить приносимый издали теплым ветром аромат цветущей виноградной лозы. Недаром в Песни песней тончайшая жизнь природы на вершине ее духовности отмечается этим же запахом. «Виноградная лоза уже распустилась, и цветы ее издают благоухание» — таков призыв Жениха Природою. Давно замечено, что вся Библия овеяна благоуханиями; но из них запах лозы запоминается наиболее, и вот с ним напрашивается на сравнение благоухание мощей, которое, однако, в смысле утонченности само неизмеримо выше цветущей лозы. (...)

Промежуточные ступени, приближающие их к более частному опыту, можно усматривать в отсутствии трупного запаха и какой-то не только духовной, но и телесной приятности около гроба людей высоко духовных. (...) Смерть, «конец, венчающий дело», дело жизни, слишком мало служила предметом наблюдений и размышлений, если не считать моралистических рацей на тему о бренности всего земного. Между тем, она есть острый реактив на прожитую жизнь, имеет свои ступени, свой свет и свои тени, многообразные оттенки, необозримое богатство и многообразие содержания. И буквально, и переносно — смерть имеет свой запах, который в некоторых случаях уже не есть «воня смертная», признак тления и победы ада, а, наоборот, — веяние прозябающей жизни. Запах мощей, о котором было говорено здесь, менее всего следует рассматривать как диковинное исключение, как некое диво, но в нем-то и нужно видеть норму правильной, так сказать, кончины, с которой обыкновенно повседневная кончина соединяется бесчисленными промежуточными явлениями, как есть от обыкновенной средней кончины звенья и в сторону нижнего предела, к трупу ужасному, смердящему, сжимающему сердце и вещественным, и духовным неблагообразием. Но мы сейчас говорим о явлениях положительных, и к числу таковых относится уже явное выделение благоуханных веществ некоторыми мощами. (...)

Благоухание мощей в культе участвует и в этом смысле принадлежит к культу, можно сказать — принадлежит с необходимостью, поскольку необходимы в культе святые мощи как вещественная связь с Церковью святых и как место проникновения в мир загробный. Культ совершается на мощах, тем не менее образование мощей не есть дело, по крайней мере прямое дело, культа. Отдельная воля, в ее индивидуальном своеобразии, должна соприкоснуться с волей Божией, чтобы явились мощи; но они не могут быть рассматриваемы как установление, повторяющееся дело соборной воли Церкви, на которую отвечает воля Божия. Мощи это — чудо, это — знамение, это — в каком-то смысле исключение, нечто независящее от установленного чина церковной

жизни, чрезвычайный дар Божий Церкви, нечаянная радость, тогда как культ и его действия, в собственном смысле слова,— это есть радость, хотя и великая, и величайшая, но чаянная, предначенная в круге небесных даров; благоденствие нам, но заранее нам известное, устав и остоу жизни, без которого она не может протекать, не может не загнивать. И потому, хотя и обсуждалось здесь благоухание мощей, ради прочной установки мысли о благоуханности духа и духовности благоухания, но обсуждавшееся это благоухание мощей собственно нарушило рассмотрение культа в узком смысле слова. Продолжая прерванную нить этого последнего обсуждения, надлежит как следующую ступень освященности запаха назвать святой фимиам — «кадило». «Кадило Тебе приносим, Христе Боже, в воню благоухания духовного, еже прием в пренебесный Свой жертвенник, вознипосли нам благодать Всесвятаго Твоего Духа»,— молится епископ или священник, благословляя при этом кадило пред каждым каждением. Вот молитва, которой начинается почти всякое культовое действие. Она же количественно, то есть по числу повторений, характерна для культа; но еще выразительнее для культа она внутренне, в сжатом абрисе очерчивая самое основное культа. Но сколь характерна она для культа, столь же — и притом именно потому, что характерна — глубоко неприемлема современной кантезированной мысли. Да и как же иначе? Конечно, вот это, конкретное кадило, с углем горящим и ладаном благоухающим, или, как еще вещественнее сказано в греческом тексте: фимиам, дым благовонный,— мы приносим, мы предлагаем, мы возносим — в воню благоухания,— это понятно, что в воню благоухания,— но не просто благоухания, а благоухания духовного.

Как кадильный фимиам может быть благоуханием духовным? — спрашивает кантовская мысль. Не есть ли духовное — моральное, ничего общего с фимиамом, то есть с веществом, хотя бы распыленным в воздухе, не имеющее? Тут необходимо ударить по мысли, чтобы хоть раз, хоть в ином уголке жизни продумать кантовство или противокантовство во всей остроте, не замазывать его неопределенностью. Так вот, есть кадило: положим, серебряное, на цепочках, определенной шарообразной формы с крестом; в нем горит уголь; угольный жар нагревает и испаряет известную душистую смолу, и пары ее распространяются по воздуху, затвердевают в виде мельчайших частиц. И вот этот-то фимиам Церковь называет воней благоухания духовного. Но что тут духовного? И не есть ли для современной мысли такое сочетание понятий полная бессмыслица? Можно ли с точки зрения кантовской расценивать ее иначе? Но мало того; мы просим о принятии сей вонь благоухания духовного, вышеозначенного кадильного дыма, не более, не менее как в пренебесный жертвенник Божий, или вышебесный, то есть в умопостигаемый мир, в средю ноуменов, в область трансцендентного. И что же далее? Далее — просим ниспослания оттуда, взамен, вместо этого фимиама — благодати Всесвятаго Духа Божия. Помыслим на секунду по-кантовски: не странно ли? В *Gränzbegriff* мы желаем перенести дым, а взамен дыма как что-то его уравновешивающее надеемся получить способность делания категорического императива. Можно ли придумать что-нибудь более бессмысленное? И, наоборот, если это нами принимается, то какой же бессмыслицей должны быть признаны те предпосылки, из которых необходим вывод о полной бессмыслице этого, нами принятого. Но дело обстоит еще острее. Ведь видим мы,— когда молимся о ниспослании нам благодати Всесвятаго Духа взамен кадильного фимиама, возносимого в жертвенник пренебесный и мысленный, то есть умопостигаемый,— видим-то мы — глазами — опять тот же дым кадильный. Следовательно: если мы видим «просто», как говорится, то есть по-кантовски, кадильный фимиам, растекающийся струйками и клубами по воздуху, мы должны,

в порядке кантовского миропонимания, признавать траекторию каждой молекулы ладанных испарений непрерывной линией, выражаемую аналитической функцией; по-кантовски эта линия от кадила до нас принципиально не может иметь ни малейшего разрыва, как не может иметь ни малейшего разрыва и время, в которое совершается это движение по траектории. В непрерывности этих процессов, по-кантовски, или шире — по-возрожденски, нигде нет и малейшего нарушения аналитичности их (в смысле математическом), где можно было бы просунуть хотя бы острей бритвы или скальпеля, и потому в этом сплошь забронированном «здесь» никогда и нигде не сверкнет и принципиально не может сверкнуть хотя малейшее «там». Впрочем, дело не в величине, а именно в принципиальности: или совсем не может — по честному возрождению, или же всячески может — при мужественном преодолении первых его посылок. Тут невозможно притупить режущую остроту между этими «да» и «нет» как количественным смягчением «да»; тут невозможно, бесчестно и разрушительно для духовной жизни кислое полупризнание возможности разрыва, в каких-то смутных случаях, но при сохранении, тоже кисло, возрожденских предпосылок. Необходимо повторить, что иначе нарушается онтологическая заповедь Спасителя о лукавости всего, что сверх «ей — ей» — «ни — ни». Так вот, Церковь твердо говорит о возможности прорыва, о «ей — ей». Онтологически кадильный дым струится в пренебесные ноуменальные сферы и обратно нисходит к нам, долу, уже не фимиами кадильный, а благодать Святаго Духа в виде фимиама — как фимиами. Путь фимиаминых частичек таинственно разрывается, в нем нет онтологической непрерывности. Для математика тут дело происходит не с нарушением закономерности, а вполне закономерно и даже закономернее, нежели при кантовской непрерывности пути, ибо прерывность сама есть закон общий, так что предположение всюду непрерывности было бы надеждою на бесконечно малую вероятность, на «чудо» в житейском смысле слова как некоторый онтологический факт. Формально, если честно руководиться тем верховным принципом, на который, хотя и не искренно, ссылается, как на предмет своей ориентировки, позитивизм, на закономерность, то тогда, конечно, вся правда за Церковь, а не за возрождение, ибо закономерность как таковая, то есть без задних метафизических мыслей, есть прерывность; если бы в самом деле борьба шла из-за принципа порядка и закона в бытии, то с возрождением не могло бы быть и спора: формально-то под углом этих принципов, мы, конечно, правы. И спор наш был бы не с ними и не о том, может ли возноситься куда-то в иные области фимиами земли, ибо это само собой разумелось бы в силу прерывности закона как такового, то есть как функциональной связи. Но это не значит, чтобы вообще был кончен спор: несомненно, тут-то, при понимании формальной возможности всяческих разрывов, он и должен возникнуть, но теперь уже с теми, кто понимает эту возможность, и о том, каков именно разрыв в данном конкретном случае. Зерно ладана брошено в кадильницу; испарение его куда-то с земли, из области дольного, вырывается. Но куда? В последнем вопросе вся трудность и вся духовная ответственность за судьбу этого фимиама: ведь фимиами может вознестись, вообще говоря, не только в пренебесный жертвенник Божий, но и в разные другие неземные места, например, в преисподнюю. И если бы не ясное сознание этого, разве числились бы в Церкви святых сонмы мучеников? Разве не бросил бы каждый из них с полной предупредительностью на идольский жертвенник вместо одного зернышка ладана, как того требовали от него власти, целые пригоршни благовонных веществ, если бы при этом призванный к ответу исповедник имел бы малейшую для себя возможность видеть в таком воскурении фимиама род этикета и думать о фимиами как о разноси-

мом по улицам и стогнам Рима, Антиохии, Александрии и проч. Но этому позитивистическому упрощению и облегчению тяжкого для мучеников вопроса противостояло ясное созерцание дальнейшей за воскурением траектории ладанных частиц, проваливающихся к престолу сатаны и оттуда воспосылаемых, да, тоже воспосылаемых, то есть взамен черной благодати. Видя это духовным взором, мученики предпочитали то, что вообще предпочитали мученики.

Итак, восходя до той или иной ступени горного подъема, эмпирическое нисходит оттуда уже не эмпирическим, но ноуменальным, благодатью Всесвятого Духа Божия. Такова общая схема всего культа и, в частности, такова схема каждения. Но и в кадильном дыме, в нем самом, можно различить ряд ступеней и степеней одухотворенности: кадило вечернее не то, что кадило утреннее, а кадило утреннее не то, что кадило Проскомидии, и так далее, включительно до первого каждения только что пресуществленных Святых Даров. Тут благодатное освящение все поднимается в уровне, осмелюсь сказать — в духовном потенциале; и этот термин тут гораздо уместнее, нежели покажется при первом слышании. Ведь потенциал есть работа, которая должна быть затрачена для приведения единичной массы из бесконечности в данную точку пространства, и, следовательно, для духовной работы, производимой, чтобы привести единичную инертность из небытия в данную точку умного места реальности, естественно применить тот же термин «потенциал».

Подымаясь до того или другого из небес, и вместе с тем возниспосылаемый оттуда к нам же, или, иначе, находясь сразу и там, и тут, фимиам кадильный оказывается явлением — применяя это слово в подлинном смысле, антикантовском — явлением здесь — тамошнего, — как бы отростком неба на земле, отрогом облака, спустившегося до прикосновения к земле: это не «как небо», а самое небо. Иначе говоря, поверхность уровня, выражаясь в терминах физики, эквипотенциальная поверхность делает здесь глубокий выгиб, воронку в сторону земли, и потому мы можем перемещаться к поверхности большего духовного потенциала, то есть заходить в глубь небесную уже не по вертикали, а почти по горизонтали, по силовым линиям, почти что стелющимся вдоль уровня дольного в некотором определенном его месте, иначе говоря, входя в фимиамное облако, мы при ничтожнейшем перемещении и ничтожнейшем усилии, то есть в порядке наших земных усилий, напряжений воли, работы земного старания, совершаем восхождение на головокружительные высоты, и это, можно сказать, даром, в самом решительном несоответствии затраченного здесь нами и приобретенного. Сделав, можно сказать, шаг, мы проходим духовно порог и пороги, и вот мы уже идем сгущенным шагом, этою царскою дорогою, пересекая круги Дантовского рая, как в другом случае, в том, которого так ужасались мученики, или, определеннее, при черной магии и при других темных действиях — тоже пересекаем Дантовские круги, но уже нисходя к воронке преисподней. Так или иначе, но, однако, во всех случаях фимиам есть среда, благоприятствующая взаимному сближению для духовных сил и существ этого и иных миров. В дыме являются нам иные существа, как и мы являемся им: в дыме мы видим и друг друга. Отсюда и важность, почти необходимость кадила при поминании усопших: можно сказать, что струями кадильного дыма течет к ним та деятельная любовь к Церкви, которой они уже не могут проявить лично, которою они питаются, живут и растут духовно, если только они не мертворожденные, а живыми, хотя бы и еле дышащими, хиленькими младенцами родились, проходя через могилу. И ниспосылаемыми струями благодати Святого Духа текут к нам внушения внутренних движений, духовные искания и требования усопших.

Эта посредническая функция кадила особенно выступает в Богояв-

лении и Ангелоявлении — дело давно известное с древнейших времен, как с древнейших же времен было хорошо известно значение дыма, в особенности дыма жертвенного для языческих теофаний, если говорить о них здесь без разбора оттенков и без учета положительной или отрицательной их духовной ценности. Духовные явления не невозможны в чрезвычайных случаях и без фимиама, — потому что тогда это облако, в каком-то смысле заменяющее фимиам, производится самими духовными силами; но, говоря о явлениях более заурядных и, главное, более определяемых действительностью с человеческой стороны, с большей произвольностью в зове от земли, более уставных, — в фимиаме надлежит видеть именно необходимость и, во всяком случае, чрезвычайно благоприятствующее условие.

Высшую степень освященности благоухания представляет святое миро, сложное по составу и по запаху и таинственно действенное по благодати Духа, с ним соединенного. Это печать Христова и печать Дара Духа Святого. При миропомазании произносится: «Печать Дара Духа Святого», чем подчеркивается особая связь Духа Святого именно с благоуханием. И обратно, Дух Святой есть источник «святости, и света певечерняго, и Божественной жизни, и благоуханнейшаго раздаяния», как возвещается в день памятования чрезвычайного Сошествия именно Его, Духа Завершителя, почему и освящение мира называется высоким термином древних мистерий *τελετή*, то есть завершение, совершение, указывающим на высшую степень посвящения. В естественном благоухании тянутся руки навстречу этому Благоуханию Вечного Духа Святого, и схватываются друг с другом в живую связь праха земного и Существа существ. В Духе Святом предобразовано земное благоухание, а на этом последнем наложена печать Духа, так что горнее отражается в дольном, и дольное участвует в горнем.

Миро, это теснейшее сопряжение того и другого, называется в древней молитве на освящение мира «одеждою нетления и печатью священносовершительной, напечатлевающей на приемлющих Божественную баню Божию святое Имя Пресвятой Троицы». Запечатленные им имеют в себе печать Пресвятой Троицы, делаются храмами Божиими — так повышаются степени восхождения — и, наконец, приходят к области абсолютной: Сам Дух есть Радость, Украшение, Благоухание — Красота. Миропомазание есть одевание в одежду благоухания Духа Святого. Ударяя на ту или другую часть этого суждения, на слово «благоухание» или на слово «одежда», мысль о Миропомазании ветвится по двум путям, и потому тот ряд восхождений к святому миру через аромат благодатственный, который только что намечен, не исключает, а даже предполагает существование другого ряда восхождений — через благодатную одежду.

Чтобы это было ясней, начнем со ступени верхней. Высшими ступенями освящения озаряются одежды престола и жертвенника — срачица, индиктия, покров; и священных сосудов — покровцы и воздѹх, а затем священнослужительские. Все они освящаются каждением, особыми молитвами и окроплением святой водой. Чтобы понять символическую природу одежд, надо обратиться к той из них, которая рассматривается как типическая представительница. А за таковую можно признать ту, без которой не может быть священнодействия: это непременно условие литургического действия — есть эпитрахиль. Из нее, как из листа в гетсвской метаморфозе растений, образуются все прочие одесжды. И потому молитва, приносимая при облачении в эпитрахиль, должна быть ключом к символике одежд. Эта молитва такова: «Благословен Бог, изливаяй благодать Свою на священники Своя, яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аароню, сходящее на ометы одесжды сго». Иными словами, — эпитрахиль знаменует самую священническую благодать — в Ветхом Завете не руковозложением, а изливанием

мира. Да и в древнехристианской Церкви, по свидетельству святого Симеона Солунского, на главу посвящаемого возливалось миро — в ознаменовании благодати Божией. Этою заменою видимого знака Таинства другим знаком уже открывается мистическая равносильность двух знаков, а следовательно, и сродство их в плоскости символизма. Если святой Симеон Солунский и сообщает, что на главу посвящаемого возливалось миро в ознаменовании благодати Божией, так что, следовательно, Миропомазание было знаком не таинства Миропомазания, а таинства Священства, или, иначе, если в таинстве Священства внешний знак руковоплощения заменялся или сопровождался священным умашением, то и, наоборот, мы знаем о руковоплощении, применявшемся вместо умашения, применяемого ныне, в таинстве Миропомазания: такова практика Апостольской Церкви. Если в древности таинство Миропомазания над новопросвещенным — низведение на него даров Духа Святого — совершалось хиротонией, через покровение руками, а не запахом, то, следовательно, самую хиротонию должно рассматривать как то же миропомазание. Это подтверждается практикой ветхозаветной, где ординация — посвящение в священные степени — совершалась через помазание именно миром. Следовательно, нынешнюю хиротонию священства должно разуметь как то же миропомазание, но в своеобразном виде.

Итак, руковоплощение есть символический заместитель святого мира. Но что такое возложение рук по своему конкретному смыслу, как не покров над рукополагаемым, то есть как бы крыша, одежда, защита. А если так, то рукоположение вместо умашения при таинстве Миропомазания — «одежный» момент: момент покрова, окружения, облачения в святом мире только подчеркивается и выдвигается, но не заново создается. «Миро есть одежда» — это суждение скорее аналитическое, нежели синтетическое, если уж признавать вообще такую классификацию суждений. Священные облачения этот момент мира выдвигают вперед уже грубо, вещественно; тогда как в самом мире эта вещественность его как одежды и покрова дана тоже вещественно, но более разряженным веществом: что такое благоухание умашенного миром, как не главная и эманационная одежда, его облекающая, фата, окутывающая с головы до ног. А с другой стороны, что есть священное облачение, как не оплотнившийся и сгущенный запах. Тут нет существенной разницы, символика тут одна, и она знаменует Духа Святого, будем ли говорить о Нем как о благоухании, нисшедшем на человека, или как об одежде, его облекшей. И теперь мы снова можем вернуться к основному облачению — к эпитрахили, надевая которую, мы говорим, как если бы на нас в это время изливалась миром благодать, «сходящая на браду, браду Аарону и на ометы одежды его», то есть окутывающая с головы до ног.

При облачении в подризник говорится: «Возрадуется душа моя о Господе, облече бо мя в ризу спасения, и одеждою веселия одея мя, яко жениху возложи ми венец, и яко невесту украси мя красотою». Этот хитон, следовательно, есть риза спасения, дающая радость. Но радость от Духа, от Утешителя, прензбыточной Полноты Радости. Вот опять уравнение благодати, духовной радости, облекающей нас, с одеждою — символом этой радости: мы облакаемся в Духа Святого. Подобным образом и в прочие священные и освященные одежды священнослужитель облачается с молитвами, в которых одежды осмысливаются как Дары Святого Духа, то есть как обряд, как подхождение к таинству Миропомазания в его раскрытии чрез рукоположение. Ведь Миропомазание дает царское священство каждому, но не раскрытое, раскрывается же оно в Священстве, в царстве и в пророчестве-старчестве — по трем линиям, исходящим из Центра бытия, «Им же вся быша». Взятая углубленно, одежда приводит к телу как ближайшей

одежде души, или одной из ближайших одежд; продленная же в обратную сторону, к периферии, одежда отбрасывается на всю вселенную, ибо вся вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее. Отсюда понятно стремление литургистов более детально объяснить священные одежды, выводя их или микроскопически — из тела и строения личности, или макроскопически — из устройства мира. Пример микроскопического толкования находим, например, в «Скрижали»: «Зане пять суть чувств совершенных тела: зрение, слышание, обоняние, вкушение и осязание; и силы душевные суть пять: ум, мысль, мнение, мечтание и чувство,— пять суть и священных одежд, в ня же облачается священник: стихарий, епитрахиль, пояс, поручи и фелоний. По сравнению освящения (священных одежд), ими же освящаются пять человеческих чувств и первые душевные силы».

Пример макроскопического толкования читаем у Иосифа Флавия; знаменование одежд первосвященника описывается у него так: «первосвященникова риза, из полотна сделанная, представляет образ земли, синети же, коею они вышиты, воздушное небо. Эпомит (нарамник), украшенный цветами, представляет образ вселенная; нагрудник повешен посреди эпонида, во образ земли, стоящей посреди мира. Пояс, коим вокруг опоясуются, знаменует океан, всю землю окружающий. Два сердоника, употребляющиеся вместо застежки у ризы первосвященниковой, представляют солнце и луну. Чрез дванадцать же камней, можно разуметь месяцев, или тоlikое же число небесных знаков, которых круг именуют греки зодиаком». В этих и других толкованиях рассматривается лишь небольшой круг одежд; но как сами они имеют разную степень священности, разные нерархические места, так и границы этого круга не ограничиваются, и священно-символические одежды выходят за эти небольшие пределы к ступеням низшим. Особые чины освящения одежд уже не Богослужебных, хотя и явно символических, как-то: рясы, камилавки и так далее — принадлежат тоже к кругу облачений, хотя и внешне-концентрическому относительно отмеченного ранее: это — ближайшая низшая ступень. Но как вообще категория явлений жизни, освящаемая в высшей мере у своего корня Таинством, несет освященность и за пределы его, нисходя с вершины и распространяясь в конечном счете на все явления этой категории, так и тут, в категории «одеждной», от святого мира и до самых житейских, по-видимому, явлений той же области — тянется одна связная нисходящая иерархия, которая не ограничивается одеждами явно и подчеркнуто символическими. Так опытный духовник советует священнослужителям освящать всякую часть одежды вышитым на ней крестиком и окроплением святой водой; есть и молитва на освящение всякой вещи — это еще ступень. Но и далее — многие сельчане, соблюдая всеобщий обычай более уставной, но еще совсем недавней жизни, при надевании рубахи освящают ее крестным знаменем, подобно тому, как делается это священнослужителем при облачении; пояс же считается столь священным и необходимым в качестве охраны, что его не снимают ни ночью, ни даже в бане: его соотносят с поясом Крещальным. Но и все наши одежды, если мы в струе церковной культуры, а не омирщились и не выпали из духовного равновесия, должны рассматриваться как распространение и усложнение тех священных одежд, в которые облачается новокрещаемый. Наконец, одежды в христианском быту, хотя бы и без особых молитв, но благодарно используемые в общем укладе благословенной жизни, опять-таки вовлечены в область культа, освящаясь прикосновением с христианским телом; а ведь у христианина и слюна, говорит святой Кирилл Иерусалимский, — священна и даже чудотворна (чем, кстати сказать, он и обосновывает неблагоговейность и запрет плеванья). Тут, кстати, не мешает отметить, что та невидимая, или по крайней мере невидимая

невоспитанному глазу, тончайшая оболочка, которой окружено наше тело и которая, быть может, по ее тонкости особенно чутка и пластична к тончайшим изменениям духовной жизни, она, эта оболочка, пронизывая одежду, осаждаёт на ней какие-то следы личности, запечатлевает духовные координаты личности в одежде. И потому даже непосредственно чувствуется почти всяким, что вовсе не безразлично надеть на себя одежду, бывшую на другом, — тем более на нехристианине. Это чувство, во-первых, не есть недоверие к чужой одежде как к таковой: в то время как одни чужие одежды заставляют сжиматься все существо, в особенности же душу, и ощущаются неприязненно, как вражеское вторжение в нашу личность, другие, напротив, желанны и любезны, окутывая нас духовной теплотой и благосостоянием. Во-вторых, в основе этого чувства отнюдь не лежит бессознательная гигиена или профилактика, хотя грязь и инфекция до известной степени тоже могут иметь мистический привкус как символы более глубокого духовного смысла; но в общераспространенной боязни пользоваться чужой вещью, даже чистой и заведомо дезинфицированной — внутренняя затрудненность отдать другому свою носимую вещь, хотя бы даже без возвращения, — лежит смутное, но вполне жизненное ощущение, что при этом происходит какое-то вбирание в себя чуждого духовного начала или уделение своего духа на поправление духу враждебному; напротив, там, где есть общение духовное, такой обмен вещами представляется приемлемым, даже желанным. Так, один из обрядов покаяния, то есть установления братства по духу, есть обмен нательными крестами и рубашками, а в более глубокой древности — и кровью — духовно-телесная прививка друг другу. Того же порядка явление — уставное требование общности одежды в общежительных монастырях, Крещение младенцев в одной рубашке, пелене и так далее, родовая передача какой-нибудь одежды или вещи, употребляемой в особенно важные моменты жизни, например, при венчании и так далее. Короче — духовное общение посредством одежды, начиная от запрета опытных в духовной жизни старцев надевать на себя одежды страстных людей или садиться на их сидения, и включительно до главотяжей и убрусцев апостола Павла, которые давали исцеления.

Для более глубокого понимания Таинств следует внимательнее присмотреться к символике одежды, весьма важной, как в философии, так и в религиозном мировоззрении. В области высоких обобщений одежда всегда знаменовала явления во-вне сокровенной сущности, самого обнаружения существа, и потому воплощение во внешней среде. Применяя слово тело, которое сближается некоторыми с «целый» в смысле греческого *σῶμα*, то есть как целостность проявляемых во-вне сторон и моментов внутренней целостности жизни, можно сказать: одежда есть символ тела. Поэтому понятно в священной и светской символике это взаимное переливание с разными оттенками понятий тела и одежды. Разные одежды или одежды в разном смысле — именуются телом, как и, наоборот, тело в разных смыслах приравнивается одежде. Этому взаимному уравниванию слов «тело» и «одежда» способствует еще то обстоятельство, что всякое тело как единство многообразных проявлений непременно мыслится нами — для того, чтобы сохранить притом индивидуальность каждого проявления, собственную его форму и не произвести простого смешения всех их — непременно мыслится, как бы сплетенным из этих отдельных проявлений, потому что только в образе плетения объединяются признаки индивидуальной определенности элементов их и их взаимной связи, каждого с каждым. Итак, каждое тело мыслится тканевидным. Представление и выражение, что физическое тело зародыша ткется в материнской утробе, и вообще образ ткани применительно к физическому телу живых существ — незапамятно древни и чрезвычайно распространены у наро-

дов самых различных; и Платон своим последовательно развитым в «Федоне» образом тела как одежды, одеваемой душою, вовсе не первый начал этот ряд, а Биша своим учением о тканях тела вовсе не закончил его. В частности, символ одежды применительно к телу неоднократно встречается в священных песнопениях. Так, «Одеял мя еси, Спасе, в брвенное тело» поется на повечерии пятка Вайи. И тогда же этот образ применяется ко всему человеческому естеству, то есть с душою и телом, Воплотившегося Господа: «Вся сотворивый в премудрости, Иисусе, и во всего мя облекся от Девы...»

Далее, за анатомическим телом, образ одежды постоянно применялся и применяется к разным другим связанным во единство самопроявлениям внутренней деятельности; каждый концентр напластования личности или, если угодно, «эмпирического» характера ее, может быть назван телом, а потому и одеждой. Эта эмпирическая личность имеется в виду апостолом Павлом, когда он выражает опасение, как бы при последнем огненном испытании мы не оказались «нагими», то есть лишенными одежды всего сотворенного в жизни. И Спаситель, говоря о брачной и небрачной одежде, пользуется этим образом, знаменуя им жизненное самораскрытие духовного существа. В церковных песнопениях и молитвах, а также у церковных писателей постоянно говорится о «ризе покаяния» как об одежде, созидаемой духовным подвигом, или о духовном теле: «от очю слезы непрестанно текущая, неоскудно токи даждь ми, всего мя омывающая от верху и до ногу, яко да паче снега убелену ризу облек покаянием, в чертог Божий вниду» — читаем в каноне Ангелу Хранителю; и еще: «Да паче снега убелену ризу облек покаянием, в чертог Божий вниду»; и в каноне ко святому Причащению отмечается непокаянный хитон души: «Во Причастие Святынь Твоих како дерзну недостойный? Аще бо дерзну к Тебе приступити с достойными, хитон мя обличает, яко несть вечерний (то есть соответствующий вечера, пиру), и осуждение исходатайствую многогрешной души моей. Очисти, Господи, скверну души моей». Таким образом, невечерний хитон, изобличающий недостойного, и есть скверна души как эмпирический характер, сотканный из многих скверных обнаружений. Как пример святоотеческого пользования образом одежды приведем выписку из наставления преподобного Варсонофия Великого. Этот святой однажды не благословил одному иеродиакону сшить особый подрясник (*ὑψαίον ἀφροσύμων*), специально для выхода в церковь и служения. «Касательно одежды, — писал он ему, — скажу: приобрети духовное одеяние, которым благоугоджается Бог... Скажи мне, брат: если человек наденет на себя шелковую одежду, а будет блудник, очищает ли его та же одежда от блуда или других страстей? Что же делать удостоенным служением Святых Таин, если они скудны? Господь повелел заботиться (собственно по-гречески *μεριμνᾷ*, то есть терзаться душой, мучиться, а не заботиться — П. Ф.) лишь об одной ризе, то есть об одеянии добродетели».

Но добродетель не может быть достигаема собственными силами, и ее духовной основой является благодать. Поэтому духовной одеждой в особенности называется Сам Христос, в Которого, по слову Апостола, облакается крещаемый и Который облакает подвижника в более явном, в более определенном (смысле). И обратно: грехопадение — как совлечение Божественной благодати — постоянно называется в церковных песнопениях обнажением, наготою: лишь в Боге и Богом человек находит себя и являет себя. «Прежде прелестию обнажившись в ризу нетления облекохомся Рождеством Твоим (Богородичным, то есть Христом)» — значит в каноне Пресвятой Богородицы. «Иисусе, одеждо веселия, одей мя тленного; Иисусе, покрове радости, покрой мя недостойного» — читается в акафисте Иисусу Сладчайшему. «Обле-

цем себе в Одеюшагося светом яко ризою» — поется на утрени четвертка шестой недели Великого поста. Тут наряду с символом одежды как Бога, облакающего человека, тот же символ применяется к одевающему Самого Вечного Света Фаворскому свету или вечной Славе Божества. Это применение образа одежды к несотворенной Энергии Божией как деятельности самопроявления Божьего повторяется весьма настойчиво и притом не только в церковной письменности, но и едва ли не во всех религиях, не говоря уже об индивидуальном опыте отдельных мистиков.

Таков ряд одежд. Но одежды как покров, как уединяющие оболочки, как форма сферы, наполненной деятельностями, имеет связь с жилищем: одежда — подвижное жилище, жилище — недвижимая одежда. Впрочем, самое разграничение между тем и другим условно: так, раковину можно назвать с одинаковым правом и одеждою, и домиком; или скафандр обычно называют одеждой, а водолазный колокол, пожалуй, назовут скорее родом жилища, хотя расстояние между тем и другим весьма невелико; или еще: как недалеко юрта или шалаш от одеяла, хотя первое отнесут скорее к жилищу, а второе — к одежде. Но как бы то ни было, идея покрова, защиты и охраны, выражаемая таинством Миропомазания, имеет свою лестницу восхождения еще в ряде чинопоследований, которыми освящаются разного рода архитектурные работы (постройки). Таковы: «чин основания дому»; «чин благословения новому дому, в нем же хочет кто первее (то есть впервые) вселиться», с четырехсторонним помазанием стен его освященным елеем и окроплением святой водой; «чин благословения печи новой, хлеба печению сооруженной»; «чин и последование основания града»; «чин основания новаго монастыря и ограды его»; «благословение и освящение новосозданнаго монастыря»; «чин, бываемый при основании церкви»; «чин молитвенный на поставление креста на верх крова новосозданный церкви»; «чин благословения новой церкви, сие есть особые молитвы чрез иерея, от епископа на сие благословение и власть данную имущего, во еже до времени в ней прежде совершеннаго освящения Божественную совершити литургию»; множество чинов на освящение отдельных Богослужебных принадлежностей — утвари, икон, ковчегов, облачения и тому подобного; наконец, освящение самого храма, точнее и прежде всего престола, с омовением и облачением его, с миропомазанием его самого и храмовых стен, и вообще обрядами, весьма близкими к Крещению: освящение престола есть своего рода Крещение и Миропомазание его. Престол рассматривается как существо, как нечто не только для другого, но и в себе и для себя — онтологически. И это характерно сказывается в церковном понимании сторон престола: для мирского субъективно-феноменалистического понимания реальности она устанавливается в пространстве только в отношении наблюдающего ее субъекта; а для церковного реалистического понимания ее положение в пространстве безотносительно к этому субъекту и учитывается, исходя от нее самое. Так, правая сторона обеденного стола, например, — по субъективному пониманию, приходится против правой стороны стоящего перед ним, потому что только его присутствием стол получает место в бытии; напротив, по церковному разуму, мы должны понимать престол стоящим перед нами так же, как мы предстоим перед ним, даже еще реальнее, чем мы сами, и, следовательно, правая сторона на престоле приходится против нашей левой руки. Это правило реальных, а не субъективных сторон вещей-существ распространяется на всю область культа, и, когда говорится о правой стороне жертвенника, иконостаса, иконы, дискаса и так далее, и так далее — всегда имеется в виду, что это они смотрят на нас, что они фронтальны, они сами по себе, по своей организации, по смыслу своего духовного строения, а вовсе не мы делаем им честь, сообщая им этот смысл и, следо-

вательно, сообщая со своей точки зрения, то есть от себя. Это — общий онтологический характер всего жизнепонимания, при котором человек сознает себя не созерцателем призраков собственной субъективности, безответно и бездушно подчиняющихся его произволу, а потому безответственным пред ними и за них, — а членом и звеном духовного целого, которое своими органами направляет и определяет его — и среди которых он сам должен действовать. Воистину он живет в среде полновесной и вязкой, потому что он имеет дело с существами живыми. Так вот, «Крещение» и «Миропомазание» святого престола возможны именно на почве онтологического понимания престола; и если не придавать своим словам догматического закона и катехизической точности, если их брать как предварительные и ждущие еще завершительной чеканки, то, опираясь на духовный опыт и на символические движения, разве не правильно мыслить о престоле как о пританвшемся Херувиме? Но так или иначе, а ряд освящений в строительстве, как ранее ряды освящения одежды и благоухания, опять-таки приводит на своей вершине к Миропомазанию; а этим указывается аналогический характер и низших освящений того же ряда. (...)

Жилища, суда и тому подобное относятся к разряду оболочек, вместилищ, ограждений; к освящению вещей того же разряда должны быть отнесены и чины благословения «гумна, или житницы, или клуни новой», «новых сетей, к ловлению рыб сооруженных» и так далее.

Все перечисленные разряды вещей: и духи, и одежды, и жилища и так далее, вместе с тем имеют еще один общий признак — быть украшением, да и самая красота, как явление во-вне некоторого внутреннего смысла, при высоком отвлечении, подходит под разряд оболочек, являясь, если угодно, оболочкой по преимуществу; ведь высочайшею оболочкой, славой существа является его световое окружение, а свет-то, по учению Плотина и святого Василия Великого, и есть чистейшая красота. И еще: Дух Святой есть высшая мера светоносного одеяния духовной личности, а Он есть Красота и Источник Красоты, все Собою украшающий. Отсюда понятно, что одежда и другие оболочки, теперь уже как украшения, возводят к абсолютному украшению, к Таинству совершительного и завершительного Духа — Миропомазания.

Как виды священных украшений сюда же относятся священные хоругви, освященные знамена и тому подобное. Сюда же относится и оружие, предмет внимания со стороны культа во всех органических культурах и, в частности, средневековой. Оружие тут не только освящалось, как всякая вещь, но и содержало в себе частицы мощей и другие реликвии. Меч, по крайней мере на Западе, подвергался Крещению и получал личное имя; его воспевали как особое существо — вспомнить хотя бы о Дюрандале — им клялись, с ним чувствовали духовную связь, так что слова песни «шашка, верная подруга» тогда отнюдь не казались метафорой; потерять меч вовсе не было только материальным ущербом, но было нравственной потерей, какой-то неверностью или небрежностью по отношению к близкому существу было бесчестьем; одной из наибольших забот при смерти было обеспечить переход меча в надежные руки или же уничтожить его; меч участвовал почти во всех важнейших жизненных событиях своего владельца, и даже на молитве, воткнутый в землю, он стоял перед коленопреклоненным рыцарем. Это не было оружие в житейском смысле, не было полезное орудие военной техники, а скорее священной принадлежностью этой культовой, насквозь и всегда культовой жизни; и потому обнажить меч, вопреки уставу, не ритуально, было бы таким же бесчестьем и даже грехом, как для нас в настоящее время вступить в драку на престольным крестом. Да это и не могло быть иначе, коль скоро меч

имел признаки духовного существа с определенным онтологическим местом, почти саном, в теократическом строе. В некоторых особых случаях эти онтологические признаки меча огустевали в еще более конкретное представление, и тогда о некоторых, особо знаменитых мечах существовала вера как о таящихся нечеловеческих существах, и сохранялись известия вроде: «такой-то меч был фея». Сказанное о мече, видоизменяя, отчасти ослабляя, надлежит повторить и о других видах оружия.

Для древнейшей мысли оружие теургично или, в других случаях, а иногда и «также» — магично: оно поражает не по связи механических причин и следствий, а в плоскости причинности духовной. Этот круг понятий подразумевается, хотя и не берется абсолютно в мировоззрении онтологическом, и вера в суд Божий, которым, собственно, и вершится борьба с оружием в руках, есть прямое выражение этой веры. Оружие есть собственно духовный орган, проводник духовной силы, которым оно как бы собирается и направляется. В этом смысле, оружие есть явленная энергия внутреннего существа, то же тело или продолжение тела, та же одежда, то же украшение. Вот почему в чине воинском — а воинство, рыцарство — есть именно чин теократический, особая линия теократического чинопочина — в чине воинском оружие соответствует облачению чина иерархического, и эти два разряда одежд порою так переходят друг в друга, что нет возможности провести разделяющую их границу.

Но перед пастию дракона
Ты понял: крест и меч — одно.

Но если в некоторых случаях две линии теократических орудий просто сливаются, то и при раздельности их между ними наблюдается символический параллелизм, и потому в порядке — как онтологическом, так и историческом — символика священных облачений как оружия вовсе не есть натянутые осмысливания задним числом: скорее уж, их пришлось бы расценивать как пережитки культуры древней. Так, набедренник и палица истолковываются как меч духовный, и самая молитва на облачение в набедренник: «Препояши меч Твой по бедре Твоей, Сильне, красотою Твоею и добротою Твоею, и наляцы, и успевай, и царствуй...» — показывает основное символическое значение надеваемого при этом. Подобным образом камилавка издревле рассматривалась как шлем и так далее; эти толкования в истории Церкви восходят к символическим словам апостола Павла: «Наконец, братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его... Итак, станьте, препоясавши чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обувши ноги в готовность благовествовать мир. А паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6, 10—17. См. также 1 Фес. 5, 8) — а общеисторическими своими корнями теряются в древности, как и другие моменты культа, но тоже, как и другие моменты, в отличие от корней, по мере нисхождения — утолщаются и увеличивают число боковых волосных связей, объединяющих эти корни культа между собой и с питающими их недрами всей жизни.

Есть еще разряд жизненных приспособлений, по функции своей родственных и к одежде, и к архитектурным постройкам, и к оружию, и к украшению: это — посуда. В одних случаях она имеет функцию по преимуществу, так сказать, оборонительную — и тогда стоит ближе к одежде и к жилищу; в других же — функции ее наступательные и посуда направляется в сторону оружия, отчасти украшения. В области посуды, как и во всех областях истинной культуры, существуют свои степени духовного достоинства, своя иерархическая лестница. На ниж-

ней ступени стоит посуда низкого назначения, вылепленная не «в честь», по слову апостола Павла. Затем идет посуда кухонная; далее — столовая, причем и в столовой есть более и менее почетная, будничная и праздничная; далее — посуда, связанная «Домашней церковью» рода: с памятью отошедших предков, употребляемая в исключительных случаях, уже с явным оттенком ритуальности. В порядке священности имеем далее посуду храмовую, начиная от священных ковшей, блюд, вместилищ для воды, затем таинственной купели и, наконец, ковчегов для Святых Даров, святых мощей и так далее: дарохранительниц, кадил и священнейших дискоса и потира. Весь этот ряд посуды, начиная от самой низшей и кончая наивысшей, освящается. На низших ступенях, в повседневной жизни, кроплением святой водой или ополаскиванием святой водой освящается всякая вновь приобретенная посуда. На более высоких ступенях к этому освящению присоединяется еще «молитва на освящение всякой вещи», а дальше имеются особые молитвы и особые чины освящений.

К ряду положительных освящений оболочек — одежд, жилищ, посуды и так далее — должен быть присоединен и ряд отрицательных, снимающих скверну духовную, что, однако, не исключает и ее вещественности, мiasму, запрещающего характера. Таковы: «Воследование молитвенное над домом или местом очародеемым и облазяемым от злых мечтов», «Чин отвержения и очищения церкви от безбожных языков, или от еретиков, или от отступников осквернены», «Чин отвержения церкви или цминтаря, идеже случишася человеку нужною смертию умрети, или кровию человеческого крамоле некия церкви или цминтарю укротитися». Сюда же относятся чины на очищение сосудов от осквернения.

Таковы некоторые из рядов обрядных, мало связанные между собою непосредственно и, на первый взгляд, даже весьма разнородные, но сходящиеся в одном центре, из которого идут радиально. Правда, эти ряды имеют, как отчасти уже слегка намечено здесь, боковые переплетения и собственные объединяющие их притоки, но главным объединением служит им их центр — таинство Миропомазания, совершенство и полнота всех этих выше перечисленных рядов, короче — энтелехий их.

Тут, чтобы рассеять некоторые недоразумения, следует напомнить сказанное уже об органичности связей между отдельными обрядами. Многие виды освящений могут быть распределены — возразят тут — и иначе, и притом могут быть причислены к иным Таинствам. Не только не спорю, но и заранее принимаю иные предложения; ведь каждое действие в культурной жизни есть нечто сложное, органически многообразное, относясь зараз к нескольким. чтобы не сказать точнее — ко всем функциям человека, в их единстве. Уже в самых первичных функциях, в каждой, можно усмотреть все прочие. Даже Таинства, эти типы и первокоренные функции человечности, в их чистейшем виде, взаимно отражают друг друга и, по слову преподобного Симеона Солунского, «взаимно друг через друга совершаются», образуя неразрывное единство, в котором каждый член предполагает все прочие. Так, чтобы совершить Евхаристию, надо быть посвященным. Чтобы быть посвященным, надо, чтобы посвящающий епископ был посвящен, а до того — Крещен и Миропомазан. Кроме того, для возможности рукоположения желательно и почти необходимо рождение его в церковном Браке, для чего нужен кто-то посвященный. А чтобы он был Миропомазан, должен существовать престол, на котором совершается Евхаристия. Исходя из Евхаристии, мы пришли снова к ней же. Евхаристия предполагает Евхаристию, и, вообще, от любого Таинства чрез посредство прочих соединительная связь протягивается к нему самому: «Таинства взаимно друг через друга совершаются».

Это — единый организм Таинств, в котором каждый орган немислим без другого, но зато, или именно потому, в каждом содержатся все прочие.

Органическая связь Таинств

«Яко между собою даются Таинства, и между собою совершаются», гл. 25.

Да пребудет в нас наследие благодати от Христа, ниже мир без мира совершается, ниже рукоположение без мира. Сего ради и священство в мире (миром) бывает, и сия познавается от-сюду. Верху жертвенника делается и совершается мир, ибо без жертвенника невозможно есть совершиться миру. Жертвенник паки есть прежде помазан миром и освящен. Миру убо видится совершиться верху мира. И паки архиереем священнодействуется мир. И без архиерея невозможно есть быти миру. Сей есть помазан миром, егда крестился, есть и рукоположен благодатию Святаго Духа. Между собою убо дарования даются, понеже токмо самим слитно в Троице Богом совершаются сия дарования и рукоположения рекохома в мире бывает и тая рукоположения в жертвеннике совершаются. Жертвенник есть помазан миром, и без жертвенника никто же православных рукополагается. В мире убо и рукоположение священников бывает. Понеже первый имать мир, тоже рукоположения, и призывание, и именование Духа от руки епископа токмо совершается и бывает миром...» (Скрижаль, с. 22—26).

Так о Таинствах; то же должно сказать о менее выразительных и более периферических, и потому и более взаимно осложненных действиях, освящаемых обрядами. И если здесь проводятся известные линии соединения, то это не значит, чтобы иные отрицались; напротив, утверждается здесь возможность многих, хотя приведенные казались более удобными по ходу изложения. Говоря же вплотную, построив некоторые схемы и тем подведя мысль к некоторым вопросам культа, надлежит зачеркнуть все сказанное, стереть эти вспомогательные линии с живого рисунка, снять леса и самым решительным образом повторить, что культ есть связанное единство, многократно и разнообразно пронизанное отражениями, соотношениями и взаимоуподоблениями, так что в сё видится во всем; выделить же определенные линии, так сказать, прожилки соотношений можно лишь в методологических целях, ради систематики, ради удобств и углубления, но под неперменным условием памятования этой условности дроблений, и неизменно держась органического единства всего культа. Схема же более точная, или скорее общая картина, объединяющая в себе различные схемы, представлена на чертеже*.

Обратимся теперь к обрядам, восходящим по мере своего онтологического обогащения к таинству Евхаристии. Лестница этого рода освящений направлена на пищу и питье, вообще на функции питания, и прежде всего надлежит рассмотреть разные степени освящения того типического рода пищи и того типического рода питья, которые могут быть названы собственно человеческой пищей и собственно человеческим питьем — пищею и питьем по преимуществу. Это — хлеб пшеничный и виноградное вино.

Начнем с вина. Уже вино как таковое, как дело труда человеческого, как произведение культуры, как дар Божий, дарно принимаемое, участвующее в молитвенном быту, — имеет долю в культе, получает, хотя и низшую, степень освященности. По природе своей оно — символ

* В тексте эти схемы отсутствуют. — *Ред.*

крови, носительницы жизни, значит, имеет в себе нечто знаменательное. Таковым оно признавалось как «кровь виноградной грозди», как кровь Диониса в глубочайшей древности; ничего не понимает в жизни человечества тот, кому предписание «смешивать кровь Диониса со слезами нимф» говорит не более и не менее как диетический совет пить вино с водою. Для древнего человека «просто вина» — как известной смеси химических соединений — не было. Тем более этого, аптекарского вина не существует в христианском быту, и даже быть не может не только по общему со всякой религией христианскому представлению о жизни всех тварей, но и по той более глубокой причине, что в христианском быту просто вина, даже как естественной крови Диониса, души растительного мира, вовсе нет; то же, что есть, — уже несколькократно освящено. Существует особый «чин сажания винограда с молитвою и благословением бываемого», с окроплением рва под лозою и самих лоз святой водою. Появились «гроздия» — их опять благословляют и освящают в день Преображения Господня. Выжато новое вино — и опять оно освящается особым чином. «Посли Святый Твой Дух на вино сие и благослови е во Имя Твое Святое», — молится священник, и еще: «Ты и ныне посети от святого жилища Твоего и благослови вино сие, и сотвори е быти в благорастворение и здравие всякому пьющему е, и яко да без всякия неприязненныя детели пиюще сие, славим Тебя, Дателя всякаго добраго прошения». Святого Духа (— да, Святого Духа) испрашиваем, а значит, получаем — не на какое-либо вино, в храме испиваемое, а на вино столовое, вино повседневной жизни. А если в вино впадает «некое скверное животное», то опять совершается особый чин благословения и освящения вина; в конкретном религиозном миропонимании скверна мыслится не позитивистически, в порядке только внешнем, почему от загрязнения животным необходимо очищение духовное, но и не в порядке отвлеченно-моральном, почему «некое животное», безразличное в отношении категорического императива, может причинить духовную скверну; эта скверна понимается здесь духовно-телесно, как в древности *ritual*, и духовно-телесным очищением изгоняется. Повторяем, и скверна, и очищение от нее были бы равно искажены как при перетолковании их внешне гигиеническом, так и отвлеченно-моральном.

На следующей ступени освященности следует поставить уже прямо участвующее в службе храмовой — вино с теплой водою как «запивку», или «теплоту», после Причащения, — соответствующее в ряде освящений хлеба антидору, то есть вместо-дару, хлебу, даваемому взамен Причастия. Нужно думать, что таковое антидорное вино в древней практике давалось после литургии всем присутствующим. Далее идет благословенное вино, освящаемое после литии, на вечерне, вместе с хлебами, пшеницею и елеем — сочетание благороднейших веществ культуры, ведущееся от Элевсиний, если только и в Элевсинии сюда оно не попало из таинств еще более древних.

В молитве, читаемой при этом освящении, испрашивается Спасителю благословение («Благослови и хлебы сия, пшеницу, вино и елей...») предложенным веществам, умножение их, подобное чудесному умножению в чуде с пятью хлебами и освящение вкушающих от них — как некоторый, так сказать, подход к Евхаристии, пред-освящение, повышающее духовно-телесный уровень над уровнем молитвенного быта. Освященные хлебы и вино вкушаются ведь в храме во время службы за утреней, то есть служат освящению вкушающих к предстоящей вскоре литургии: это и есть агапа — вечера любви в первохристианской Церкви. Вопреки ходячему мнению, древне-христианские агапы отнюдь не следует представлять себе как род ужина, имеющего в виду насыщение; упрекая в подобном уклоне мысли коринфян, уже апостол Павел указывал: «Разве вы не имеете домов, чтобы насыщаться?» И,

следовательно, эти трапезы были преимущественно символической теургической силы, хотя момент реальный, телесное питание, не был вовсе исключен отсюда, и количество вкушаемого не делалось меньше всякой данной величины, что необходимо происходит всякий раз, когда, при протестантском уклоне, за обрядом признается смысл, но отвлеченный, бессильный действовать и воплощаться. Тут уместно раз навсегда, по отношению ко всем обрядам, ко всей области культа, напомнить об абсолютности мер и количеств, не могущих без качественного своего изменения выходить по ту и по другую сторону некоторых пределов, зависящих от существа того, с чем в данном случае имеет дело культ. Так и все обряды, имеющие в основе вкушение, должны не увеличивать это вкушение количественно, сверх той меры, которая к символической подоснове ничего уже не прибавляет и имеет далее характер физиологический, но, с другой стороны, и в еще большей степени должно блюсти тот нижний предел, за которым вкушение уже перестает восприниматься и сознаваться как акт питания и чувствуется в отношении к нему как безразличное, как количество пренебрегаемое, от наличия или отсутствия которого в данной функции ничего не происходит. Повторяю. есть как нижний, так и верхний порог восприимчивости символа, соответствующий верхнему и нижнему порогу массы его конкретности. И если древность искушалась выходом за верхний предел, несколько уклоняясь тем в натурализм как преувеличение естественной мистики вещества, то новое время искусилось выходением за нижний порог; но первое только округляет религию, а второе — ее искореняет. Когда вкушается благословенный хлеб такими крошками, которые по своей ничтожности не способны восприниматься как пища, которые не дают вкусовых ощущений и, положенные в рот, просто там исчезают, то явно вырывает почву из-под агапы как священной еды, именно еды, а не чего-либо другого: ведь для всякого обряда должен быть налицо тот или другой конкретный базис. Нельзя назвать вкушением хлеба, если этот хлеб в своей наличности может быть доказан только микроскопом или химически. По отношению к современной практике можно было бы перефразировать слова Апостола: «Разве вы не имеет дома словарей, чтобы прочитать там слово «хлеб»?» Пресекая чрезмерность, лишьотяжеляющую символику агап древности, церковный Устав принял свои меры и против современной отвлеченности: устанавливая точную меру в агапах, он тем самым указывает нам градус наибольшей чувствительности нашего духа к символике благословенного хлеба и вина. «Келарь (то есть заведующий кладовой монастыря), взем от хлеб благословенных, — так предписывает Типикон, — и раздробив (то есть порезав на ломти) на блюде раздает братии и почерпает по единой чаше — *ποτήριον* — вина (благословенного) — всем равно, от настоятеля и до последних, иже во обители суть... Егда же раздаст келарь братии хлебы и по единой чаше вина, труда ради бденного (из-за усталости от всеобщего бдения), якоже из начала прияхом от святых Отец, и шед творит обычный поклон со служившими с ним по два в ряд пред святыми дверьми (благодаря Бога за исполненное служение), и на оба лика по единому (прося прощение за упущение), и исходят (на свои места), «Благословенныя же имут хлебы дарования — *χαρίσματα* — различна: рекше (то есть) устанавливают огневицу (горячку) пьющим с водою, и трясавицу (лихорадку) отгонят, и всяк недуг и всякую болезнь исцелевают; к сим же и мыши от жит отгонят и ина пакостящая прогоняют». Итак, скажем словами служебника: «Благословенный хлеб есть помогательный от всяких зол, аще с верою приемлется». В «Луге Духовном» же рассказывается, как авва Сергей Синайский, дав такой хлеб льву, лежащему на дороге и помешавшему пройти его мулам, велел ему сойти с дороги, что тот исполнил. В молитве на благословении хлебов испрашивается мно-

жение их. По поводу этого и других подобных случаев, начиная с Евангельского чудесного насыщения или, если угодно, тех таинственных умножений пищи и питья, о которых повествуют древние последователи Диониса и о других подобных, встречаемых в религии всех стран и народов, надлежит сказать нечто: «Умножи хлеба сия и во всем мире Твоем» — как в христианстве, так и вообще в религии было бы бессильным благодушным евфимизмом, если бы не предлагалось веры в исполняемость просимого. Между тем, двухтысячелетний опыт христианства, в бесчисленном множестве храмов бесчисленное множество раз повторяемый, не говоря уже об опыте религии вообще, казалось бы, достаточен, чтобы убедиться в тщетности таких прошений: «Умножи», — молятся верующие, а хлеб не умножается. Но ведь культ потому и есть культ, что он предполагает внутреннюю закономерность совершающегося, уставность, которая, собственно, и есть основа омирщенной концепции постоянства законов природы.

Культ не предполагает чуда как некоторой исключительности, не ждет событий чрезвычайных, ибо он есть сам перманентное чудо. С другой стороны, будучи таковым, он уверен в силе, ему дарованной, и потому не сомневается в исполнении просимого; это менее всего есть нервное ожидание — выйдет или не выйдет — обострение субъективных человеческих усилий, при которых стирается граница возможного и невозможного. Напротив, это — планомерное повышение уровня возможного, которое принадлежит человеку с чувством спокойного обладания. Не экзальтированно выкрикивает служитель Церкви «умножи», но спокойно просит, в убеждении, что просимое всегда, если только нет чрезвычайных противообстоятельств, исполнялось и будет исполняться до скончания века. И вот, в данном случае на указываемое соображение, что будто «хлебы, пшеница, вино и елей» не умножались и не умножаются, верующий отвечает противопоставлением этому опыту мира опыта веры, а именно — об исполнении просимого. Это противопоставление вовсе, однако, не требует той высоты веры, которая сперва кажется необходимой: нужно лишь вспомнить о принципе относительности. Ведь основные меры, которыми, собственно, мы и могли бы узнать, умножаются ли хлеба или не умножаются, — меры массы, веса, объема и так далее, а сюда еще следовало бы добавить и единицу счета, — эти меры не могут считаться постоянным. Величина самых мер зависит от того, в какой системе рассматриваются они, а потому о любой вещи можно сказать все, что угодно, что она постоянно уменьшается или увеличивается, и притом по какому угодно закону, стоит только отнести ее мысленно к соответственно подобранной системе. Это относится ко всем физическим характеристикам любой вещи, и наше утверждение о неизменности их, или о том, или о другом изменении, с точки зрения современного научного мировоззрения, выражает нашу веру в принадлежность этой вещи к известной системе; но принадлежность эта вовсе не есть пассивно нами воспринимаемое данное, которое мы должны принять к сведению как некоторую конечную оставку нашего исследования, но определяется живым и творческим актом веры, который в свою очередь зависит от целостной системы нашей мысли, или, точнее и глубже — от строения нашего духа, определяемого в последней глубине абсолютной реальностью, на которой ориентируется наше «сердце». И потому любое утверждение о величине параметров, вещь характеризующих, в отдельности взятое, не может быть названо и истинным; таким или иным оно становится лишь в связности этого утверждения с духовным целым, строимым данной личностью на основании определенной духовной ценности. Если, применительно к нашему частному случаю, этим «сокровищем» служит единый мир как твердая система с абсолютным центром — данным человеком, абсолютно само-замкнутым — то тогда утверждение (мнимого)

«опыта» о неумножении хлебов, конечно, должно быть принято, но отнюдь не в смысле какого-то открытия, а лишь как развитие основных посылок о замкнутости человеческой субъективности, — как духовное самоотжествование этой веры человека в себя, ставшего «самоистуканом». Напротив, при других верах, то есть при других сокровищах сердца, полагаемых вне его самого, абсолютная замкнутость мира отрицается: мир перестает рассматриваться как одна твердая система, он делается внутренне подвижным, и тем самым принципиально признается, что вещи принадлежат к разным системам, могут переходить или переводиться из системы в систему, и тогда о том, что казалось ранее неизменным, придется говорить как об изменившемся, а о том, что считалось изменяющимся, порою высказаться в смысле постоянства. Истинность или ложность того или другого утверждения учитывается лишь в контексте цельного жизнепонимания, а самое миропонимание вывешивается на весах веры. Что же сказать о культе, вся деятельность которого направлена на вырывание вещи, или шире, — вообще реальности, из одной системы и на перенос ее в другую? Конечно, лишь то, что коль скоро такая деятельность культа признана, то ему и принадлежит способность так или иначе оценивать характеристики вещи, и суждения со стороны об этом предмете являются не то что ошибочными, а просто принципиально пустыми, принципиально не ценными. Вопрос же основной — о переносе или переносе вещи из системы в систему — решается в порядке внутреннего, но никак не внешнего опыта.

Итак, наша мысль — вовсе не в том, чтобы оспаривать «опыт» неумножения освящаемых веществ, когда таковое испрашивается, а в показании полной неподсудности веры Церкви тем жизнепониманиям, которые иначе ориентированы и, в особенности, которые утверждают самозамкнутость мира. Мы веруем, что коль скоро в культе испрашивается умножение, то оно и происходит, и при этом настаиваю, что вовсе не мы одни, со своей такой верою, оказываемся на исключительном положении опровергнутости мирским опытом, но и всякое утверждение, где угодно взятое обособленно, имеет доказательности не больше, чем это утверждение веры. И если кто-либо считает необходимым, извиняясь, говорить об умножении благословляемых веществ, то в порядке интерконфессиональном, между-мировоззрительном, ничуть не менее извиняясь, должно говорить об их неумножении. Точнее же, ни того, ни другого не следует говорить извиняясь, но — с сознанием глубокой ответственности говоримых слов и неразрывной связи их с целостным мировоззрением, стоящим на свойственном ему основании.

Следующей ступенью освященности вина поставим общую чашу, благословляемую при венчании Брака и испиваемую при совершении этого Таинства — в знак полного единства брачующихся, уже происшедшего, и в завершение брачного последования. «Боже... чашу общую сию подавая сочетаваящимся ко общению брака, благослови благословением духовным», — молится иерей, благословляя вино. Это вино участвует в Таинстве, но, получая духовное благословение, само не достигает высоты тайнодейственности, полного освящения, ибо не относится непосредственно к Таинству и входит в него косвенно. Тут уместно сказать несколько слов о рудиментарных обрядах в Таинстве. Подобно тому, как в произведениях словесности при переработке литературного сюжета, уже бывшего ранее обработанным, прежние формы разработки нередко входят в состав новой, но не непосредственно неся прямую функцию выражения, а косвенно способствуя этому выражению, причем они вводятся в качестве возможных, но не осуществляющихся ходов действия, как гипотезы, заостряя тем главное, на самом деле происшедшее действие, — так и в литургике, при новой разработке некоторой литургической темы, уже нашедшей некогда свое выраже-

ние под другим аспектом, основные моменты прежнего обряда не просто отменяются или уничтожаются, потому что они тоже выразили нечто существенное, хотя и не самое важное с точки зрения этой новой литургической разработки, а вводятся в новое чинопоследование в качестве обрамления, дополнения и раскрытия его основного духовного действия. Так, в подлежащем обсуждению брачном чинопоследовании нетрудно, в порядке сравнительной литургики, узнать основной обряд древнего венчания, римского священного брака *per confarreatioem*, общей чаши вина венчания древне-еврейского и так далее; со вкушением пищи общность стола для до-христианской древности была первичным признаком брака как устанавливающая сама мистическое единство; христианство не отрицает этого представления, и потому соответственный обряд оставляется Церковью в христианском чинопоследовании. Но онтологически это единство в христианстве производно и вторично сравнительно с духовным общением, включительно до венцов мученических, которое соответственным обрядом естественно занимает в чинопоследовании место средоточное и оттесняет общую чашу, это церковное *conformatio*, к концу чинопоследования. Указанная рудиментарность брачного вина и не дает ему права в собственном смысле быть признанным вином Таинства, хотя оно и есть вино в Таинстве. Таковую, то есть более высокую, ступень освященности, прямое участие в Таинстве должно признать за вином, смешиваемым с елеем в таинстве Елеосвящения. Тут оно составляет существенное условие Таинства.

Еще выше таинственная Чаша литургии Преждеосвященных Даров; и странно, что догматическое учение о ней доселе не выражено с полной определенностью. А именно, Чаша в этой литургии, равно как и Хлеб, не получает освящений Евхаристических: Хлеб, напоенный Честною Кровию, — как уже их получивший на предшествующей литургии полной, так что Евхаристическим освящением Хлеб уже пресуществлен; в Чаше же налито вино с водою не пресуществленное. Что же думать должно о Чаше литургии Преждеосвященных Даров? Вопрос этот имеет длинную и сложную историю, но и до сих пор не может считаться решенным, по крайней мере не формулирован общецерковно. Чтобы подчеркнуть незастылое, нуждающееся в труде и во вдохновении состояние Православного богословия, следует не миновать на нашем пути и этого вопроса. Острота его будет яснее, если вспомнить, что в эту Чашу влагается подобно тому, как это делается на полной литургии, но без соответственных слов, часть освященного Агнца с надписанием *ІС*, однако в сей раз напоенная Честною Кровию. В современном служебнике печатается статья «Изъяснение о неких исправлениях в служении Преждеосвященных Литургии», устанавливающая порядок некоторых важнейших действий Преждеосвященной литургии. Отправной пункт как этих действий, так и всего «Изъяснения» — мысль, что в Святой Чаше на литургии Преждеосвященных Даров бывает лишь освященное «вложением Частицы» Святых Таин «вино», но отнюдь не Святая Кровь: вино здесь не пресуществлено в Кровь Божественную, «понеже над ним словеса священства не чтошася zde, яко бывает в Литургиях Василия Великого и Иоанна Златоустаго». Соответственно с этим основным взглядом, «Изъяснение» предписывает на Великом входе и Чашу, и Дискос нести одному лишь священнику — чтобы не было у диакона большее, а у священника — меньшее, — опускать слова при вложении в Потир части Святого Тела и вливании туда теплоты, — соединять слова причащения Святого Тела и Святой Крови, молча вкушать от Потира, а тому — диакону или священнику, кто имеет потреблять Святые Дары — от Потира вовсе не вкушать; на практике отсюда происходит непричащение за литургией Преждеосвященных Даров младенцев как неспособных принимать твердых частиц

этого Тела. Таково «Изъявление». Но прямому свидетельству его противоречит образ совершения этой литургии — то высокое благоговение, которое оказывается Чаше, ставимой со Святыми Дарами, на Антиминсе, и, если угодно, даже непонятность, для чего нужна эта Чаша с якобы простым вином, которым нельзя причащаться; митрополит Петр Могила говорит даже: «Тамо простое есть вино, а не Владычная Кровь, точию церемониального ради обиходу употребляема бывает, вместо полоскания устов». Но если в самом деле Чаша эта «точию церемониального ради обиходу употребляема бывает, вместо полоскания устов», то что же значит ее пребывание на Престоле, а не там, где место запивки при полной литургии? Всякому (можно быть уверену), кто служил сам, подобные выражения не могут не показаться царпающими, не благоговейными, детонирующими со строем литургических переживаний. А если эти выражения правильны, то не может не показаться загадочным уравнивание Святого Тела с этою Чашею «простого вина» — самым ходом литургических действий. И, наконец: литургия Преждеосвященных Даров обычно объявляется «неполною литургиею». Но какая же это литургия, хотя бы и неполная, если в ней ничто не пресуществляется, а лишь совершается Причащение уже освященными запасными Дарами? Ведь Причащение больного никак не назовется литургией, а эта, обсуждаемая нами служба святого папы Римского Григория Двоеслова — по существу, в Евхаристическом отношении, не отличается от напутствия больного, если только в «Изъявлении» в самом деле нет ошибки, и далее, по существу дела: если соприкосновение воды с Крестом освящает ее высокою степенью освящения, то неужели в вине, пропитывающем Честное Тело, омывающем Его и растворяющем с него часть Честной Крови, все же можно видеть простую запивку для полоскания рта? Неужели живое Тело и живая Кровь Господня не уподобляют Себе этого вина, не прелагают его в Честную Кровь? Вещественная святость Святых Таин и эта мнимая их бездейственность при теснейшем соприкосновении с вином стоят в вопиющем противоречии, нарушающем весь строй литургического мышления. Эти вопросы, неизбежно возникающие, еще обостряются, если припомнить далее ничтожную авторитетность «Изъявления», с одной стороны, и древне-православный взгляд на Чашу Преждеосвященной Литургии — с другой, а именно: во всей Вселенской Церкви до IX века господствовала вера в Чашу Преждеосвященной литургии как истинную Кровь Христову, пресуществленную соприкосновением с Телом Христовым, в нее влагаемым, почему запасный Агнец для Преждеосвященной литургии не напаяивался Святою Кровию и что «Преждеосвященная Литургия совершается лишь ради освящения Чаши», почему, добавим, и называется именно литургией, хотя и неполной, и почему во время нее алтарная завеса задерживается, хотя и на половину своей ширины.

Но с IX века в Римской Церкви возникает взгляд обратный, и он постепенно находит себе сторонников сперва на Западе, а потом и в России; а в половине XVII века он одерживает победу уже в Церкви Русской, хотя старообрядцы, согласно старопечатным книгам и рукописям, держатся еще, как и греки, воззрения древнего. В начале

XIX века этот взгляд на Чашу Преждеосвященной литургии заносится в Константинополь и затем в Церковь королевства Греческого; наконец, в последнее время им начинают проникаться и старообрядцы Австрийского согласия. Так зараза приниженной онтологии постепенно разносится и укореняется в различных религиозных обществах, имеющихся, однако, тот несчастный общий множитель, что все они погружены в среду неонтологической возрожденской мысли, которая расслабляет и создает благоприятные условия к духовному заболеванию. Конечно, было бы неправильно притязать на решение ответственного общецерковного вопроса об обсуждаемой здесь Чаше. Но по меньшей мере несомненно, что и упрощенная расправа с ним погрешает против истины. Как бы ни было формулировано церковное учение о Чаше Преждеосвященных Даров, надлежит во всяком случае видеть в ней ближайшее приближение к Честной и Животворящей Крови Христовой, тут уже, на высшей и окончательной ступени освящения вина — пресуществляемого.

Параллельно освящению вина проходит ряд освящений хлеба. Не повторяя здесь сказанного ранее об естественной святости хлеба и о низших степенях освященности его, в быту, отметим лишь, что в ряду хлебоосвящений существуют особые чины, подготовляющие духовно самое получение хлеба как дела культуры. Таковы чины на освящение сеяния, на благословение гумна и житницы и далее «пещи новой, к хлебопечению сооруженной». Следовательно, все производство хлеба, от самых его первых действий, протекает в русле культом. Тесто при замешивании освящается Крестным знамением, да и замешивается-то в освященной посуде, а просфорное — замешивается на святой воде; печь возжигается священным огнем от лампады, а в лампаде стараются или по крайней мере старались, поддерживать святой огонь Великого Четвертка и Святой Недели или, еще лучше, чудесный огонь, привезенный из Кувуклии Храма Святого Воскресения; режется хлеб после предварительного начертания на нем Креста: старший в доме, то есть жрец «Домашней церкви», лезвием ножа царапает на верхней корке каравая изображение Креста, прежде чем почать его, и разрезывание хлеба совершается как некий священный обряд; упавший кусок хлеба надлежит не только поднять с полу или с земли, но и поцеловать, а если он встретится лежащим на земле, кем-нибудь оброненный, то переложить в чистое место повыше, отерев с него грязь и пыль. Эти и другие подобные обряды, как-то: поднесение хлеба-соли и так далее, ясно показывают, что в жизни Церкви — не той, как она представляется по отвлеченным схемам в богословских учебниках, а в конкретной, насыщенной и на самом деле воплощенной жизни — хлеб мыслится и ощущается как нечто, в основе своей священное и потому, именно потому, способное быть точкой приложения дальнейших, эту священность потенцирующих, обрядов. В ряду таких повышений можно поставить невынутые просфоры как хлеб, освященный «печатью», на нем оттиснутою, со священными изображениями и именем, благоговейным изготовлением его и, наконец, предназначенным ему высоким делом. Далее идет печение из теста в виде крестов; в прежнее время эти кресты освящались в храме и клались в закрома, в каждый по одному. — для ограждения зерна «от гада», то есть мышей и насекомых, а весной, при первом выезде в поле на работы, эти кресты давались лошади (тоже для освящения и духовного укрепления ее). Тут надлежит сделать ударение на этой причастности животных и вообще всей твари к церковному культу, то есть на участии в жизни Церкви вовсе не одних только людей, но и существ, как выше людей стоящих, так и ниже. Для светского миропонимания животное есть только рабочая сила или возможное жаркое, и даже при настойчивой защите души животных со стороны представителей натуралистического миропони-

мания, истинный смысл соответствующих утверждений — вовсе не установить правильное ощущение и духовную связь с животными, со всей тварью, но на зло религии — принизить самого человека: когда уста произносят: «есть душа у животных», то знай, что ум мыслит и сердце чувствует: «нет души у человека». Напротив, культовое отношение к твари воспрещает утилитаризм и корысть в ней, воспрещает холодно-насильническое пользование животным и вообще тварью как одним только бездушным и безличным материалом, но требует управления природой, поскольку это дано нам ради высших целей, ради Церкви, в которую и животное, и растение, и Ангелы, и стихии входят членами, каждый по своему чину и на своем месте. Человек пользуется и может пользоваться животными, но и эти последние имеют свою защиту и свои права и, в частности, в свой черед получают нечто от Церкви чрез человека. Различные освящения животных и растений и, с другой стороны, духовная же защита их, предуказанная уставом, от всяких вредителей — это лишь очень немногие, книжно закрепленные отношения культа к твари; но жизненно связь культа с тварью неизмеримо богаче, и, начиная от быта и до вершин духовного подвига в житиях святых, можно указать бесчисленные нити, по которым происходит общение небесных энергий и с животными, и с растениями как младшими членами Церкви. Тут возникают иногда возражения: «Но почему в таком случае животные не допускаются в храм и тем более к Таинствам, и не есть ли это явный признак их «поганости», их полной несовместимости с целостною жизнью Церкви?» Но при этом возражении упускается из виду иерархичность всего строения теократии, причем вовсе не только одни животные не имеют всех вообще существующих в культе возможностей и дорог, но и люди — каждый получает то или другое, сообразно своей духовной емкости, то есть по потребности, сколько и что может вместить. Поэтому положительный взгляд на животных вовсе не должен предполагать духовного бесчиния, и животные в уставном строе общества получают то, что могут воспринять. Упомянутое выше кормление лошади освященными крестами из теста принадлежит к числу таких церковных обрядов для этих младших членов Церкви, как принадлежит сюда окропление их святой водой при нарочитых молебнах, ради них совершаемых, особенно в случае каких-либо болезней, при падежах; погоняние их в Егорьев день освященной вербой и так далее; и вручение их покровительству и попечению особых скотских патронов — святых Флора и Лавра, Егория «волчьего пастыря»; и признание некоторых праздников днями особого торжества тех или других животных.

Тестовые кресты даются не только лошадям, но и их хозяевам, причем тут они пекутся несколько иной формы, не в виде четырехконечного креста, а в виде креста, с расщепленными и попарно соединенными концами, так что крест получается в круге. Такие кресты пекутся в среду Крестопоклонной недели, то есть как раз в средний день Великого Поста; каждому члену семьи дается перед обедом по одному кресту, и он съедается с особой присказкой:

«Кресты-пророки
Побежали по дороге,
Половина говсния, тресни.
Редька с хреном убирается,
А [яйцо?] с творогом
По двору катается».

(Костромской губернии, Нерехтского уезда).

Далее, в том же ряде освящений может быть поставлена просфора, освященная вынутием из нее частиц — поминальных и большей частицы пирамидальной формы; эта последняя предназначена для раздачи после литургии, то есть имела значение агапическое. Еще далее — служебные просфоры, имеющие между собой особую градацию, причем

в быту особо чтится просфора девятичиновная как духовное врачевство от болезней. Еще далее — Антидор, то есть оставшаяся часть от просфоры агничей после вырезания Агнца; Этот Последний, имея форму усеченной четырехгранной пирамиды с меньшим основанием кверху, должен быть вынут из просфоры, сообразно символическим смыслам этого вынудия, как приснодевственного рождения, без нарушения целостности стенок самой просфоры, которая знаменует нетленную утробу Богоматери. Это-то и есть Антидор, благословляемый для раздробления после «Отче наш». Еще далее стоит в ряду освящений хлеб благословенный после литии, о котором уже была речь. Затем Арто́с, освящаемый иконою Воскресения, оттиснутой на нем посредством особого дарника, каждением, молитвою и окроплением святою водою, семидневным обновлением храма в крестных ходах в течение всей Святой Недели, этого одного сплошного Воскресного дня, мистические свойства которого оплотнились в сознании народном в XVII веке, как представление о физической непрерывности этой Недели, в течение которой солнце вовсе не заходит; и, наконец, длительное освящение Артоса завершается еще молитвою на раздробление его и обрядовым раздроблением посредством копия. Из молитвы на освящение Артоса усматривается, что Церковь подводит Арто́с под тип агнца ветхозаветного, прообразовавшего «Агнца, вземлющего всего мира грехи». «Призри на хлеб сей, и благослови и освяти его... нас же сего приносящих, и того лобзающих, и от него вкушающих, Твоему небесному благословению причастники быти сотвори, и всякую болезнь и недуг от нас Твоею силою отжени, здравие всем подавая». На раздробление же Артоса: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, хлебе ангельский, хлебе живота вечного, сошедый с небесе, напитавый нас во всесветлыя сия дни пищею духовною Твоих Божественных благодеяний, тридневного ради и спасительного Воскресения! Призри и ныне, смиренно молим Тя, на мольбы и благодарения наша, и якоже благословил еси пять хлебов в пустыни, и ныне благослови хлеб сей, яко да вси, вкушающий от него, телесного и душевного благословения и здравия сподобятся...» Арто́с хранится благоговейно — как духовное врачевство от болезней и немощей; им даже причащаются за неимением Святых Даров. Род Артоса на нижней степени освящения представляет пасхальный Кулич, церковно-обрядовая пища, но все не мирская роскошь.

Наконец, высшая, окончательная степень освящения хлеба есть Святое и Пречистое Тело Господа Иисуса Христа, наряду с Кровию представляющее средоточие не только Культа — и далее Культуры, но и самого Мира, как это было выяснено ранее. «Общение убо есть соединение Божие с нами, обожение наше, освящение, исполнение благодати, сияние, отгнание всякого супротивного и что ино, разве Божие срастворение, сиречь смешение (соединение) и общение. Сие есть Таинств Таинство, и святых освящение, и воистину святое святых, и совершенно-Таинств всех совершенное Таинство, и Таинство начальное и таинственное», — свидетельствует «Скрижаль», со ссылкой на Дионисия Ареопагита.

К восходящему ряду хлебоосвящений, завершающемуся Хлебом Евхаристическим, примыкает освящение зерновой пшеницы и отчасти других зерен, но уже не как просто вещества к размолу, а как сокровенных, анабиотических, сказали бы ныне, зачатков жизни, как истоков растительного прозябания, в них таящегося и из них восстающего ростками и затем завершающегося колосьями; тут освящается растительная жизнь, воскресающая из лона земли, рождающаяся из могилы, когда истлели жизне-хранительные, но вместе и жизне-сковывающие оболочки. Чин на сеяние; освященное домашней молитвой сочиво, то есть отваренная пшеница с медовой сытой в Навечерие Рождества Христова, так называемый Сочевник, или в просторечии Сочельник; заупо-

койная кутья; коливо в память великомученика Феодора Тирона, освящаемое в субботу первой недели Великого поста, — отваренные зерна с сушеными плодами; пшеница, освящаемая вместе с хлебами, вином и елеем после литии на вечерне; наконец, пшеница, освящаемая в таинстве Елеосвящения семью свечами, в ней горящими, и струпицами, святым елеем и каждениями, — вот ступени этого зерноосвятительного ряда. Отрицательный же полюс — «Молитва над пшеницею осквернишеюся, или мукою, или видом неким».

Следует тут обратить внимание, что пшеница освящается почти всегда, если не прямо всегда, в связи с мыслью о смерти — свершившейся или предстоящей. Коливо Феодора Тирона — в виду разразившегося при императоре Юлиане гонения на Церковь, грозившего мучением и смертью; пшеница литии — как средство от болезней, то есть опять в виду возможной смерти, и, вероятно, со значением поминальным, потому что древние всеночные (когда совершается освящение названных четырех веществ) были не только терминологически всеночными — *πανυχίδες*, но и в современном смысле слова панихидами, то есть поминовениями усопших святых и в особенности мучеников, в которых древнее церковное сознание ощущало не отвлеченный атрибут святости, а святость конкретную, личную близость и родство с ними; и, наконец, пшеница Елеосвящения — уже явно при встрече с грозящей смертью. Символика зерна делает понятным такое применение этих зерновых зачатков жизни в установке религиозного отношения к смерти: ведь зерно — почти что ничто, точка, сама по себе не имеющая чувственного значения, но это ничто непостижимо, но и несомненно изводит из себя, — когда умирает, разлагается и окончательно сходит на нет, — полноту живого организма растения, в свой черед приносящего зерно по роду своему и беспредельно расширяющего возможность новой жизни; издревле зерно было типом жизни умирающей, погребаемой, истлевающей и воскресающей. Отсюда понятно обычное соединение освященной пшеницы с медом, этим таинственным веществом, соединяющим в себе разнообразнейшие ароматы целого луга и представляющего, таким образом, микрокосмос, то есть опять потенцией бесчисленных проявлений; по разным причинам это вещество с глубочайшей древности было относимо к почитанию умерших и к общению с ними. Отсюда понятно обычное соединение освящений.

В чистом виде мед — или эквивалент его, зерно — необходимая принадлежность панихидного кануна, то есть столика, перед которым происходит тайнодейственное поминание, или поименовывание душ и общение с ними; то, о чем говорится здесь, может быть понятно вполне лишь служившему, ибо только ему известно то «да», то «Я», «здесь», то «аминь», которое в сердце отдает ответственно на каждое названное имя. Но тут, при обсуждении этих поминальных веществ, должны быть, хотя и мимоходом, задеты корни символа, те реалистические основания, в силу которых параллелизм и аналогия крепнут из отвлеченных мыслей в теургические действия. Этим соединительным звеном между духовной восприимчивостью вещи, ее литургической ёмкостью, в силу которой она может принимать в себя благодать, — и отвлеченным смыслом, за который зацепляется о символ наше сознание, бывает естественно-магическая, оккультная природа данной вещи, в рассматриваемом случае — зерна. При освящении зерно принимает в себя нисходящую на него духовную энергию, и для этого оно должно быть духовном ёмким; с другой стороны, это освященное зерно дается в культе нам, и, следовательно, должно представляться сознанием некоторым смыслом, в данном случае оно является таковым, потому что сгнивает, прорастает, производит растение. Но спрашивается: что же общего между первым и вторым моментами, между ёмкостью

и смыслом и как объединяются они для нас в одной вещи, в одном зерне?

Ведь непосредственно из указанного символического смысла зерна следует разве что применение его в качестве метафоры для идеи воскресения, но вовсе не действительность, вовсе не способность реально служить посредником в воскресении, низшая степень которого есть исцеление, или во врачевании, которое, будучи взято предельно, приводит к воскресению. Иначе говоря, отвлеченный символический смысл в лучшем случае является почвой для отвлеченной же поэзии, но не реального жизненного применения некоторой вещи. — а таков именно Культ. Должно быть в вещи нечто, в чем реальность, вся насквозь динамичная, непосредственно раскрывается как смысл, так что символичность и реальность не приставлены друг к другу, а составляют одно живое двуединство. Это соединительное звено есть душа вещи, и можно сказать, что именно из этого средоточия, простираясь в две противоположные стороны, вещь объявляется и как реальность, и как смысл, оплотневая на одной стороне и стончаясь в универсальное понятие на другой. В рассматриваемом случае зерна: душа растения — его направляющее духовное начало, его дриада или гамаздриада, сказали бы мы, если бы речь шла о дереве, а не о злаке, может быть, его деметра — соединяет в себе, а потому и собою эти две стороны, и потому культ, производящий соединение смысла и реальности, опирается сходно в эти естественно данные соединения смысла и реальности. Не входя сейчас в метафизику поминовения усопших, мы отметим один лишь момент — это необходимость дать (их) алчущей и вместе бессильной душе некую долю земной жизни, чтобы они получили возможность несколько подойти к нам и быть в общении с нами. Самое учение Церкви о необходимости для усопших молитвы за них и добрых дел нужно понимать не только в смысле молитвы о них, но и буквально за них, вместо них, когда живые как бы отдают временно умершим свои уста, свои руки, свои жизненные возможности и даже свои сердца и ум, короче — свою энергию жизни, активно проявляемой и созидательной, и тем, удовлетворяя их духовному намерению, дают им временно и частично воплотиться в себе, являются органами в последней инстанции, руководимыми и двигаемыми оттуда. Но для более тесного общения требуется и большая степень воплощенности: возникает необходимость в притоке жизненной энергии более органического уже характера, и этот приток может почерпаться, вообще говоря, из различных источников, законных и незаконных, полезных или неполезных как для самих усопших, так и для тех, кто вступает в такое общение, однако основной своей цели — воплощения — в значительной мере достигающих. Сейчас не место расценивать различные способы дать умершим некоторый временный орган для общения с живыми. От самых запретных до самых обязательных, способы эти довольно однообразны и заключаются в предоставлении отошедшим каких-то тончайших сверх-испарений, сверх-выделений, эссенций органических веществ и в особенности жизни-души; таковы в особенности кровь и семена. Можно сказать, несколько огрубляя дело, что при поминании усопшие пользуются для своего воплощения жизненным началом, сокрытым в семенах, и эта бесстрастная, наименее растленная грехом и еще детски непорочная жизненная сила, растительная душа, по ее метафизическому и духовному родству с миром ангельским, — наиболее подходящий орган, наиболее подходящее тело для проявления чистых и уже, конечно, небесных намерений тех, кого призываем мы в поминании. И самая неспособность растительной души к страстным движениям, ее несоответствие греховным началам, ее неспособность напомнить усопшему вредное для него и настроить его на такой лад — делает из этих зерен при поминании своего рода клапан или фильтр, чрез который усопшему пре-

доставляется проводить на землю и питать земною активностью свои ангельские самоопределения, но решительно возбраняется делать то же с самоопределениями диавольскими, которым таким образом, по недостатку пищи, создаются условия для забвения их, утери и высыхания. На этот-то фильтр и опирается культ, выращивая житнетворческим Духом, «высиживая» Духом сокровенное зерно в этом зерне, и тогда естественная сила растения разворачивается и очищается, бесконечно увеличивая свою активность. Теперь ясно, что с м ы с л символики органически связан именно со свойствами растительной души, с этой средоточной точкой зерна: заменив на панихиде зерно чем-нибудь другим, мы нарушили бы всю систему уравновешенных и в высшей степени связно служащих одной цели — духовному просвещению поминаемого — сил, действий и символов и уподобились бы художнику, который, пища картину, рукавом неподходящей одежды смазывал бы свою работу, или музыканту, который скрипом своих сапогов заглушал бы свою скрипку. Мало того, тут мыслимы такие несогласованности, которые могут вызвать действие, прямо противоположное желанному, и, вместо помощи, нанести величайший ущерб. Пусть тут не выставляются в опровержение так называемые добрые намерения: отвлеченно взятые, без конкретного знания, к чему они ведут, они только хвалятся своею добротою, возвещая о себе как о добрых, тогда как что другое, а доброту-то нужно доказывать делом. А дело этих добрых намерений можно уподобить любезному указанию перехода через омут: наименьшая, но безусловно должная доброта была бы скромным сознанием, что переход мне неизвестен.

В этом смысле, если известно, что «ина убо плоть человеком, ина же плоть скотом, ина же рыбам, ина же птицам» (1 Кор. 15, 39), то и у различных зерен тоже, конечно, плоть различна, — плоть, то есть жизненное начало тела, архей, и среди различных зерен есть разные чины растительно-ангельской иерархии, различные растительные характеры, из которых одни подходят к задачам поминовения больше, а другие меньше. И непосредственное ощущение, и древний опыт человечества усматривали в рисе и, в особенности, в пшенице самые непорочные духовно-растительные начала; возможно, что, предоставляя в тело усопшему некоторую растительную душу, надлежит считаться с непрекращающимся и по смерти духовным складом того народа и эпохи, к которым он принадлежал при жизни, и потому тут уместен тот или другой выбор из нескольких возможностей, указанных или по крайней мере признанных культовым опытом; так, естественно было бы представлять себе древнейшую и грядущую Церковь индийскую применяющей именно рисовые зерна. Но нашему сердцу пшеница любезнее. Вообще в культе как во всем жизненно-органическом, и притом преимущественно в нем как преимущественно жизненном и органическом, незыблемая непреклонность его требований, опирающаяся на не условный, вполне реалистический уклад его функций, не исключает, мало того — предполагает и требует гибкость и применительность его цельности жизненных условий, а потому и многообразие его обнаружений и способов внедрить в мир духовную энергию — всякий раз наиболее целесообразных, в зависимости от обстановки и среды, на которые ему нужно воздействовать. Но только духовный опыт дает разобраться, как можно и как нельзя примениться в том или другом случае. И это не потому, чтобы культовые действия были лишены внутренней логичности, но — по сложности и ответственности потребных тут решений; и только задним числом делаются порой прозрачные мотивы, которые загодя не пришли бы в голову. Вот маленький пример: казалось бы наиболее правильным предоставить усопшему орган, ему наиболее сродный, — собственное жизненное начало, да и доброе дело тут было бы наиболее щедрым даром. И казалось бы, зачем кормить душу усопшего — эту

птицу по исконной символике религии, зерном, когда ей можно было бы дать более питательное жизненное начало самого человека? Но из опыта известно, к каким ужасам и возмущениям загробного покоя приводит такая практика в спиритизме, когда медиум и прочие участники вскармливают собою неведомые, нездешние силы. И пред лицом такого опыта делается понятным бесконечное превосходство церковного поминания, по намерению своему близкого к тому, о чем мечтали бы спириты. В самом деле, чрез фильтр панихиды не пройти ничему темному, само-воле усопшего или других духовных сил, по несвойству зерна и других панихидных обрядов служить средою к воплощению начал греховных. Тут есть спасительная строгость, при которой распуститься по-тустороннему греху нет возможности. Напротив, что спасительное извлечет для себя усопший, из подсознательных, стихийных, страстных недр лежащего в прострации медиума, не прошедшего врат смерти и потому даже не сознавшего, что «плоть и кровь Царствия Божия не наследуют»? Оттуда, из другого мира, разве что очень грешной душе или воле активно злого духа окажется сходным воздействовать на мир чрез посредство таких явно пригодных ко злу органов и, наоборот, непроницаемых для тонких духовных задач. Но далее: упражнение, волевое усилие укрепляет и проявляет способности, присущие органу, и потому чистая среда, привлекая добро, еще более очищается, вырабатывается силами благодати в своем добре, а среда, приспособленная к греху, тоже вырабатывается, но уже в направлении противоположном первому, усилием привлеченных ею злых деятелей. Вот почему объясняется хорошо известное наблюдение, засвидетельствованное, например, митрополитом Филаретом Московским и многими другими, что спиритические сеансы, более или менее безразличные, или по крайней мере кажущиеся таковыми в своих первых шагах, развиваются всегда в сторону злую и завершаются явным вмешательством темной силы, подобно тому, как кончается печально духовное восстание — страсть и беззаконие — нейтральное, а то и прельщающееся своим блеском у своих истоков:

Начало жизни — это утро мая,
Ее конец — отравленный родник.

Но, конечно, «жизни», как это слово понимается в просторечии, когда во всяком самоограничении и самообуздании видят безжизненность или внежизненность. Доброе намерение обращаться с усопшими, при избрании для этого неподходящих средств, ведет к прямопротивоположным результатам, и если, сохрани Боже, усопшие в самом деле будут втянуты в материализацию посредством плотской среды, то, конечно, могут получить от того себе во вред еще греховные дела, к числу содеянных ими прижизненно. Недаром «черная магия» самое название свое — *pigra magia* — получила от удачной игры слов, в которой греческое ее название *νεκρομαντεία* (некромантия) было по созвучию приспособлено к латинскому слову *pigra*, а некромантия древних — это не что иное, как спиритизм нашей современности.

Эта черная «злодать», привлекаемая в известных случаях, завладевающая положением, отращающая себе органы выразительности, определяется, однако, вовсе не непременно и не только злою волею талматурга, но пущенными в ход посредствами, имеющими каждое соответствующее и его духовной природе избирательное поглощение тех или иных духовных энергий, и, как сказано, невежественное и самоуверенное пользование известными средами и действиями может вполне расшибить, по пословице, лоб кое-кому, хотя бы и на молитве.

Итак, первое — это вещество, и в частном обсуждаемом случае совершеннейшее вещество оказалось в опыте тысячелетий именно зерно пшеничное. А к нему присоединяется и мед, тоже произведение растительного царства. Освящение меда подготавливается и предвари-

тельным введением в культ живого существа, мед добывающего и дающего ему созревание: пчела получает особое благословение. Это животное и само близко к поминанию душ, с древности оно признавалось, ввиду этого, животным хиротоническим, а в народной — всех стран и времен — символике и метафизике, имеющей глубокие мистические основания, понималось как образ, как манифестация, как явления самой души. В одних случаях она была на поминанием о душе, в других — органом проявления души, в третьих — самое явление ее мыслилось духовным явлением, без грубого материального носителя, и, наконец, иногда признавалось или бывало так, что сама душа временно принимала или просто вообще имела образ этого «пророческого животного». Тут нет надобности углубляться в философский разбор верования человеческого, тем более, что современная философская мысль и терминология слишком топорны для того, чтобы ими могли быть схвачены переливы бесконечно более тонкой метафизики общечеловеческой, и потому они или бесповоротно разрубают, либо безоговорочно смешивают там, где общечеловеческая мысль модулирует. Достаточно сказать лишь что указанные представления о пчеле-душе в живом символическом мышлении вовсе не исключают друг друга, а связаны между собою, как ступени насыщенности одного и того же цвета. Но какова бы ни была философская интерпретация этого круга понятий, для всякого, кто понял беспочвенность и пустоту отвлеченного философствования и почувствовал безусловную необходимость почерпнуть питание своей мысли из живого опыта истории всего человечества, тому ясно основное в разнообразии этих убеждений, — что явления усопших не поэтически, а в самом деле могут совершаться в виде пчелы (и еще некоторых других существ); но как именно это возможно, одним более или менее понятно, по крайней мере на собственном опыте, а другим нет надобности объяснять, ввиду их заранее составленного предубеждения против всяких духовных явлений вообще. Однако мне хотелось бы, может быть, больше для себя самого, сделать попытку закрепить в слове один из опытов такого рода, скромных, но зато наверное не выдуманных и известных во всех житейских подробностях. Однажды я служил литургию в домовый церкви Убежища сестер милосердия Красного Креста в Сергиевском Посаде. Обе двойные рамы были заклеены, да и вообще круглый год они почти все время были закрыты, а сообщение с улицей этой церкви, находившейся в третьем этаже, возможно было только через лестницы и много дверей. Совершая проскомидию, я почему-то, вероятно, опоздав к службе, весьма торопился и потому не стал читать своего обычного помянника и ограничился только именами самых близких родных. Затем служба шла своим чередом до момента омовения Честною Кровию поминальных частиц. Когда пришло время к этому действию, и были произнесены слова молитвы: «Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею Честною, молитвами святых Твоих», — к моему величайшему изумлению, около престола появилась в воздухе пчела и закружилась около Чаши, суживая круги и настойчиво стараясь проникнуть в Чашу. Отмахиваясь от нее, я прикрыл Чашу воздухом и, как полагається, стал переносить Чашу с престола на жертвенник. Пчела сопровождала ее неотступно, ударяясь о мою голову, пока, наконец, не запуталась в моих волосах, так что я еле успел поставить Чашу на жертвенник и тогда вычесал пчелу из волос. Но тут она так же внезапно исчезла, как неожиданно и появилась; предпринятые после службы поиски не обнаружили ее присутствия, хотя я несколько не сомневаюсь в вещественности этой пчелы, несмотря на трудность понять, откуда она могла взаться, особенно в такое время года. Впрочем, я не собираюсь утверждать, что эта пчела не вывелась в одном из посадских ульев. А дело вот в чем: когда пчела появилась, и до самого

момента ее исчезновения, моя голова вовсе не была свободна размышлять о времени года и о возможности или невозможности для этой гостьи влететь в алтарь сквозь двойные заклеенные рамы. Ничего о ней не думая и только машинально отмахиваясь, я, однако, получил толчок к острому внутреннему вниманию, не умственному, а более глубокому, следить за этим существом. Оно сразу почувствовалось как «животное пророческое»: неспроста, не без духовного знаменования кружит она около Чаши, она хочет вкусить от Честной Крови, да, именно, хочет, шьет причаститься, но почему? Неужели только из-за винного запаха? В одном из нижних этажей сознания проходили мысли. А в тот момент, когда она исчезла, я сразу понял, в чем дело, или, точнее, в тот момент, когда само собою сверкнуло твердое и внутренне непреклонное знание о пчеле, она скрылась, словно растаяла, словно улетела по перпендикуляру к каждой прямой нашего пространства, проходящей через точку ее местоположения. Знание же было то, что эта пчела напоминает, являет, есть душа моего умершего — убитого друга С. Т., знание совершенно бесспорное, самоочевидное, непосредственное усмотрение. Тогда быстро пронеслось несколько мыслей, что бы это могло значить, и легко было сообразить (это соображение уже не было интуицией) — сообразить, что сегодняшний день — память С. Т., и что я забыл именно в этот день помянуть его, хотя поминал обычно. Тогда, хотя и запоздало, я все же вынул за него частицу. Таково личное восприятие пчелы-души. Нет никакого сомнения, что «психологи», которым никогда в голову не приходила мысль реальности опыта, и притом целостного опыта, и в данном случае не затруднятся объяснением: пчела-де, вероятно, с лета застряла где-нибудь в алтаре, а тут, согретая, ожила и, будучи голодной, полетела на запах вина; при сем будет приведено «несколько фактов» о хорошо известном обонянии пчел. Далее будет с торжеством усмотрено, что в подсознательной области я уже помнил о дне памяти и, не исполнив того, что «субъективно» (то есть по отсутствию научного мирозерцания) считал своим долгом, подсознательно тревожился, причем, при общей склонности к «мистике», тревога обострилась и дошла до сознания от неожиданного появления явления насекомого. (Вероятно, весьма ученые напишут в скобках и латинское название его: *Apis mellifera* L., так что и нам нужно предупредить их для вящей учености), и, наконец, ученые психологи кстати помянут нелестным словом, для объяснения моей психической обремененности, двух-трех тетушек моей жены. Эти ученые штуки слишком известны, чтобы стоило здесь начать доказывать возможность пользования ими только на общей почве нигилистического мирозерцания, приводящего к основным кантовским предпосылкам, и потому принимающему их вообще лучше не говорить о религии, а заодно — и об опыте, всяком опыте, а не принимающему их, то есть тому, кто в основе разделяет символическое миропонимание, достаточно ясно, что, во-первых, подобным раздвоением можно уничтожить решительно всякий опыт, а во-вторых, что интуитивное усмотрение, подкрепляемое соборным опытом человечества, во всяком случае чего-то стоит и что, следовательно, мысль эта, в-третьих, должна опираться в своем развитии именно на конкретный опыт, как бы они ни осмыслили его впоследствии, а не подрывать с самого начала всякий опыт, грозящий встать поперек за предвзятым решением.

Пшеница, участвуя в поминальных обрядах, с одной стороны, и в Елеосвящении — с другой, устанавливает там и тут общий множитель, показывающий внутреннее сродство обоих феургических действий; и участие меда, имеющего явное отношение к загробной жизни, в панихиде подчеркивает, следовательно, и какие-то связи Елеосвящения с потусторонней жизнью. Это довольно обычное явление, что под ближайшей и очевиднейшей деятельностью Таинства или обряда открываются

слон не столь явные, но тем не менее существенные и даже более существенные, чем те, явные деятельности; в области биологической их можно уподобить внутренней секреции некоторых желез. Так и Елеосвящение: имея предметом здоровье, оно перекликается с миром усопших. Замечательно, что Елеосвящение первоначально совершалось на всенощных бдениях, а всенощные бдения были ничем иным, как поминованиями усопших. И притом именно Елеосвящение совершалось при кладбищах, чем связь Таинства здоровья, Таинства целения с почитанием усопших еще раз подтверждается.

Но возвратимся от освящения зерен вообще к кругу освящения еды. Ближайшим примыкающим к освящению хлеба и пшеницы будет освящение соли — от обычной соли с ее символическим знаменованием огненной стихии, равно как и у огня — значение соли. «Всякая жертва огнем осолится», — говорит Спаситель, и мы знаем, что в древних культах жертвы осыпали солью, — таинственно сжигавшею, а потому сохранявшею для вечности.

Далее идет молитвенно освящаемая соль на Пасху, святая соль пасхальная. Еще далее — соль, пережигаемая в Великий Четверток, этот не только мистический, но и литургический центр культового года и средоточие всех важнейших освящений. Далее, на следующей освятельной ступени — соль, раздаваемая верующим в древности в Рождество Христово — *sacramentum salis*. Наконец, соль, влагаемая Церковью, тоже древних времен, в уста новокрещаемого — да будет слово его растворено огненной мудростью; и до сих пор в извешаном словоупотреблении можно слышать о «соли» чьих-нибудь слов — аромат, хранящийся на дне уже опустелого сосуда. А вершина всей освященной лестницы «солености» — Соль, осоляющая всякую жизнь. Само огненное Слово Божие. Еще ряд пищевых освящений, теперь уже более общих, то есть распространяющихся не на один какой-либо род пищи, а на много родов сразу, или даже на пищу вообще. Таковы: молитвенное разрешение поста на Рождество Христово «сынóм духовным», «молитва во еже благословити брашна, мяса во святую и великую Неделю Пасхи», в которой вспоминаются священнейшие жертвы — Авраама, и Авеля, и «телец упитанный» — притча о блудном сыне, «да яко же той сподобися Твоя благодати насладитися, сие и мы насладимся освященных от Тебе и благословенных в пищу всем нам». Подобна этой и «Молитва, еже благословити сыр и яица, млеко огушествое», то есть творог и изделия из него. Сюда же относится и «Молитва в причащении гроздия в шестый день августа»; ее внутренняя необходимость жизненно сознается лишь на юге, когда освящаются корзины сладкого винограда, груды золотых персиков, груш, налитых сладким соком, зарево румяных яблок, черно-фиолетовых и зелено-золотых слив, коралловых гранат и других плодов, так что солея заставлена и загромождена этим «изобилием плодов земных», заполняющих весь храм своим ароматом. «Благослови, Господи, плод сей лозный новый, иже благорастворением воздушным, и каплями дождевными, и тишнюю временную, в сей зрелейший приити час благоволивый», — молится Церковь. Самое время годового круга созрело и наполнило благоухания — ведь в символическом миропонимании нет времени-отвлеченности, живем же мы в живой и конкретной среде, времени-пространстве и самой вещи мира: вот эти благоуханные и сочные плоды — сгустки стяжания, оплотнения мировой среды, к Преображению уже дозревшей: близится начало нового года. Таково же значение и молитвы о приносящих начатки овошей, назначенной к освящению всяких первин огородных и садовых.

Связный восходящий ряд образуется и в отношении елея, и это естественно — по благородству и по жизненной важности этого вещества. От елея — как источника света, как пищевого вещества и ума-

щения, освящаемых в быте и литургически, этот ряд идет к елею помазания из лампы праздничной иконы за всенощной, далее к елею, благословенному с хлебами, пшеницей и вином после литии, далее к елею, чудесно возжигавшемуся в лампаде, например, у преподобного Серафима и у других, еще далее — к освященному елею Крещения, по слову Симеона Солунского, — «предъизображению Божественного мира», и, наконец, до елея с вином в таинстве Елеосвящения, то есть до моленного и цельбоносного елея, и до святости святого мира. Как видим, этот ряд освящений опять сплетается своими звеньями со звеньями других рядов. Как в живом организме, в культе все связано со всеми, все отражается в другом и другое в себе отражает, и как в живой ткани уединенное обсуждение того или другого ряда ее элементов всегда насильственно, так как произвольно, так и мысль о культе лишь очень условно может намечать себе, ради внешнего порядка — последовательности, те или другие линии, но при этом всегда остается неудовлетворенная потребность отметить еще и еще такие-то и такие-то связи, а, намечая их, изложение теряет внешний порядок и собственную форму: многообразие словесного изложения и многообразие культа имеют совсем различное число измерений, и форма последнего не может быть, хотя бы схематически, отображена формой исследования о нем. Лучшее, что может дать такое исследование, это — наметить, например, несколько связующих линий в области культа и убедить далее всматриваться в эту область и самому уже подмечать те связи, которые особенно отвечают духовной потребности данного лица и в данное время.

Так как освящается в культе вся природа, во всех ее явлениях и направлениях, частях и областях, то этим она вводится в культ и через культ соотносится с человеком в его собственно-человеческой жизни. Поэтому культовые действия, будучи всегда действиями, учитывающими жизнь человека, вместе с тем имеют свою связь с жизнью природы: в ориентировке жизни на культе, самой перекристаллизовывающейся в культе, все микрокосмическое — макрокосмично, и все макрокосмическое — микрокосмично. Культовый год течет сразу в нескольких ярусах бытия. Типикон есть партитура симфонии симфоний, длящейся целый год, и оркестровки ее распределены между всеми напластованиями бытия — от горних чинов ангельских и до стихий включительно. Вслушаемся в любой отдел культового года — и мы услышим тут не только сверх-земные голоса небожителей, но и голоса природы. Каждое движение культовое предполагает зараз участие всех сфер. Но так как об участии Церкви в жизни космической богословы думают не достаточно, то следует напомнить им, что ведь нет таких сторон бытия, которые не освящались бы: священными бывают времена, места, вещества, предметы и явления; святой свет, святое пламя, святой воздух, святой звук и так далее; в частности, суточный круг Богослужения определяется солнцем, солнечными сутками и к солнцу приурочен.

Что есть содержание церковных служб? На плане космическом они говорят о суточном и годовом движении солнца. Только в городах эта приуроченность извращена и затемнена. Недельные круги определяются луною и, шире — планетарно, а годовой круг — зодиакально. Начнем с последнего.

Течение Богослужебного года, то есть те особенности служб, и памяти святых, и праздников, помимо своей общеизвестной, культурно-исторической основы и другой — мистической, имеют еще третью — космическую, «натуралистическую», сказал бы тут с торжеством ничего не понимающий в сути религиозных переживаний исследователь-позитивист, и со вздохом осуждения отметил бы проповедник-моралист. Хотя и по-разному, но и тот, и другой одинаково не понимают и не

поймут главного, что Творцом мира был не иной кто, как «учитель нравственности», и что Этим Последним «вся бысть», оба они одинаково не понимают, что конечное и условное не может противопоставляться Бесконечному, Безусловному, ибо иначе ему самому принадлежал бы признак абсолютного, так что, будучи конечным и условным, оно по-настоящему своему Творцу, «в Нем живет, и движется, и существует». Всё в Боге — такова формула пантеизма, возвещается ли она апостолом Павлом или Гете, и язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстанавливаемое моралистами на христианство и натравливаемое ими. Но само в себе оно содержится в Христе и Его ждет, как ждет вся тварь Своего Избавителя: природа — в Боге, а язычество — в Церкви. Глубоко неправильна оценка этой стороны церковной жизни позитивистами и моралистами, как неправильно отношение к твари в порождениях протестантизма, но самый факт, внешне намеченный ими, действительно есть, и если им угодно дать ему кличку натурализм, — то пусть временно и остается она, под условием сделанного выше разъяснения. Злым глазом такой исследователь подглядит далее «синкретизм» святых и их житий с образами природной жизни и потому связь житий с древними мифами. И опять, хотя это делается ради «очищения» Церкви от остатков язычества, однако такие враги невольно оказываются справедливее, а потому и полезнее тенденциозных друзей, во имя защиты Церкви упорно отрицающих в ней то, наличием чего и доказывается ее вселенскость и полнота. Ведь фактом беспристрастный исследователь может признать вовсе не то, что к святому пристегнуты человеческие измышления недорослей науки, то есть мифа, а лишь известный параллелизм жития святого и некоторого мифа и наличие символически природных черт в образе святого, как, например, атмосферного электричества в пророке Илии, водной стихии в пророке Моисее, моря — в Николае Чудотворце или солнечности в Самом Господе. Но что следует из такого параллелизма — это еще дело большой сложности, и если для верующего загода исключается простое уничтожение предмета его веры, то отсюда был бы слишком поспешен вывод о необходимости отрицать всеми силами наличность параллелизма. Однако для человека церковного должна быть ясна перетекающая за края чисто исторического факта, только единичной биографии значимость святого и жития его, коль скоро Церковь дает нам образы святых в научение и в подражание. Явное дело, они оцениваются как типы, как явления идеи умного мира, как просветы в небо, — что, однако, нисколько не мешает им быть строго фактическими. А если так, то параллелизм их житийных повествований с мифом и наличность в житиях космических черт предпрешены: это есть не потому, чтобы составители житий заимствовали из языческих сказаний, а потому, что это так по сути дела — потому что это правда, и никакой позитивизм не доказал и не может доказать противного. Скажем даже больше: если в некоторых случаях мифы древности и были, положим, использованы составителем жития, то это произошло опять-таки потому, что соответствовало правде, и нельзя же вменить в вину христианскому писателю-историку то обстоятельство, что уже до описываемого им, частично и предварительно, предчувствовалась та правда, которой он является свидетелем. Кто изучал историю творчества во всех отраслях, тот не мог не заметить, как настойчиво стучится в мир воплощения некоторый духовный образ, и сколько предварительных побегов дает он, сперва фантастично, затем поэтично, далее научно, пока не вырастает подлинным духовным организмом. Историк современной техники нашими потомками мог бы вполне быть обвинен в мифологизме чрез сопоставление с бывшими до него не реализованными научными концепциями и далее полу-намеченными,

как в сновидении, проектами в фантастических романах. И, однако, достижения техники — исторический факт, но имеющий, кроме того, некоторый смысл, и этот смысл, смутно предчувствованный во времена более давние, объясняет и оправдывает самую фантазию на его почве. До технического осуществления некоторой идеи мы только смутно чувствуем ее пророческий смысл и надеемся, что он не есть, как говорится, «пустая фантазия»; после соответственной реализации и посредством нее мы в этом убеждаемся и радуемся правоте своих предков. Так вот и по отношению к мифам: поскольку они не воспоминания об откровении прошлого, то есть, в конечном счете, «о Том, Имже вся быша», поскольку в них надлежит видеть предчувствие, сонные видения об Истине, которая в горнем мире всегда есть, как была и будет. Язычество есть частью память об истине уже открытой, частью гребни передовых волн Истины, грядущей в мир... И, следовательно, если бы в Церкви Христовой момент язычества просто отсутствовал, то это-то и доказывало бы неполноту, несовершенство и, значит, неистинность Церкви. Моралистическое усечение из Церкви всего «языческого» не только есть дело сектантов, но и по следствиям своим неминуемо имело бы обращение Церкви в секту, если бы удалось. Но по вере нашей, — вся жизнь, не только человеческая, но и всей твари, управляется идеями и мира горнего, воплощенными четко в ликах святых, и потому было бы непостижимо отсутствие вышеуказанных параллелизмов, космическая иссушенность святого. Житие без этой полноты сопровождающих его голосов природной жизни явно и не было бы житием, и тогда или мы должны были бы заподозрить святость изображаемого подвижника, или же утверждать, что составитель его жития не сумел проникнуть в духовный облик святого и услышать в музыке его души голоса откликающейся твари. Вот, приблизительно, как должен быть понимаем отмеченный внешними исследователями синкретизм.

Синкретизм духовного и природного, исторического и типологического, библейски откровенного и общечеловечески религиозного выступает в своем культе, и в частности, в Богослужебном годовом круге: всякий момент этого круга не только в себе и ради человека, но простирается и в космическую область, ее воспринимая в себя и, восприняв — освящает. Уже в основном расчленении церковного года четырьмя большими постами, паузами жизни, связанными с четырьмя же типическими великими праздниками, или, скорее, группами праздников, явно сказывается космическое значение годового круга: как посты, так и соответствующие им праздники — в явном соответствии четырем временам астрономического года и четырем, в свой черед, соответствующим этим последним стихиям космологии. «Понеже бо от лености присно поститися и от злых упразднитися не хошем, яко некую жатву душам сню Апостоли и Божествении отцы предаша... юже и хранити должни есмы опаснейше. Но убо и прочия три: святых Апостол, Богородицы и Рождества Христова; к четырем бо лета временом, и Четыредесятницу Божествении апостоли издаша» — в таковых словах отмечает связь четырех главных постов и четырех времен года синаксарь Сырной недели.

Постом зимним освящается начало мировой жизни, ее рождение, ее первое появление. Приуроченный в древности к зимнему солнцевороту (сейчас, вследствие расхождения календаря с астрономическим годом, эта приуроченность перестала быть точной), в переломе года от зимы к весне, праздник Рождества Христова, которым завершается зимний пост, имеет рядом с собой свиту сродных ему праздников, праздничных обертонов, возглавляемых Крещением Господним. В древности же эти празднества, то есть Рождества и Крещения были слиты во единое празднество Богоявления, Елифаний Господних. Освящение зимней

стихии, то есть воды (и зодиакального знака Водолея), Телом Господним — такова космическая значимость этого зимнего поста и зимнего созвездия праздников. В этой-то мысли и может быть понято, почему же совершаются у нас два великих водосвятия и притом два дня сряду — в Навечерие Богоявления, по бытовому выражению «на свечки», и в самый день Богоявления, и почему, — по-видимому, весьма неожиданно, вода первого освящения, в Навечерие, особенно чтима, и верующие дорожат ею больше, нежели водою самого праздника. Ведь естественно было бы думать обратно, что вода, освященная в самый праздник, преимуществует над водою дня предвещающего. Но ответ будет весьма прост, если примем во внимание устав, ныне в городах часто не соблюдаемый. А именно: вода освящается в Навечерие в самом храме, для кропления ею храма, домов и так далее; в праздник же водосвятию подвергаются естественные водоемы, преимущественно реки или источники. Это значит, что первое водосвятие — Храмное — обращено в Церкви *ad intra* — внутрь, предполагает внутреннее церковное пользование водою, ради самоочищения и самоосвящения Церкви же, а второе водосвятие — «водокрещи» по древнерусской терминологии — обращено в Церкви *ad extra* — во вне, ради внешнего действия на всю тварь, ради очищения и освящения природы, всего мира. Первая вода — ради христиан как таковых, вторая же — ради всей твари, и в том числе людей как членов мира. Отсюда понятно — первая вода создается нарочито предназначенной к пользованию «Домашней церкви» христиан — в семьях, в домах, в кухне и так далее; второй же назначение — течь в мир, благовествуя о «гласе Господнем, иже на водах» и о Духе Жизнедающем, нисшедшем в рождающую и миродержавную стихию, да очистит ее, емкую ко всяким духовным энергиям, вбирающую и усваивающую всякую духовность, от сокрывшихся в нее темных сил и да освятит, напоевая собою и просветляя.

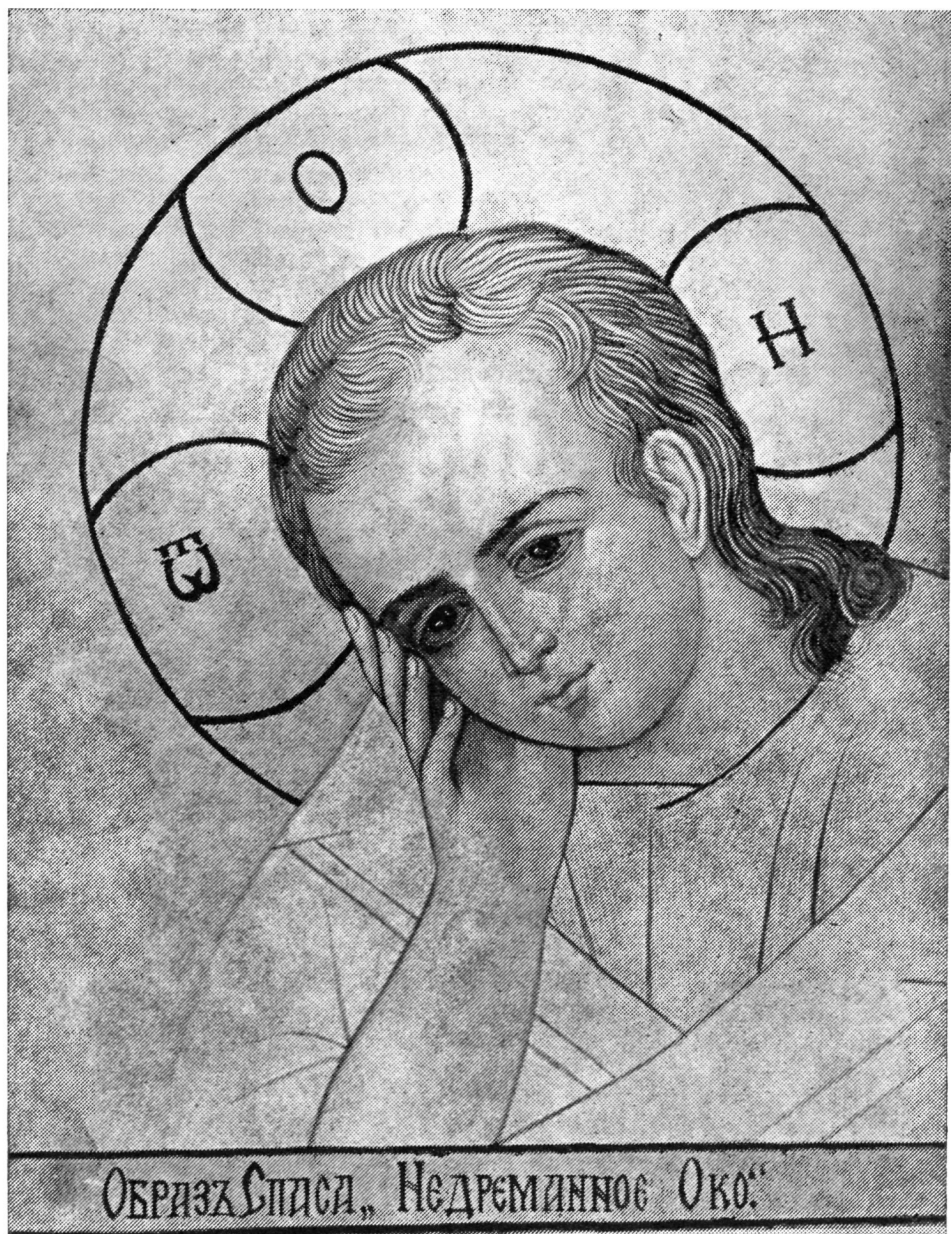
За зимним постом последует весенний. Им подготавливаются анфестерии — древнегреческий праздник цветов и древнееврейская пасха, праздник начала жатвы; в Иерусалимском храме пасха ознаменовывалась принесением к жертвеннику и освящением первого снопа только что сжатого ячменя. Общечеловеческое религиозное сознание всегда отмечало особенным ударением внимания этот праздник Весны, праздник воскресающей и расцветающей жизни, растительной по преимуществу, возрождение восстающих из могил своих растительных побегов, ростков, воскресающих и исходящих из преисподних узилищ душ — новых произрождений матери-Земли. Есть, по сознанию человечества, исключительная связь растений — «чад Земли» — с Матерью, от которой и выросли они не отделяются, оставаясь не только детьми, но и органами их родившей и непрестанно рождающей. Растения, в противоположность обособившимся и отчуждившимся животным, мыслятся как существа, всегда в состоянии рождения, рождаемости, и потому как не проявившие воли к самостоятельности, растения не ставят над собой и закона, судящего их: «В ню же меру мерите, тою же мерою и возмерится вам» и: «им же судом судите, судят вам» (Мф. 7, 2). Не только то, чтобы они были непременно высоко онтологического чина, но они невинны личною виною, как только что рождающийся младенец, и потому в хорошем смысле невменяемы. Поэтому в растениях, только выглядывающих из материнских недр, но от них не отделившихся, естественно видеть непосредственность вестников земной глубины: и, в культовом отношении к ним, чувствовать, как устанавливается духовная связь с теми, недоступными нам, от матери отделившимися, областями. Но отделяемся мы, и подобно животным, лишь пока живем. Теряя же возможность самоопределения и самостоятельного действия, в смерти, мы приближаемся к растениям, и

души умерших, как семена посаженных в могилу, прорастают там иною жизнью, давая о себе весть весенними побегами. И, возвращаясь назад, мы припомним, что тончайшие видения этих чад земли — нектар — есть действительно пища иного мира, пища бессмертия, которая, собранная здесь, у нас, осуществляет трапезу иного мира, и тогда гости оттуда могут прийти к нам, к чаше поминального меда, как в свои подземные обиталища, не отрываясь от своего растительного существования; и вместе с пчелой, собравшей мед, они могут перелетать и являться. Праздник цветов есть праздник Земли, а праздник Земли — праздник усопших, праздник же усопших — ожидание окончательного и полного их явления, когда весь мир потечет «медом и млеком» — мистериальным питием, которое перекидывает мост к тому берегу бытия, через Стикс. Бесчисленные узы вяжут отдельные моменты празднеств весеннего цикла в одноплотное тело, искрящееся всеми цветами, имя которому — Воскресение Христово. В порядке годового круга Пасха есть освящение земных недр Земли, земной стихии. Как в Крещении, сходя в воды, Господь освятил их струи, Своею смертью, ибо Крещение есть погребение, так и в Великую Субботу, «плотию уснуv, яко мертв», Он сошел в землю, в глубину ее недр и освятил их.

Есть иные, которые стараются уязвить культ, покаяная на сродство, якобы ими изболеченное, весеннего церковного цикла — весеннего поста и весенних празднеств — почитаемых воскресающих божеств, «духов растительного мира», как очень удачно формулировали исследователи религии. Но в этих покаяниях более покушений с негодными средствами и, может быть, злого умысла, нежели рассчитываемых последствий. Ну да, конечно, это так именно, за одним только исключением, что при таких нападках всякая религия, кроме Христианской, уже заранее осуждена, и вопрос только идет о том, как бы поколебать Христианство. Эти наивные возражатели в сущности считают с исключительностью Христианства более самих Христиан, тогда как последние вовсе не нуждаются в таком глубоком разрыве со всем человечеством и вовсе не думают, что на всем протяжении истории человечество жило одними только глупостями. При таких возражениях делается открытие, запоздавшее по меньшей мере веков на осьмнадцать, ибо уже апологеты твердили о Христианстве как энтелехии, общечеловеческой религии и видели в Христе исполнение, полноту и гармонию всех человеческих предчувствий, томлений, надежд и смутно памятуемых откровений. Ну да, эти возражения правильны, но только слабы, робки: надо говорить не о подобии указываемых там представлений Христианским, а, дерзну сказать — о тождестве их, ноуменическом тождестве. Сами ясно не сознавая, языческие пророки, хотя и коснеющим языком, говорили не о чем ином, как именно об этом самом, совершившемся в определенный год и день, воскресении этого Самого, родившегося в Вифлееме, — «распятого же за ны при Понтийстем Пилате», — Спасителя мира. Сквозь туманы истории и мутную среду расстроенной человеческой души, языческим пророкам уже виделись еще неясные и сбивчивые очерки грядущих событий, столь же типических, ноуменальных и абсолютных, сколь, вместе с тем, конкретных, и индивидуальных, и воплощенных. Благовествование Апостолов не было внешним научением, не было просто сообщением нового, не было возвещением неслыханного, к чему совсем заново требовалось бы устанавливать свое отношение, но было открытием пред ними их собственных душ: о Душе души язычников напоминали им благовестники. И вера во Христа не была присоединением нового божества к обширному Пантеону (а если бы так, то не могло бы быть и речи о гонениях против христиан), но в трагедии всечеловеческой истории соответствовала тому, что в просто трагедии называется узнанием — *recognitio*. Измученное поисками утерянного по собственной вине Же-

них, человечество вглядывается во всех встречаемых: «Не Он ли?». И поиски эти, как и вопрос, свидетельствуют не о радости «хождения на путях своих», но о тоске одиночества. И когда Апостолы возвещают: «Жених нашелся» («Се Жених грядет»), тогда не новое что-нибудь узнает сердце народов, то есть о существовании Жениха, но призывается лишь ко вниманию — к согласию с самим собою. И тут, в этом признании или непризнании самотождества лица, несогласии или согласии с отвлеченными понятиями, где возможны тысячи оттенков и отношений, между «да» и «нет» не дается ничего третьего: или в самом деле Он Жених, Мессия, Спаситель, не такой, как Он, а Сам Он, или же не Сам Он, хотя и похожий, хотя бы и как Он.— и тогда Чужой, лже-Мессия, Антихрист, Анти-Христ, значит, по смыслу предложения *antí* — вместо, взамен, — значит тот, что вместо Христа, то есть не наместник, представитель Христа, а притязающий быть взамен Его, Самого Его. И потому между двумя Самими, из которых второй может быть лишь постольку, поскольку не признается второй, — между Ними двумя нет и не может быть представлено промежуточного. «Мужие Афинейстии, по всему зрю вы аки благочестивыя. Проходя бо и соглядая чествования ваша, обретох и капище, на немже бе написано: «Неведомому Богу». Его же убо не ведуща (благословенна) чтете, Сего аз проповедую вам» (Деян. 17, 22—23). Вот слова высшей меры ответственности. Так что же, спрашиваю, Апостол говорит неправду? Льстит афинянам? Что это — *captatio benevolentiae auditorum* или же мистическое *rescognitio*? Ведь, наконец, не шутка же: сказать о каком-то неведомом Боге, может быть, бесе, — отвлеченно говоря: «Сего аз проповедую вам!» Возьмем простые житейские отношения: разве для близкого человека не представляется величайшей степенью ошибки и ужасом — принять за любимого кого-то чужого? И разве не легче жене, матери совсем утратить мужа или сына, чем обнять вместо них самозванца и, может быть, даже не человека? Все дело — в численном самотождестве лица. А между тем ведь слова эти — «Сего проповедую...» — сказаны. И если мы не считаем самого Апостола безответственным в его проповеди, в его словах и действиях, если мы предъявляем к нему хотя бы меру ответственности, которой подлежит и средний человек, то должно твердо стоять равенство: «Сего аз проповедую вам» — это значит «воистину Сего», воистину Сего, Господа Иисуса воскресшего, Которого чаял и предчувствовал весь античный мир, все его, Логосом и Духом водимые, мудрецы, согласно уставу церковному изображаемые или во всяком случае долженствующие быть изображаемыми наряду с ветхозаветными Пророками, в храмовых притворах, а иногда и в самих храмах наших. В порядке религиозно-историческом свидетельство апостола Павла тоже не должно считаться натяжкой, какою, может быть, покажется сперва. Древние чтити многих богов и многим ставили жертвенники, ощущая в богах явления и ипостасные лики Единого Вечного. Но как ни умножались эти лики, сердце все не находило удовлетворения, все не чувствовало, что Божественная сущность сполна покрыта ими, и сердце подсказывало, что за рядами этих ликов, как бы ни были ряды длинны, все остается неисчерпаемый, неявленный, непознанный остаток, и что этот-то остаток есть главный, то, ради чего возникали самые ряды, и что продолжает таить в себе подлинную святость духа. И потому, после всех жертвенников, все же приходилось ставить алтарь Неведомому Богу, этому сокровенному зерну духовной жизни и творчества: по снятии с него и обособлении многих символически выразивших его обломков, Неведомый Бог все продолжал быть невыраженным, и только Единородный Сын показал Неведомого и Непостижимого Отца. Проповедь Христа была именно возвещением Неведомого Бога, наименованием

Имени Неименоваемого. Менее всего обсуждая это место апостольской проповеди, можно тут думать о приспособлении апостола Павла. Итак, сколь тогда притязательны исследователи, нашептывающие тайно громогласно возведенные, по всем четырем странам мира разнесенные, но самим обличителям непонятные тайны, что, в свой черед, происходит от непонимания исследователей религии, что ориентироваться нужно на культе. Мы же говорим не вслед за ними, а прежде них, и говорили двадцать веков: да, есть сродство, и не сродство, а нумерическое тождество между тем, кого под разными именами и аспектами искали и предчувствовали язычники, и Тем, Кто по исполнении времен и сроков явился воистину альфой и омегой мировой истории. Иногда дается наставление: «Не молись в темноте перед иконами, не зажегши лампы», как будто из опасения поклониться не тому, кому надлежит. Но, как ни предосудительно и ни опасно поклонение, оно, однако, не свидетельствует о намерении послужить черной силе, хотя, быть может, смутный инстинкт сердца и будет говорить, что именно совершается. Так и язычники в мировой тьме «кланялись чему не знали» и порою, все спутывая, впускали в храм своего сердца темные силы; но идея-то Святого, желание поклониться отношению к Богу, к альфе и омеге человеческого духа. Таким образом, не Христология — от мифов, об умирающих и воскресающих весенних божествах, но эти мифы — от Христа, во плоти пришедшего и воистину умершего и «погребенного и воскресшего в третий день по Писанием». Это уже не в прекрасных, не смутных видениях, как в зеркале при гадании, а на самом деле, пресущественно. Христос восстал из земли, освятив ее. Страстная неделя со Святою — вот время после поста, завершающее освящение земляной стихии. Подобно сему, летняя Пятидесятница, «ветру носящую бурно», есть освящение воздушной стихии, а осеннее — Преображение, с освящением плодов на лето солнечными лучами — стихии световой, огненно-лучистой, эфирной, замыкало ряд празднеств, вроде дня пророка-«громовника» Илии, огненного Серафима и других, включительно с днем первоверховных Апостолов, ряд празднеств огни стых. В этих двух последних циклах посты примыкают к соответственным праздникам в обратной хронологической последовательности. Это лежит, по-видимому, в особой, горячей природе соответствующих стихий, времен года и праздников, в противоположность холодной природе праздников и стихий весенней и зимней. И, более того, причина этой обратности — в нисходящем характере Рождества и Пасхи и восходящем — Пятидесятницы и Преображения. Нетрудно почувствовать и то, почему земля, нам наиболее близкая, и среди стихий — основная, и время года, и духа, соответствующее самому расцветанию жизни, оказываются связанными с наибольшим из Богонисхождений, до самой преисподней и глубин ада, и потому предваряются постом, суровейшим и длительнейшим. Но трудно говорить об этом в нескольких словах, без самой дружбы, своим целым, а не только отдельными выражениями зовущей усвоить основную духовную среду, из которой она сложилась. Скажем потому проще, самую суть дела: станем вслушиваться в службу Богоявления — Навечерия, особенно в паримии — и мы чувствуем, словно разверзлись хляби небесные и земные и отовсюду хлынули водные потоки; водные струи все заливают собою, все наполняют, всюду брызжут и прорезают воздух. Вода, вода, вода... и опять вода, проникающая весь мир, текущая сквозь наш организм — дух воды, призванный могучими словами. Весь алтарь полон воды и каким-то водным, голубоватым холодным светом. А теперь вслушаемся в Богослужение Страстной седмицы, особенно Великой Субботы — и почувствуем все внимание собою занявшую мать-Землю, то скорбную, то радующуюся: «земля же да радуется», и в самой — согласных и гласных — инструментровке экзастилария Свя-



Благоразумным Христос бодрствовать заповедает Того надеющимся пришествия из Девы. Се бо приходит родитися.

(Из канона Предпразднства Рождества Христова)

От веждей учеником ныне сон, рекл еси Христе, оттрясите, в молитве же бдите, да не в напасть внидете...

(Из канона Святого и Великого Пятка)

Во пророцех возвестил еси нам путь спасения, и во Апостолах возсия, Спасе наш, благодать Духа Твоего. Ты еси Бог первый, Ты и по сих, и во веки Ты еси Бог наш.

(Стихира в Неделю Пятидесятницы)

той седмицы — песнопение «Плотию уснув» — услышишь землю. Какая глубокая разница в самой материи службы Богоявленской и службы Пасхальной: тут совсем различные основные интуиции, и сквозь решетку более или менее общих всякой службе постоянных частей, вроде ектений, образующих костяк службы, совершенно определено сквозит различный основной фон. А теперь, сопоставив службу воды и службу земли, вслушаемся в Богослужение Пятидесятницы — и порыв ветра клубящихся дуновений захватит нас, ласкающие веяния заластятся в уши, в сердце, и все существо наше окутается стихией воздушной. И, наконец, службы летние явно исполнены огня, а Преображение — такой светоносности, таких потоков льющегося расплавленного золота, такого уплотнения световой материи, что когда, готовясь ночью к службе, читаешь в тишине канон Преображению, то невольно жмурятся глаза, как от расплавленной платины, и, кажется — вот сейчас ослепнешь от нестерпимого блеска.

