

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 ἀνακρινώσεϊ 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, охватываемая 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 ὄν, 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 конкретной полнотой 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 стесни 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 ступени 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. Задачей 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 пекотой 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 стихия, 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 пресушныя 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 Агiasmу 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 матерние ложезна и через сие означает возрождение». Знаменитые подвижники, наставники Иисусовой молитвы, иноки Каллист и Игнатий Ксанфопуло в девятнадцатом веке, а с ними и многие другие, опять-таки называют крещальную купель «Божественными ложезнами».

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 Назпаззин 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, распадается 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 уcни, 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 непавистна 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 взявше трубку, и накладше полную табаку, и взявше в рот, и сосав в себе, испускав шедый изо рту 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 взяся 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 врачество 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 прозябшей 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, вознишпосли 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 вышенебесный, 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 лукавности 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 певечернаго, 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 одежды. 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 одежды 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. Э помит (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 брненное 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 ногъ, 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, облачается 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, одеждо тленного; Иисусе, покрове радости, покрый мя недостойного» — читается в акафисте Иисусу Сладчайшему. «Обле-

цем себе в Одеющагося 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 нового монастыря и ограды его»; «благословение и освящение новосозданного монастыря»; «чин, бываемый при основании церкви»; «чин молитвенный на поставление креста на верх крова новосозданных 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 совершенного 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: «Восследование 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 умерети, 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 непременною 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 пиящему 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 символикой 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 постоянными. 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 уравнение 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 напайвался 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 сформулировано 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 лампы, 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, микрокосм, 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, пиша 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, непроницательных 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 готовится 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, шлет 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 перпендикуляр 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 «солоности» — 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-прежнему 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 глазком 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.

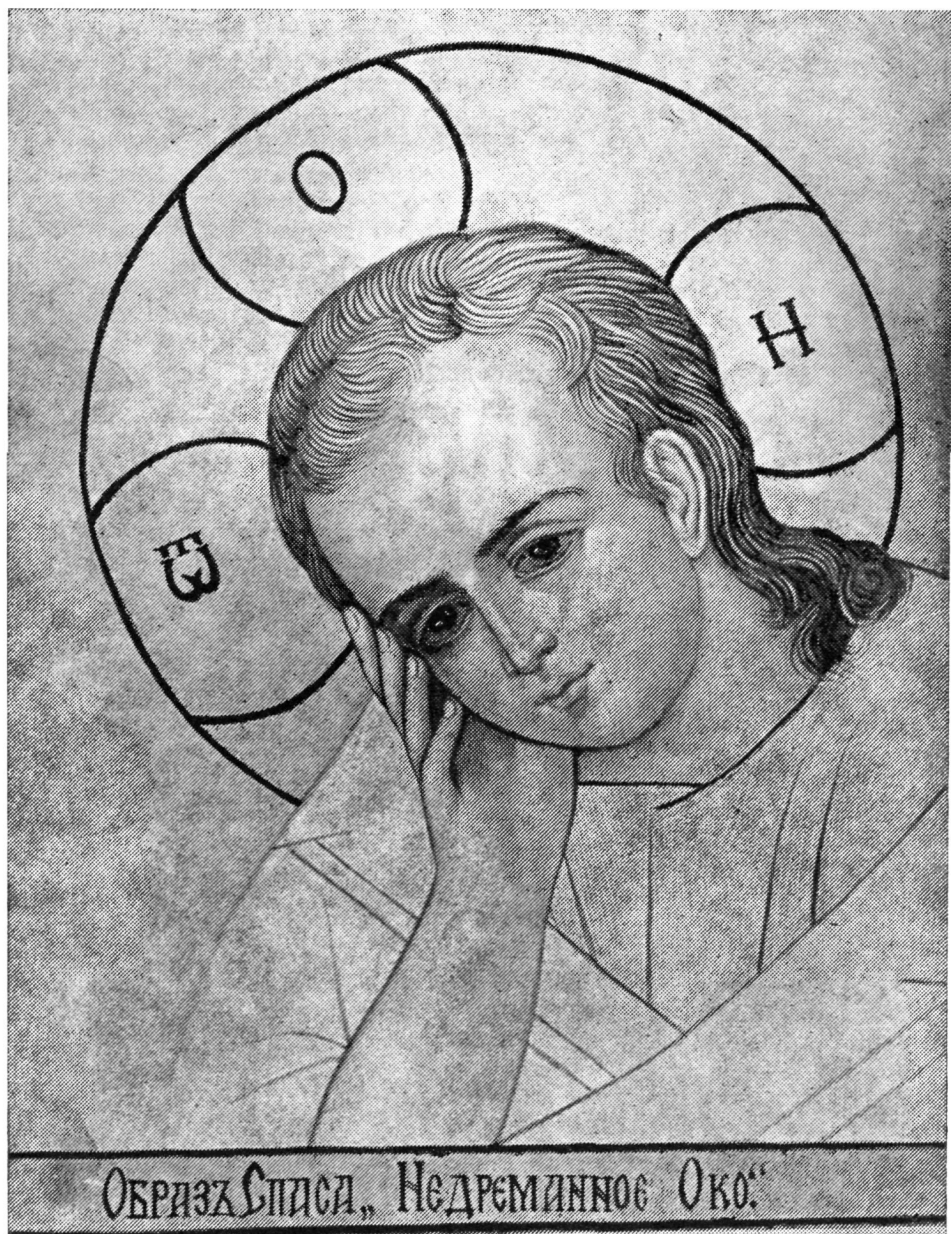
За зимним постом последует весенний. Им подготавливаются анфестерии — древнегреческий праздник цветов и древнееврейская пасха, праздник начала жатвы; в Иерусалимском храме пасха ознаменовывалась принесением к жертвеннику и освящением первого снопа только что сжатого ячменя. Общечеловеческое религиозное 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, несогласия или согласия 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 чтили 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 культ. 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 — инструментовке экзастилария Свя-



Образъ Спаса „Недреминное Око“

Благоразумнымъ Христосъ бодрствовать заповѣдаетъ Того надеющимся пришествія изъ Девы. Се бо приходитъ родитися.

(Из канона Предпразднства Рождества Христова)

Отъ веждей ученикомъ ныне сонъ, рекъ еси Христе, оттрясите, въ молитвѣ же бдите, да не въ напасть внидете...

(Из канона Святого и Великого Пятка)

Во пророцѣхъ возвестилъ еси намъ путь спасенія, и во Апостолѣхъ возсия, Спасе нашъ, благодать Духа Твоего. Ты еси Богъ первый, Ты и послѣдній, и во веки Ты еси Богъ нашъ.

(Стихира въ Недѣлю 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 залазят 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.

