

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

8. СЛОВЕСНОЕ СЛУЖЕНИЕ. МОЛИТВА

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

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

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

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

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

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

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

Поставленный вопрос о свидетельствовании Таинства упирается в молитву.

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

I. «Господи» — обращение;

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

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

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

Так, в «Илиаде» жрец Хрис молится Аполлону:

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

Сминфей! Если когда я храм твой священный украсил,

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

Опять имеем здесь:

I. Обращение;

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

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

IV. Самая просьба как содержание молитвы.

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

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

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

Итак:

I. Обращение;

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

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

IV. Самая просьба.

Подобна же молитва Энея к Кибеле:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Нетрудно заметить тут всё те же пять частей:

I. «Господи Боже» — обращение;

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

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

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

V. «Аминь» — как скрепа.

Или еще, молитва из чина венчания:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

МОЛИТВА

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

ЗАПРЕЩЕНИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

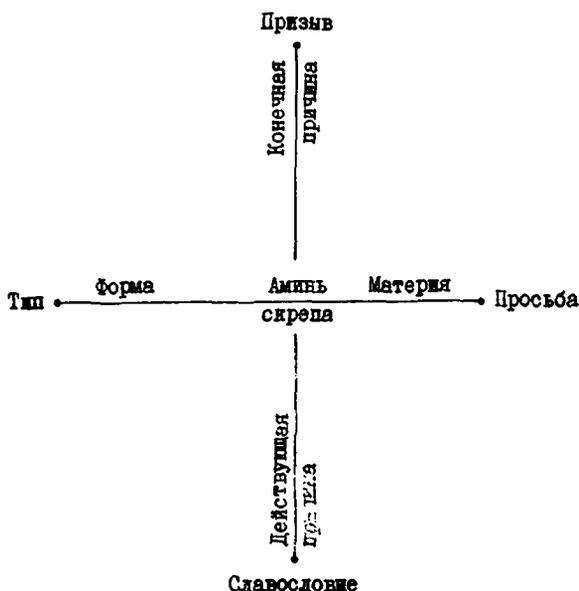
Призыв есть переливающаяся через край энергия нашего стремления: истекая из границ субъекта, она продолжает быть его энергией; но вместе — становится энергией транссубъективной и единит с тем, на что направлена.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

«Печать Дара Духа Святаго, аминь» — Миропомазание.

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

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

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

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

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

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

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

— Это суть Таинства,— скажут.

— Да, это Таинства.

— И в Таинство надо веровать,— скажут.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Молю вас, братие, щедротами Божиими, представите телеса ваша жертву живу, святу, благоугодну Богови, словесное служение ваше — *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*» (Рим. 12, 1). Служение человеку 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 приносит. 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 ἀνακαίνωσει 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, сливающимися 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. Мисс представляется образ, мало благоговеиный 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 непрерывно 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»,