

5. ДЕДУКЦИЯ СЕМИ ТАИНСТВ

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

ТЕЗИС

Индивид, принципиально утверждающийся как таковой. Усия.

АНТИТЕЗИС

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

СИНТЕЗ

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

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

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

ТЕЗИС

Тело

АНТИТЕЗИС

Речь

СИНТЕЗ

Брак

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

ТЕЗИС

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

АНТИТЕЗИС

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

СИНТЕЗ

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

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

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

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

1) Формальная пропорция:

Тезис тезиса	Тезис антитезиса	Тезис
Антитезис тезиса	Антитезис антитезиса	Антитезис

и все производные отсюда.

2) Пропорция соотношений функции и таинства:

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

3) Пропорция полярных и синтезируемых групп:

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

4) Пропорция аналогического значения таинств:

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

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

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

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

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

6. ОСВЯЩЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Все небесное есть Свет вечный».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. СВИДЕТЕЛИ

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